ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEȘTI

I

EDIȚIA a II-a

Scanned with OKEN Scanner

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

INSTITUTUL DE FILOZOFIE

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

I

EDIȚIA a II-a

Coordonatori:

DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

Scanned with OKEN Scanner

ACADEMIA DE ŞTIINŢE SOCIALE ŞI POLITICE
A
REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA

INSTITUTUL DE FILOZOFIE

1
I-87

ISTORIA FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

I

EDIŢIA a II-a

VOL. I

Ediţia a II-a, revăzută şi adăugită

Autori:

NICOLAE GOGONEAŢĂ
(redactor responsabil al volumului)
RADU PANTAZI, SIMION GHIŢĂ,
PETRU VAIDA, RADU TOMOIAGĂ,
GH. EPURE, VASILE VETIŞANU,
ELENA GHERAN-MEWES, I. S. FIRU,
AL. DUŢU, ION LUNGU,
FLORICA NEAGOE, CAROL GÖLLNER,
TUDOR GHIDEANU, ION GOIAN

BIBLIOTECA JUDEŢEANĂ „GH ASACHI" IAŞI

477-932

EDITURA ACADEMIEI REPUBLICII SOCIALISTE ROMÂNIA
1985

Scanned with OKEN Scanner

Volumul de față a fost elaborat de colectivul de istorie a filozofiei românești din Institutul de filozofie, cu participarea unor colaboratori externi. Capitolele și paragrafele lucrării au fost scrise după cum urmează :

NICOLAE GOGONEAȚĂ : Introducere, Problema începutului filozofiei românești, Problematica filozofică în noua etapă, Vasile Conta A. D. Xenopol, Panait Mușoiu.

RADU PANTAZI : Raționalismul, Nicolae Bălcescu, Simion Bărnuțiu, C. A. Rosetti, George Barițiu, Afirmarea filozofiei marxiste în România, C. Dobrogeanu-Gherea, Ioan Nădejde.

SIMION GHIȚĂ : Titu Maiorescu, Materialismul naturalist.

PETRU VAIDA : Gîndirea filozofică în perioada daco-romană, Tradiția bizantină și gîndirea filozofică românească, Dimitrie Cantemir, Neo-aristotelismul în țările române.

RADU TOMOIAGĂ : Ion Eliade Rădulescu.

GHEORGHE EPURE : Mihail Kogălniceanu, August Treboniu Laurian, Ion Ghica, Timotei Cipariu, Constantin Leonardescu, Alte aspecte ale mișcării filozofice de la sfîrșitul secolului al XIX-lea.

VASILE VETIȘANU : D. Brătianu, Ion C. Brătianu, Ion Zalomit, Alexandru Hasdeu, B. P. Hasdeu, Dimitrie August Laurian, Ioan Pop Florantin.

ELENA GHERAN-MEWES : Gînditori iluminiști maghiari din Transilvania, Bolyai János, Alexandru Mocioni, Mentovich Ferenc.

I. S. FIRU : Concepții despre om în erezii și în ideologia răscoalelor țărănești. Idei etice și politice în scrierea „Învățăturile lui Neagoe Basarab", Umanismul în țările române, Constantin Dimitrescu-Iași

ALEXANDRU DUȚU : Iluminismul, Învățați și cugetători din Principate.

ION LUNGU : Școala ardeleană.

FLORICA NEAGOE : Raicu Ionescu-Rion, Ștefan Stincă.

CAROL GÖLLNER : Honterus, Martin Opitz, Reicherstorffer, Gîndirea iluministă la sașii din Transilvania, Stephan Ludwig Roth, Josef Capesius, Friedrich Krasser.

TUDOR GHIDEANU : Concepția despre viață a geto-dacilor, Mihai Eminescu

ION GOIAN : Valori și sensuri filozofice în cultura populară tradițională.

Scanned with OKEN Scanner

S U M A R

Introducere 11

PREMISE ISTORICE 29

1. **Problema începutului filozofiei româneşti** 31
2. **Concepţia despre viaţă a geto-dacilor** 37
3. **Gîndirea filozofică în perioada daco-romană** 49

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MEDIEVALĂ 63

1. **Valori şi sensuri filozofice în cultura populară tradiţională** 65
   Cultura tradiţională — sinteză a spiritualităţii populare 66
   Discursul despre lume în cultura nescrisă tradiţională 70
   Imaginea lumii în mythos-ul folcloric românesc 74
   Problematica omului în folclor. Categorii ale ethos-ului tradiţional 82
   Înţelepciunea ca model uman în folclor 93
   Niveluri ale interpretării lumii în folclor 96
2. **Tradiţia bizantină şi gîndirea filozofică românească** 100
3. **Idei etice şi politice în scrierea „Învăţăturile lui Neagoe Basarab"** 118
4. **Concepţii despre om în „erezii" şi în ideologia răscoalelor ţărăneşti** 134
5. **Umanismul în ţările române** 143
6. **Dimitrie Cantemir** 182
   Viaţa şi opera 182
   Raportul dintre raţiune şi credinţă 191
   Filozofia naturii şi ontologia 194
   Idei despre cunoaştere. Logica 204
   Concepţia despre om şi etica 208
   Concepţia istorică 215
   Concepţia despre cultură 219
7. **Neoaristotelismul în ţările române** 225

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MODERNĂ 237

ILUMINISMUL ŞI RAŢIONALISMUL. POZIŢII DEMOCRAT-REVOLUŢIONARE 239

Iluminismul 239

1. **Şcoala ardeleană** 247
   Cele trei etape ale sale 247
   Corifeii Şcolii ardelene 253
2. **Alţi iluminişti din Transilvania** 267
   Gînditori iluminişti maghiari din Transilvania 267
   Gîndirea iluministă la saşii din Transilvania 277

Scanned with OKEN Scanner

3. **Învăţaţi şi cugetători din Principate** 281

4. **Ion Eliade Rădulescu** 304
Activitatea culturală şi politică 304
Caracterul iluminist al concepţiei filozofice 306
Teoria echilibrului între antiteze 309
Teoria „ciocoiei" şi socialismul evanghelic 319

Raţionalismul şi romantismul paşoptist. Concepţii democrat-revoluţionare . . . 322

1. **Nicolae Bălcescu** 328
Formaţia lui Bălcescu. Preocupări generale de filozofie 329
Concepţia asupra dezvoltării sociale şi asupra menirii omului 330
Concepţia asupra istoriei 335
Elemente de filozofie politică 337

2. **Simion Bărnuţiu** 340
Concepţia filozofică. Kantianismul şi semnificaţia lui la S. Bărnuţiu 341
Filozofia socială a lui Simion Bărnuţiu. Libertatea — tema fundamentală a gîndirii sale 355
Rolul filozofiei în emanciparea socială 362

3. **Mihail Kogălniceanu** 364
Viaţa şi activitatea 364
Despre cunoaşterea istorică 369
Idei privind teoria procesului istoric 373
Conceptul de civilizaţie. Curentul cultural-literar al „Daciei literare" . . . 378

4. **August Treboniu Laurian** 386
O perspectivă riguros raţionalistă asupra obiectului filozofiei 388
Probleme de ontologie şi teoria cunoaşterii 391
Idei etice şi de filozofia istoriei 397

5. **George Bariţiu** 400
Idei de filozofie a culturii 400
Idei de filozofie a istoriei 403

6. **Ion Ghica** 406
Raportul ştiinţă-filozofie 407
Ideea de progres 411

7. **Alţi gînditori** 415
C. A. Rosetti 415
Dumitru Brătianu 422
Ion C. Brătianu 427
Timotei Cipariu 432
Ion Zalomit 442
Alexandru Hasdeu 446
Bolyai János 453
Stephan Ludwig Roth 458

DEZVOLTAREA SPIRITULUI CRITIC ŞI AFIRMAREA UNOR SISTEME FILOZOFICE ORIGINALE ÎN PERIOADA FĂURIRII ROMÂNIEI MODERNE 462

1. **Problematica filozofică în noua etapă** 462

2. **Titu Maiorescu** 465
Viaţa şi opera 466
Ce este filozofia? 472

Scanned with OKEN Scanner

Probleme de metodologia științei și de teoria cunoașterii 475
Problema ontologică 480
Perspectiva antropologică 485
Premisele unei concepții despre cultură 490
Concepția estetică 499

3. **Materialismul naturalist în a doua jumătate a secolului al XIX-lea** 507
Concepția naturaliștilor despre valoarea științei și a filozofiei și despre raporturile dintre ele 509
Concepția oamenilor de știință despre materie 512
Problema antropogenezei și a naturii psihicului uman 515
Concepția lui Ștefan Michăilescu — expresie filozofică a materialismului naturalist 518

4. **Vasile Conta** 523
Viața și opera 523
Problema materialității lumii 528
Concepția despre determinism 539
Teoria evoluției 545
Problema cunoașterii. Obiectul filozofiei 557
Critica filozofică a religiei 563

5. **Mihai Eminescu** 574
Teme și idei fundamentale 579
Filozofia istoriei și filozofia politică 592
Filozofia culturii, filozofia artei și a limbajului 612

6. **Bogdan Petriceicu Hasdeu** 619
Filozofia istoriei 620
Teoria culturii 627

7. **Alexandru D. Xenopol** 633
O filozofie realistă 635
Istoria — știință a succesiunii 641
Determinism și serii istorice 644
Probleme de filozofia culturii 657

8. **Constantin Dimitrescu-Iași** 666
Viața și opera 666
Raportul dintre filozofie și știință în istoria filozofiei 672
Problema existenței 675
Teoria cunoașterii 677
Știința despre societate 679
Concepția etică. Cele două morale 685
Concepția estetică 689
Concepția pedagogică 693

9. **Constantin Leonardescu** 699
Concepția filozofică. Evoluția ei spre materialism 700
Preocupări de etică, estetică și metodologia istoriografiei filozofice 709

10. **Alți gînditori** 720
Dimitrie August Laurian 720
Ioan Pop Florantin 726
Alexandru Mocioni 734

Scanned with OKEN Scanner

Mentovich Ferenc 742
Josef Càpesius 746
Friedrich Krasser 749
11. **Alte aspecte ale mişcării filozofice de la sfîrşitul secolului al XIX-lea** 752

FILOZOFIA MARXISTĂ 765

1. **Afirmarea filozofiei marxiste în România** 765

2. **Constantin Dobrogeanu-Gherea** 770

Valoarea marxismului 771
Necesitatea şi posibilitatea socialismului în România 777
Dialectica raportului general-particular 777
Probleme de estetică şi etică 780

3. **Ioan Nădejde** 787
Materialismul şi ateismul lui Nădejde 787
Despre geneza şi valoarea marxismului 789

4. **Raicu Ionescu-Rion** 792

5. **Ştefan Stîncă** 801

6. **Panait Muşoiu** 804

INDICE DE NUME 810

Scanned with OKEN Scanner

INTRODUCERE

Între direcţiile cu caracter de permanenţă ale cercetării filozofice din ţara noastră, reevaluarea critică a tradiţiilor cugetării filozofice româneşti, a patrimoniului de gîndire progresistă lăsat de înaintaşi, ocupă un loc de seamă. Pentru cultura noastră socialistă, actul de valorificare critică a moştenirii trecutului constituie nu numai un izvor de continuă împrospătare şi îmbogăţire, ci şi o cerinţă fundamentală, decurgînd din structura ei de sinteză calitativ superioară a ceea ce au creat mai valoros înaintaşii, a tot ce este autentic progresist în creaţia generaţiilor trecute.

Culegeri de studii, ediţii de texte filozofice, reeditări ale principalelor opere filozofice aparţinînd gînditorilor reprezentativi, monografii închinate celor mai de seamă filozofi şi sociologi români, antologii de texte şi lucrări de sinteză, dezbateri în publicaţiile periodice asupra unor momente sau personalităţi ale gîndirii româneşti reprezintă tot atîtea laturi ale amplului proces de reevaluare critică a moştenirii filozofice autohtone, desfăşurat la noi în anii socialismului şi concretizat în înfăptuiri remarcabile, în special în perioada care a urmat Congresului al IX-lea al P.C.R. Caracterizată printr-o puternică efervescenţă creatoare în toate domeniile vieţii sociale, această perioadă a marcat un progres notabil şi în sfera cercetării gîndirii filozofice din trecut, atît sub aspect cantitativ — prin publicarea unui număr mare de studii, sinteze, lucrări de exegeză — cît şi sub aspect calitativ — prin aprofundarea cercetării, nuanţarea analizelor, îmbogăţirea aparatului conceptual şi depăşirea unor abordări schematice sau interpretări sociologizante din perioada anterioară. Imaginea asupra dezvoltării filozofiei româneşti a devenit mai veridică, mai cuprinzătoare şi mai bogată în nuanţe, iar principiile metodologice ale cercetării acestui domeniu s-au definit cu mai multă rigoare. Drept urmare, Academia de Ştiinţe Sociale şi Politice a Republicii Socialiste România a inclus în programul său de cercetare elaborarea unui tratat de istorie a filozofiei româneşti, conceput — iniţial — în trei volume, dar extins ulterior la patru, datorită bogăţiei materialului rezultat din activitatea de investigaţie ştiinţifică a fenomenului filozofic românesc. Înfăţişăm acum cititorului ediţia a II-a a primului volum al acestei lucrări, consacrat dezvoltării filozofiei româneşti de la origini pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea.

În raport cu conţinutul ediţiei întîi, din 1972, această ediţie include capitole şi paragrafe noi, referitoare la premisele istorice ale filozofiei româneşti, la valenţele filozofice din cultura tradiţională — care au menirea de a pune mai pregnant în lumină specificul dezvoltării gîndirii filozofice româneşti din cele mai vechi timpuri — precum şi la unii gînditori paşoptişti, la filozofia lui M. Eminescu, cercetată în ultimii ani; îmbunătăţirile pe care le aduce noua ediţie privesc, de asemenea, tratarea ca atare a materialului, revăzut în lumina aprecierilor, tezelor şi orientărilor meto-

dologice rezultînd din Programul partidului și din alte documente de partid recente. Pe linia îmbogățirii tematice a volumului s-au făcut și unele completări, fructificîndu-se ultimele rezultate ale cercetării. Observațiile recenzenților la prima ediție au fost avute în vedere; s-au adus la zi, de asemenea, bibliografiile diverselor capitole.

Capitolele noi ale volumului au fost dezbătute în colective de specialiști și au făcut obiectul unor comunicări științifice prezentate în sesiuni ale Secției de filozofie și logică a Academiei de Științe Sociale și Politice, ale unităților de cercetare, fiind apoi preluate de „Revista de filozofie" sau de alte publicații.

Tratatul de *Istorie a filozofiei românești* (vol. I, ediția a II-a), realizat în lumina indicațiilor teoretico-metodologice ale ultimelor documente ale partidului, înfățișează amplu tradițiile de gîndire înaintate, progresiste ale poporului nostru, capacitatea sa creatoare și pe acest plan al vieții spirituale, aportul poporului român la patrimoniul de gîndire al umanității. El va contribui la educarea patriotică, la dezvoltarea conștiinței socialiste a oamenilor muncii din țara noastră.

Elaborarea unui tratat de istorie a filozofiei naționale ridică în fața cercetătorilor anumite probleme teoretico-metodologice vizînd sfera sa de cuprindere, periodizarea unui material istoric atît de vast, modul de tratare și interpretare a faptelor etc. Unele explicații preliminare referitoare la felul în care autorii au rezolvat aceste probleme și în legătură cu unele dificultăți întîmpinate pe parcursul realizării acestui volum se cuvin a fi aduse la cunoștința cititorilor.

Elaborînd o istorie a filozofiei românești, autorii prezentei lucrări au urmărit modul cum s-au dezvoltat concepțiile despre lume și sistemele filozofice în cultura românească, contribuțiile gînditorilor români la progresul cunoașterii filozofice, la cercetarea unor probleme, principii, categorii ale filozofiei, precum și contribuțiile românești în principalele discipline filozofice: logică, etică, estetică, filozofia culturii, filozofia istoriei, filozofia socială, antropologie filozofică, filozofia științei etc. În cazul unor personalități complexe, care au avut atît o activitate practică, pe plan social-politic și cultural, cît și una teoretică, în lucrare s-au reținut, cum era și firesc, ideile filozofice din opera lor — indiferent la care sferă a realității se refereau acestea —, activitatea practică fiind menționată și caracterizată succint.

În mod necesar, o lucrare de istorie a gîndirii filozofice dintr-o țară prezintă însă unele particularități, în ceea ce privește sfera ei de cuprindere, în raport cu felul în care este tratată istoria filozofiei universale. Dacă aceasta din urmă înfățișează mersul ascendent al cunoașterii filozofice în succesiunea concepțiilor și sistemelor de-a lungul timpurilor, relevînd contribuția originală a fiecărui gînditor la dezvoltarea filozofiei, istoria filozofiei dintr-o singură țară nu se poate limita la categoria de concepții ce reprezintă contribuții originale la fluxul dezvoltării filozofiei universale. Istoria filozofiei naționale trebuie să reflecte condițiile specifice ale dezvoltării culturii unei țări și, în consecință, ea urmărește felul în care ideile și concepțiile filozofice contribuie, pe de o parte, la progresul cultural și social al țării respective, pe de altă parte, la progresul cunoașterii filozofice pe plan universal.

Istoria filozofiei naționale include atît elaborările originale, cît și istoria răspîndirii și asimilării ideilor înaintate în țara respectivă, istoria însușirii lor creatoare, a dezvoltării lor în funcție de condițiile istorice

Scanned with OKEN Scanner

date, de particularitățile acelei țări, aplicarea unor idei la condiții sociale și istorice noi constituind și ea o activitate creatoare, care presupune o studiere atentă a realităților și sesizarea tendințelor de dezvoltare a vieții sociale din acea țară.

Autorii lucrării de față au trebuit, prin urmare, să acorde atenție atît concepțiilor originale, contribuțiilor gînditorilor români la dezvoltarea gîndirii filozofice pe plan european sau universal, cît și încorporării în cultura românească a unor idei filozofice, adaptării și asimilării lor creatoare, dezvoltării lor în condiții noi.

O altă problemă care apare cu ocazia elaborării istoriei filozofiei naționale este cea referitoare la gîndirea naționalităților conlocuitoare de pe teritoriul țării respective, în cazul în care acestea s-au manifestat pe planul filozofiei. În măsura în care există o interferență obiectivă, o comunicare de idei între gînditorii din țara respectivă, indiferent de naționalitatea lor, ca urmare a conviețuirii și a luptei în comun pentru anumite idealuri sociale, istoria gîndirii naționale include și istoria concepțiilor filozofice ale naționalităților conlocuitoare.

Elaborarea unei istorii a gîndirii naționale ridică și problema importantă a periodizării. Cît privește periodizarea istoriei filozofiei românești, autorii prezentei lucrări au ținut seama de momentele principale ale dezvoltării gîndirii, de schimbările reale ce se constată în evoluția fenomenului filozofic românesc, atunci cînd au stabilit curentele, orientările și perioadele mari ale istoriei gîndirii naționale. Luîndu-se în considerare faptul că ideile pot să devanseze baza economică și că în general există o relativă autonomie a filozofiei în raport cu baza societății, s-a căutat criteriul de periodizare în cadrul fenomenului cercetat, evitîndu-se determinările simplificatoare. În legătură cu aceasta, Marx observa că „în istoria filozofiei există puncte nodale care ridică filozofia în sine pînă la concret, care unesc principiile abstracte într-un tot unitar și întrerup astfel mișcarea rectilinie ...” [1]. Engels a atras de mai multe ori atenția asupra relativei autonomii și independențe a ideologiei, care își are legile sale proprii de dezvoltare: „...Odată apărută, orice ideologie se dezvoltă pornind de la materialul de reprezentări dat, pe care-l perfecționează; altminteri ea n-ar fi o ideologie, adică nu s-ar ocupa de idei ca entități de sine stătătoare, care se dezvoltă independent și sînt supuse propriilor lor legi” [2]. Numai prin relativa autonomie a filozofiei „domeniu deosebit al diviziunii muncii”, ne putem explica de ce „țări rămase în urmă din punct de vedere economic pot să aibă în filozofie rolul viorii întîi” [3].

În explicarea fenomenului istorico-filozofic trebuie să se țină seama de principiul determinării suprastructurii de către baza economică a societății, dar, în același timp, e necesar să se ia în considerație faptul că raporturile dintre bază și suprastructură sînt foarte complexe, mai ales cînd este vorba de forme ale suprastructurii mai îndepărtate de bază, cum este filozofia.

Ținînd seama de specificul dezvoltării gîndirii filozofice în țara noastră, de unele momente, orientări sau curente ce se constituie în cursul acestei dezvoltări, autorii au împărțit istoria filozofiei românești în perioade

[1] K. Marx, F. Engels, *Scrieri din tinerețe*, Edit. politică, București, 1968, p. 197.

[2] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. II, Edit. politică, București, 1967, p. 368.

[3] *Engels către Conrad Schmidt*, în *Ibidem*, p. 467.

mari (menţionate mai jos) ce prezintă anumite note comune. Precizăm că în cadrul acestor perioade s-au urmărit — în capitole şi paragrafe separate — curentele de idei sau concepţiile filozofice ale unor personalităţi, în măsura în care conţinutul de idei al operei lor filozofice a impus analize mai amănunţite şi aprofundate. Desigur că, în cursul tratării, accentul a căzut pe analiza concret-istorică a curentelor şi concepţiilor filozofice, marile perioade rămînînd doar un cadru general care permite o mai bună urmărire a progreselor cunoaşterii filozofice, progrese ce se oglindesc mai pregnant într-o serie de note comune ale concepţiilor din epoca respectivă.

Premise istorice. Sînt analizate momentele dinaintea formării poporului român, care ne ajută să înţelegem geneza spiritualităţii sale: concepţia despre viaţă a geto-dacilor şi manifestările filozofice din perioada daco-romană.

Gîndirea filozofică în epoca medievală (secolele VII—XVIII). Gîndirea acestei perioade se caracterizează în genere prin predominanţa concepţiei religioase despre lume. În sînul ei s-au manifestat concepţii diferite despre om, despre conduita sa în viaţă, unele apărînd ca rezultat al ciocnirii de interese dintre clasa dominantă a feudalilor şi masele iobage asuprite. Dar şi concepţiile acestora din urmă căutau tot o justificare religioasă, în diversele erezii ale epocii feudale. Gîndirea medievală trebuie privită, de bună seamă, în evoluţia ei, unele din scrierile acestei epoci — cum ar fi *Învăţăturile lui Neagoe Basarab* — anticipînd, prin anumite dimensiuni ale lor, gîndirea umanistă.

În legătură cu această primă perioadă din istoria filozofiei româneşti se impun unele precizări. Ca şi în alte ţări, la începuturile culturii noastre gîndirea filozofică nu este strict şi riguros diferenţiată de celelalte activităţi spirituale. În genere, pentru perioadele mai vechi ale istoriei gîndirii, cercetătorii trebuie să apeleze la primele documente scrise din cultura românească spre a reconstitui atît modul de a gîndi al cărturarilor în problemele fundamentale ale vieţii, cît şi concepţia despre viaţă a maselor asuprite, pentru a putea urmări apoi procesul constituirii filozofiei ca activitate teoretică autonomă şi dezvoltarea concepţiilor filozofice de-a lungul veacurilor.

În privinţa perioadei mai vechi a istoriei filozofiei româneşti, cercetările au întîmpinat unele dificultăţi de ordin documentar, ce se cuvin a fi semnalate. O istorie a oricărui domeniu al culturii se clădeşte pe anumite date, a căror sferă trebuie stabilită în mod riguros. Autenticitatea unor documente, paternitatea lor, locul elaborării, analiza semantică şi interpretarea unor termeni etc. sînt operaţii ce ţin de critica izvoarelor, pe care trebuie să se întemeieze, sub raport documentar-informativ, o istorie a filozofiei. În cazul nostru trebuie să semnalăm existenţa în bibliotecile româneşti a unor manuscrise vechi în limbile greacă, latină sau slavonă — între care unele cu un conţinut filozofic — ce nu au fost încă cercetate de specialişti sub aspectul criticii izvoarelor. Ele ar putea să aducă unele informaţii suplimentare despre tradiţia filozofică bizantino-slavonă din cultura veche românească, sau despre învăţămîntul filozofic în limba latină din şcolile transilvănene. Se poate spune însă că orientarea generală a filozofiei de tradiţie bizantină, ca şi cea a scolasticii latine, este astăzi cunoscută, operaţiile semnalate păstrîndu-şi importanţa mai ales pentru stabilirea mai riguroasă a unor influenţe, contaminări şi împrumuturi în legătură cu primele texte filozofice româneşti, ca şi pentru fixarea începutului acestei perioade, care ar putea fi stabilit mai înainte decît

Scanned with OKEN Scanner

se consideră în momentul de față. În genere, limitele în timp ale acestei perioade sînt relative, mai ales dacă ținem seama și de faptul că țările române au cunoscut multă vreme ritmuri de dezvoltare diferite, neputînd fi vorba de o sincronizare riguroasă a fazelor istorice prin care au trecut. Datorită condițiilor istorice cunoscute, în Transilvania evoluția relațiilor sociale a fost mai rapidă, ceea ce a făcut ca și unele curente de gîndire să se afirme aici mai de timpuriu (umanismul, iluminismul etc.).

Umanismul constituie un moment distinct în dezvoltarea gîndirii românești, cuprinzînd secolele XVI—XVII, în Transilvania, și secolul al XVII-lea și primele decenii din secolul al XVIII-lea, în Țara Românească și Moldova. În filozofie, începe să se afirme acum o viziune laică asupra lumii, în cadrul căreia se manifestă încrederea în om, în posibilitățile sale de a cunoaște realitatea și de a-și făuri o viață fericită în această lume. Fără ca să fie repudiată concepția religioasă, încă dominantă, se conturează un ideal de viață care acordă prețuire personalității umane și culturii laice, diversificată în preocupări științifice variate. În această perioadă începe deci procesul laicizării gîndirii, al afirmării încrederii în rațiunea umană, începe să se opereze o distincție între cunoștințele dobîndite pe calea cercetării faptelor cu ajutorul rațiunii și convingerile izvorîte din credință. De acum datează și primele texte filozofice scrise sau traduse în limba română. Trebuie semnalat faptul că opera de valorificare a gîndirii filozofice din primele tipărituri românești este și ea la începutul ei, istoriografia filozofică dinainte de eliberare ignorînd dezvoltarea gîndirii în secolele XVII—XVIII, excepție parțială făcînd doar opera lui Dimitrie Cantemir. În consecință, mai sînt posibile interpretări noi ale unor scrieri considerate pînă acum a avea o orientare tradițional-ortodoxă în spiritul concepției oficiale creștine.

Gîndirea filozofică în epoca modernă cuprinde perioada de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea pînă la începutul celui de-al XX-lea. Ea debutează cu răspîndirea ideilor iluministe în cultura românească și afirmarea hotărîtă a raționalismului în gîndire. Apărută în condițiile destrămării orînduirii feudale și ale formării și consolidării societății moderne, capitaliste, filozofia modernă se caracterizează în genere prin afirmarea spiritului critic, raționalist, și o mai mare diversificare a concepțiilor și a sistemelor de gîndire, oglindind astfel complexitatea societății moderne, tendințele variate și adesea opuse ce se manifestă în sînul ei. În cadrul acestei perioade se pot distinge mai multe etape, ce corespund cerințelor dezvoltării spirituale în diferitele faze ale evoluției societății românești.

1. *Iluminismul și raționalismul, poziții democrat-revoluționare*. Aceasta constituie o primă etapă, ce se întinde de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea (ultimele trei decenii) pînă la mijlocul secolului al XIX-lea. Este momentul redeșteptării naționale, în care cărturarii sînt convinși că prin răspîndirea luminilor, a cunoștințelor în limba națională, prin difuzarea filozofiei raționaliste, a principiilor dreptului natural, a ideilor de libertate și egalitate se poate obține modernizarea societății românești, „europenizarea" ei. Punctul culminant al acestei etape îl constituie ideologia pașoptistă, ai cărei reprezentanți luptă pentru transformarea societății pe cale revoluționară (sub raport strict filozofic, gîndirea pașoptistă se integrează în curentul raționalist). Filozofia raționalistă este predată acum în limba română, profesorii de filozofie apelînd în genere la orientări idealist-raționaliste (cum ar fi kantianismul), date fiind condițiile istorice ale țărilor române. Cerințele dezvoltării sociale impun gînditorilor să abordeze pro-

bleme de filozofia dreptului, filozofia culturii, filozofia istoriei (S. Bărnuţiu, N. Bălcescu, M. Kogălniceanu, D. Brătianu etc.). Ei se inspiră din principiile dreptului natural şi din fondul de idei al curentului romantic pentru a fundamenta teoretic aspiraţiile de eliberare socială şi naţională a poporului român şi a pregăti căile dezvoltării viitoare a societăţii româneşti.

2. *Dezvoltarea spiritului critic şi afirmarea unor sisteme filozofice originale în perioada făuririi României moderne.* A doua etapă în cadrul perioadei moderne se întinde aproximativ de la Unirea Principatelor (1859) pînă spre sfîrşitul secolului. În genere, filozofia se diversifică mult, nemaifiind legată în mod nemijlocit de cerinţele luptei sociale (cu excepţia gîndirii din Transilvania). Crearea universităţilor din Iaşi şi Bucureşti, a Academiei Române, înfiinţarea a numeroase societăţi ştiinţifice în cadrul general al dezvoltării societăţii moderne româneşti, constituie tot atîtea premise care favorizează apariţia unui curent de gîndire materialistă printre oamenii de ştiinţă, a primului sistem filozofic materialist (opera lui Vasile Conta). Introducerea învăţămîntului filozofic universitar lărgeşte gama lucrărilor de filozofie elaborate de gînditori români (logică, estetică, etică, istoria filozofiei, filozofia culturii, filozofia istoriei), ridică nivelul dezbaterilor filozofice (parte dintre ele legate de problematica făuririi civilizaţiei române moderne), dezvoltă spiritul critic şi încurajează încercările originale, prin unele din ele filozofia românească situîndu-se la nivel european — Maiorescu, Conta şi în special A. D. Xenopol.

3. *Filozofia marxistă*, care devine un puternic curent de gîndire la începutul deceniului al nouălea al veacului trecut, reprezintă un alt moment al dezvoltării filozofiei moderne româneşti. Legată de apariţia şi afirmarea în viaţa socială a ţării noastre a unei clase noi — proletariatul — şi de mişcarea socialistă, filozofia marxistă s-a răspîndit în România în ultimele decenii ale secolului al XIX-lea. Odată cu propagarea operelor fundamentale ale întemeietorilor marxismului, militanţii socialişti români — C. Dobrogeanu-Gherea, I. Nădejde, R. Ionescu-Rion, Şt. Stîncă, Panait Muşoiu ş.a. — au făcut efortul de a aplica materialismul dialectic şi istoric, socialismul ştiinţific la realităţile ţării noastre: la studiul societăţii româneşti, la problemele de cultură şi literatură, în domeniul medicinei etc.

Primele decenii ale veacului al XX-lea constituie sfîrşitul perioadei moderne şi alcătuiesc un moment de tranziţie, în care gînditorii care s-au afirmat în perioada anterioară şi-au încheiat în linii mari activitatea sau şi-o încheie acum; în acelaşi timp, încep să se afirme unii gînditori care vor cunoaşte epoca de maturitate după primul război mondial — C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, I. Petrovici ş.a.

Perioada contemporană este epoca cea mai bogată şi mai importantă în dezvoltarea gîndirii româneşti. Ea începe după primul război mondial, cînd se desăvîrşeşte procesul de realizare a unităţii naţionale, şi se continuă pînă în zilele noastre, filozofia acestei epoci căutînd soluţii la marile probleme ridicate de impresionantele cuceriri ale cunoaşterii omeneşti şi uriaşele transformări sociale contemporane.

În cadrul acestei perioade se pot stabili două etape distincte. Prima cuprinde epoca interbelică, în care se înregistrează o mare varietate de sisteme şi concepţii filozofice, o bogată producţie filozofică şi totodată o creştere sensibilă a rolului filozofilor în viaţa culturală şi politică a ţării.

Cea de-a doua etapă include activitatea filozofică in anii orînduirii socialiste (perioada contemporană va fi tratată în volumele următoare ale *Istoriei filozofiei româneşti*).

Desigur că, în măsura în care caută să stabilească etapele principale ale dezvoltării gîndirii şi momentele ei cruciale, axîndu-se pe logica dezvoltării, orice periodizare istorică reprezintă o schematizare. În consecinţă, ea nu poate fi decît relativă. Ea are însă menirea de a surprinde ceea ce este general, comun concepţiilor filozofice dintr-o epocă, de a marca treptele, etapele principale în progresul cunoaşterii filozofice.

În ceea ce priveşte felul în care a fost prezentată şi interpretată istoria filozofiei româneşti în lucrarea de faţă, precizăm că autorii şi-au propus să realizeze o expunere obiectivă a concepţiilor şi sistemelor filozofice şi, totodată, să explice şi să valorizeze aceste concepţii, formulînd judecăţi de apreciere prin care să fixeze locul şi importanţa lor în dezvoltarea gîndirii naţionale şi, acolo unde a fost cazul, universale.

Istoria filozofiei este, în concepţia marxistă, o disciplină teoretică care nu se poate mulţumi cu expunerea descriptivist-empirică a faptelor, fie ea cît de erudită. Procesul istorico-filozofic trebuie prezentat şi interpretat în lumina unor principii, a unei concepţii metodologice, faptele trebuie explicate şi evaluate. Se poate spune că explicaţia şi valorizarea reprezintă un adaos necesar la date şi fapte aşa cum ni se înfăţişează ele la prima vedere, adaos care rezultă din punerea faptelor istorice în anumite relaţii, din surprinderea unor legături ascunse dintre ele, legături cu atît mai revelatoare pentru înţelegerea şi caracterizarea procesului istorico-filozofic, cu cît exprimă ceea ce are el mai specific şi mai esenţial.

Aceasta nu înseamnă că explicaţia ar fi o simplă adăugire finală, care urmează descrierii operei unui gînditor sau că ar consta într-un paragraf introductiv ce se ocupă de condiţiile istorice ale unei epoci. În accepţia sa tradiţională, explicaţia înseamnă raportarea unui fenomen la cauzele care i-au dat naştere. Aplicat în accepţia de mai sus la istoria filozofiei, conceptul de explicaţie ar rămîne inoperant. Chiar dacă nu s-ar limita la o prezentare din exterior a condiţiilor istorice ale activităţii unui filozof, operaţia s-ar schematiza totuşi, reducîndu-se în cele din urmă la alegerea dintr-un număr de împrejurări şi situaţii — ce pot determina în genere o concepţie filozofică — a acelora care s-ar potrivi unui caz concret. Sensul conceptului de explicaţie — format istoriceşte în condiţiile dezvoltării ştiinţelor naturii la începuturile epocii moderne — trebuie lărgit, mai bine zis mulat pe specificul faptelor atunci cînd este aplicat în domeniul istoriei gîndirii.

Pentru a înţelege o concepţie filozofică, a o explica, caracteriza, istoricul filozofiei trebuie mai întîi să se ocupe de determinările ei, să-i cerceteze geneza, să detaşeze apoi problematica nouă şi specifică pe care o abordează şi o rezolvă, să-i surprindă articulaţiile interne, în fine, să formuleze judecăţi de valoare în legătură cu soluţiile propuse, să arate căror necesităţi de ordin cognitiv sau social le răspunde, să-i urmărească consecinţele, rolul istoric în cultura naţională şi universală. Se observă deci că în istoria filozofiei explicaţia este cosubstanţială analizei ideilor unui sistem, ale unei concepţii, şi că ea include atît momentul genezei ideilor, cît şi pe cel al evaluării lor critice, evaluare care începe odată cu analiza lor amănunţită şi se încheie cu urmărirea semnificaţiei lor istorice. Rezultă din

aceasta că explicaţia în istoria filozofiei — ştiinţă a trecutului ce se ocupă cu fenomene din sfera creaţiei umane — e un proces complex, ce poate fi descompus în mai multe momente şi componente, constînd din operaţii care, aplicate asupra faptelor istorico-filozofice, ne ajută să depăşim empirismul descriptivist sau schematismul deductivist şi reducţionist şi să degajăm din ele semnificaţiile profunde ale unei gîndiri.

Mai mult decît atît, chiar dacă unele din aceste momente sînt prezente şi în procesul de cercetare ce se ocupă de istoria altor discipline (de istoria ştiinţei, de pildă), ele au un anumit specific în istoria filozofiei, specific ce trebuie surprins, relevat, şi de care cercetătorul să fie conştient, pentru a evita orice confuzii metodologice în analize şi aprecieri.

În lumina celor de mai sus, explicaţia în istoria filozofiei poate fi definită drept un proces complex ce constă din evidenţierea şi ierarhizarea acelor date, fapte, elemente din istoria şi cultura unei epoci, precum şi din opera unui gînditor, care ne fac să înţelegem geneza şi articulaţiile proprii ale unei concepţii, sensurile ei majore, valoarea şi limitele ei, contribuţia adusă la progresul cunoaşterii filozofice şi la afirmarea unui ideal de viaţă şi să stabilim rolul şi locul ei în peisajul culturii unei ţări sau în cultura universală.

Căutînd să explice o concepţie filozofică, un istoric al filozofiei îşi pune mai întîi problema *genezei* acesteia, a izvoarelor care au alimentat-o, a condiţiilor care au favorizat apariţia acelei concepţii, a celor ce au determinat abordarea unei anumite problematici şi au condus la soluţiile propuse. El ia în considerare problematica ce rezultă din momentul istoric dat, din gradul de dezvoltare a vieţii sociale, din confruntarea forţelor sociale, precum şi din tendinţele sociale ce se manifestă pe plan naţional şi internaţional.

La componenta *istorico-socială* se adaugă apoi, în explicarea genezei unei concepţii, componenta *cultural-ştiinţifică* : achiziţiile noi ale cunoaşterii omeneşti în domeniul ştiinţelor naturii şi al celor sociale (ţinînd seama de faptul că într-un moment sau altul evoluează mai rapid şi e la ordinea zilei o anumită disciplină ştiinţifică), curentele literar-artistice etc. Un loc special ocupă în cadrul acestei componente *tradiţia filozofică*, materialul ideologic de la care porneşte gînditorul, fie că e vorba de tradiţia filozofică universală, fie de cea naţională. Componenta cultural-ştiinţifică poate oferi şi ea o problematică nouă, specifică, unui gînditor.

Tot de momentul genezei ţine componenta *subiectivă* a creaţiei filozofice — personalitatea gînditorului. Filozofia fiind rezultatul activităţii unei personalităţi înzestrate cu anumite virtuţi creatoare, care şi-a însuşit cultura epocii sale şi în acelaşi timp a făcut unele opţiuni pentru anumite idealuri, care sînt nu numai ale sale, ci şi ale unui grup social, istoricul filozofiei va trebui să pună în lumină toate aceste însuşiri specifice ale unei personalităţi creatoare. În prezentarea şi caracterizarea factorului subiectiv, el va evita însă stabilirea unei corelaţii directe — în sensul unui determinism rigid, fatalist — între sorgintea socială a unui gînditor şi orientarea gîndirii sale, ştiut fiind faptul că marile personalităţi au capacitatea de a întrevedea, de a anticipa cursul dezvoltării viitoare.

Evitarea oricăror determinări univoce în explicarea genezei unei concepţii filozofice nu trebuie să ne facă să omitem faptul că o concepţie filozofică exprimă un ideal de viaţă, că acest ideal e în convergenţă sau în divergenţă cu cel al unor anumite grupuri sociale şi că, în ultimă in-

stanță, atitudinea față de lume este determinată, în ceea ce privește orientarea ei generală, de poziția acelui grup social ale cărui năzuințe își găsesc expresie în opera unui gînditor.

Un alt moment important al cercetării istorico-filozofice îl constituie *analiza critică* a unei concepții, a unui sistem. Analiza presupune mai întîi o descriere succintă a concepției studiate, cu alte cuvinte prezentarea faptelor istorico-filozofice. Acest moment impune surprinderea structurii intime a unei concepții, degajarea liniilor ei fundamentale, a ideilor „forță", evidențierea a ceea ce este esențial, fundamental într-o concepție, spre a lumina în felul acesta întreaga construcție. Încă din acest moment își spune cuvîntul capacitatea cercetătorului de a pătrunde un sistem, de a-l înțelege în articulațiile sale și de a evalua ceea ce e esențial, fundamental, semnificativ, original la un gînditor. În funcție de această operație se face analiza propriu-zisă a ideilor, examinarea lor critică și valorizarea lor. Momentul *valorizării*, al degajării importanței și semnificației ideilor avansate de gînditor, al formulării unor *judecăți de valoare*, temeinic argumentate, intervine deci în cursul analizei critice a concepției filozofice. Începută în această fază a cercetării, operația de valorizare se continuă în etapa următoare, aceea a *caracterizării sintetice și a evaluării finale* a concepției, a sistemului respectiv.

Cercetarea istorico-filozofică nu se poate opri la momentul analitic al investigației, la momentul disocierii și discutării ideilor. Pe lîngă relevarea a ceea ce este specific și original într-un sistem, cercetarea trebuie să meargă mai departe, să ajungă la unele generalizări, încadrînd gînditorul respectiv într-o tipologie, într-o orientare, o tendință, într-un curent filozofic. Și spre a se evita schematismul, în care se poate aluneca ușor, se impun nuanțările de rigoare, astfel încît o concepție să nu-și piardă specificitatea, să nu se estompeze într-un curent sau o orientare prea generală.

Cercetarea istorico-filozofică acordă o importanță deosebită valorizării unei concepții, *evaluării ei finale*, după ce s-a lămurit geneza ei și după analizele întreprinse. Rezultatele, consecințele, influența unei teorii filozofice sînt mult mai dificil de stabilit decît în alte domenii, date fiind caracterul abstract al filozofiei, precum și distanța dintre ea și existența materială a omului. Între existența socială și filozofie există medieri multiple, în ambele direcții, fie că urmărim determinarea filozofiei de către bază, fie că ne îndreptăm atenția — ca în cazul de față — spre acțiunea filozofiei asupra bazei și asupra diferitelor forme ale conștiinței sociale. Interesele grupului social, psihologia socială, concepțiile politice, etice, estetice, religioase, particularitățile personalității gînditorilor etc. sînt tot atîtea verigi intermediare care filtrează acțiunea filozofiei asupra vieții sociale și o fac de regulă dificil de sesizat și de exprimat în termeni preciși. În principiu, cercetarea istorico-filozofică urmărește două direcții fundamentale în care își poate exercita influența o concepție filozofică : în vederea valorizării ei, cercetătorul examinează *funcția ei cognitivă* și *funcția ei social-culturală*.

În cadrul primei direcții de cercetare va căuta să pună în lumină acele valori cu care un gînditor a îmbogățit cunoașterea filozofică, ca de pildă : elaborarea unor principii, categorii, realizarea unor sinteze, formularea de ipoteze noi, punerea unor probleme, relevarea unor argumente inedite.

O particularitate a dezvoltării filozofiei o constituie faptul că fiecare din sistemele filozofice caută să răstoarne tot ceea ce au dat predecesorii, considerînd că se află în posesiunea adevărului. Sistemele ca atare s-au dovedit însă pînă la urmă caduce, relative în năzuința lor de a explica totul, de a afla adevărul absolut. În acest caz, este istoria filozofiei consemnarea unei succesiuni de lupte iraționale între sisteme care se neagă reciproc, prăbușindu-se rînd pe rînd? În concepția marxistă, istoria filozofiei este o istorie a cunoașterii filozofice, în care sistemele apar ca trepte ale unui proces progresiv de cunoaștere, iar adevărurile relative conținute în ele se acumulează treptat.

Istoria filozofiei apare, prin prisma acestor principii teoretico-metodologice, ca un proces cognitiv neîntrerupt, ce se îmbogățește mereu cu soluții și rezolvări noi, însumînd atît adevărurile predecesorilor, cît și pe cele descoperite de contemporani. Într-o asemenea viziune asupra dezvoltării filozofiei găsim un temei obiectiv de delimitare a obiectului istoriei filozofiei : aceasta va înfățișa dezvoltarea cunoașterii filozofice, a adevărurilor filozofice formulate în decursul veacurilor, cunoașterea filozofică apărînd ca un proces progresiv ale cărui trepte s-au constituit în diverse epoci istorice și la diferite popoare. O astfel de viziune asupra cunoașterii filozofice ne dă și un temei obiectiv și precis după care putem aprecia un gînditor : luarea în considerație a contribuției sale la progresul cunoașterii filozofice (descoperirea de adevăruri, definirea categoriilor filozofice, perfecționarea metodelor de cunoaștere, abordarea de noi probleme etc.).

Această viziune asupra istoriei filozofiei ne face să înțelegem de ce un gînditor n-a putut descoperi decît adevăruri relative, parțiale, pe care însă, în virtutea unor condiții social-istorice, le-a absolutizat, le-a hipertrofiat, să înțelegem că adevărul deplin, absolut nu a putut să fie în posesiunea nici unui gînditor, fie el materialist sau idealist, fiecare avînd contribuția sa la dezvoltarea filozofiei, dar și limitele sale istorice (materialiștii premarxiști au ignorat caracterul activ al spiritului, idealiștii l-au exagerat etc., etc.). Filozofia științifică de azi nu poate deci să fie legată în chip univoc de trecut, nu poate avea o singură rădăcină principală în istoria filozofiei — materialismul. În realitate, rădăcinile ei pornesc din adevărurile obiective descoperite în trecut, adevăruri la care și-au adus contribuția atît filozofii materialiști, cît și cei idealiști; idealismul ca metodologie a putut — prin importanța acordată spiritului etc. — să ajungă la unele adevăruri, la dialectică, de exemplu.

În această ordine de idei, reamintim cuvintele lui Lenin după care „idealismul inteligent este mai aproape de materialismul inteligent decît materialismul prost"[4], explicînd mai departe că prin „idealism inteligent" înțelege idealismul dialectic, iar prin „materialism prost" înțelege materialismul „metafizic, nedezvoltat, mort, grosolan, inert". Cum se știe, materialismul dialectic nu se revendică numai de la materialismul premarxist, ci și de la filozofia clasică germană, care este în cea mai mare parte idealistă, dar dialectică.

În legătură cu conceperea obiectului istoriei filozofiei ca un proces progresiv de cunoaștere filozofică, de descoperire a adevărurilor filozofice se impune o precizare : istoria reală, obiectivă a filozofiei nu poate să includă numai concepțiile care sînt apreciate azi drept contribuții pozitive

[4] V. I. Lenin, *Caiete filozofice*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 29, București, Edit. politică, 1966, p. 231.

Scanned with OKEN Scanner

la istoria cunoașterii filozofice. Ca știință istorică, ea trebuie să înregistreze și să expună — apreciindu-le în mod corespunzător — și teoriile care au reprezentat experimentări, tatonări, încercări de a găsi drumul ascendent al acestei cunoașteri. Chiar dacă unele sisteme, concepții, teorii s-au dovedit eronate și au servit numai ca un fel de catalizator în apariția unor noi teorii (îndeplinind acest rol uneori numai pentru că au trebuit să fie respinse cu argumente noi), ele au avut o anumită semnificație ca elaborări teoretice și ca atare cunoașterea lor e utilă chiar prin aspectul lor negativ, scutindu-l pe cercetător de noi căutări.

În cadrul evidențierii funcției *sociale* a unei concepții filozofice, cercetătorul urmărește finalitatea socială a ideilor promovate de gînditor (finalitate explicită sau implicită), acțiunea lor în anumite sfere ale culturii, ale vieții sociale în genere, natura valorilor sociale pentru care optează un gînditor. Funcția socială a unei concepții e în unele cazuri capitală, în special pentru perioadele în care, datorită condițiilor istorice în care s-a dezvoltat, o țară luptă pentru eliberarea sa socială sau națională, ori are de recuperat o rămînere în urmă. A releva funcția socială a filozofiei și partinitatea ei nu înseamnă a aluneca în sociologism. Filozofia este prin natura sa o concepție despre lume, are deci și o funcție de valorizare a realității, și această funcție apare uneori pe primul plan. Dacă nu am ține seama de rolul social al ideilor ar trebui să respingem toate concepțiile sociale premarxiste — ca fiind idealiste — și pe mai toți gînditorii raționaliști de la începuturile culturii noastre moderne, care, cum se știe, nu au avut contribuții la dezvoltarea filozofiei universale, dar au avut un loc important în dezvoltarea ascendentă a țării noastre.

Fiind vorba de aprecierea unor rezultate, a unor consecințe istorice sau influențe, se înțelege că valorizarea unei concepții filozofice este ea însăși un proces istoric. O primă apreciere — ce se face chiar la apariția unei lucrări — e ulterior completată, nuanțată, concepția respectivă e integrată în fluxul dezvoltării gîndirii. Perspectiva actuală a progreselor cunoașterii pune de multe ori în valoare idei care la un moment dat păreau simple curiozități. Nu trebuie să omitem rolul anticipativ, prospectiv al filozofiei, capacitatea gînditorilor de a depăși cadrele societății lor prin sesizarea în germene încă a unor tendințe ale dezvoltării. Justețea acestor anticipări e pusă de regulă în lumină mult mai tîrziu, în urma unor progrese însemnate ale cunoașterii.

În caracterizarea unei concepții filozofice, a unui sistem, istoricul gîndirii ia în considerație toate aspectele, sinuozitățile, nuanțele ce se manifestă la gînditorul studiat, judecîndu-l, cum recomanda Lenin, în funcție de ceea ce a adus nou în raport cu predecesorii, situîndu-l adică în contextul epocii sale și integrîndu-l în cursul dezvoltării ascendente a cunoașterii filozofice. O istorie a filozofiei, urmărind mersul real al dezvoltării gîndirii, pune în lumină tot ceea ce reprezintă o valoare, tot ce a contribuit la progresul ideilor în cultura națională sau universală. De asemenea, istoria gîndirii naționale evidențiază atît ceea ce este general în dezvoltarea gîndirii într-o țară și în dezvoltarea gîndirii pe plan universal, cît și specificul istoriei gîndirii în țara respectivă, cu notele caracteristice și particularitățile sale într-o epocă sau alta, ori în ansamblul ei.

Formarea și dezvoltarea culturii naționale are loc în cadrul unui *proces istoric obiectiv*, constituit din momente și etape între care există o legătură de continuitate pe direcția realizărilor de valoare. La acest tezaur

Scanned with OKEN Scanner

spiritual al întregii naţiuni îşi aduce contribuţia fiecare generaţie, pornind de la ceea ce a fost validat de experienţa istorică şi ducînd mai departe, în condiţii istorice noi, eforturile creatoare ale înaintaşilor, asimilînd valorile trecutului şi încercînd să le îmbogăţească adăugîndu-le altele noi. „Operele de înaltă valoare făurite de înaintaşi — subliniază secretarul general al partidului — sînt aşezate la loc de cinste în patrimoniul României noi. Partidul nostru, societatea socialistă cultivă respectul faţă de tradiţiile culturale înaintate şi, totodată, dorinţa creatorilor de a le dezvolta, de a le depăşi [5].

Prezentul socialist este legat indisolubil de trecutul istoric al poporului nostru; în el se continuă tot ceea ce s-a creat mai de preţ în decursul timpului. Restituirea tuturor valorilor autentice din trecut culturii actuale constituie o preocupare permanentă a politicii partidului nostru în domeniul ştiinţei şi culturii.

Această preocupare se referă la principiile şi criteriile valorificării moştenirii culturale, la modul în care se raportează cultura noastră socialistă la diferite orientări şi concepţii filozofice sau social-politice din trecut, la semnificaţia în actualitate a acestor valori ale ştiinţei şi culturii româneşti, precum şi la sarcinile şi răspunderea ce revin atît celor ce sînt astăzi moştenitorii şi beneficiarii creaţiilor din trecut, cît şi celor ce se ocupă nemijlocit de reevaluarea tradiţiilor înaintate ale ştiinţei, filozofiei şi culturii noastre.

Principiile care stau la baza acestei vaste activităţi, ce cuprinde şi domeniul gîndirii filozofice şi social-politice româneşti, sînt definite cu claritate în opera secretarului general al partidului şi ele ar putea fi formulate succint în felul următor: deplină obiectivitate în reconstituirea trecutului istoric, în afara oricărei incidenţe conjuncturale şi atitudini subiective; analiza critică, nuanţată a tradiţiilor culturale, în lumina concepţiei ştiinţifice a partidului nostru, spre a prelua şi integra în cultura socialistă tot ceea ce au ele bun, progresist, înaintat, ceea ce reprezintă valoare; evidenţierea limitelor istorice ale operelor şi concepţiilor din trecut, asociată cu critica tezelor greşite ce se pot întîlni chiar în concepţiile progresiste; analiza critică şi combaterea curentelor de gîndire retrograde, a concepţiilor reacţionare; promovarea, în spirit patriotic, a valorilor autentice şi dezvoltarea lor în condiţiile actuale; relevarea contribuţiei poporului român la cultura universală, definirea fizionomiei sale proprii în contextul civilizaţiei mondiale.

După cum se vede din enumerarea acestor principii, cerinţa reconstituirii după *criterii ştiinţifice şi riguroase* a trecutului istoric este dublată, în concepţia tovarăşului Nicolae Ceauşescu, de grija permanentă pentru respectarea principiului partinităţii ideologice şi al patriotismului socialist, care impun disocieri critice şi nuanţări permanente, spre a restitui prezentului tot ceea ce reprezintă valoare autentică în trecut şi se constituie într-o trăsătură definitorie a spiritualităţii poporului nostru.

Principiul reconstituirii riguros ştiinţifice a trecutului impune ca prezentarea şi interpretarea evenimentelor istoriei, a tradiţiilor culturale şi ideologice ale trecutului să se caracterizeze printr-o deplină obiectivitate, pentru ca procesul valorificării să conducă la aprecierea corectă şi

[5] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

la situarea exactă a acestora în dezvoltarea istorică a unei naţiuni. În scopul realizării unei istorii cu adevărat ştiinţifice, cercetătorul trecutului are datoria de a prezenta faptele în mod obiectiv, în deplină conformitate cu realitatea, scrie tovarăşul Nicolae Ceauşescu, formulînd un principiu fundamental al istoriografiei moderne, ce exclude intervenţia oricăror influenţe de ordin afectiv sau amestecul unor interese ce ar deforma realitatea istorică. Redînd întregul proces istoric în toată complexitatea sa, uneori contradictorie, cercetătorul trebuie „să înfăţişeze faptele nu după dorinţele subiective ale oamenilor, nu după nevoi politice de moment, după criterii de conjunctură, ci aşa cum s-au petrecut ele, corespunzător adevărului vieţii" [6]. Această cerinţă teoretico-metodologică a rigurozităţii ştiinţifice este întărită de alta, de ordin etic: spiritul de dreptate şi de adevăr.

Redarea cu fidelitate a evenimentelor conferă veridicitate şi valoare actului de interpretare a trecutului. Tovarăşul Nicolae Ceauşescu surprinde în următoarea formulă lapidară şi profundă esenţa şi semnificaţia istoriografiei ştiinţifice: „Valoarea unei istorii cu adevărat ştiinţifice constă în înfăţişarea obiectivă a faptelor, în interpretarea lor justă, constituind astfel o oglindă a conştiinţei de sine a poporului, a claselor, înmănunchind experienţa de viaţă şi de luptă a maselor şi a conducătorilor" [7].

Activitatea amplă de reevaluare a moştenirii culturale, a tradiţiilor de gîndire înaintată, implică multiple momente şi operaţii de analiză şi interpretare, care trebuie să conducă la formularea unor judecăţi de valoare în legătură cu operele analizate, cu concepţiile unor personalităţi din trecut. Cercetătorul angajat într-o astfel de activitate găseşte numeroase indicaţii metodologice şi sugestii în opera secretarului general al partidului, cu privire la actul critic al valorizării.

Date fiind complexitatea şi caracterul adesea contradictoriu al procesului istoric obiectiv, aprecierea tradiţiilor culturii trebuie să rezulte dintr-o analiză riguroasă, condusă de discernămîntul critic, a concepţiilor şi curentelor de idei; o astfel de analiză, întemeiată pe principiile materialismului dialectic şi istoric, impune situarea personalităţilor şi curentelor în contextul intereselor de clasă din epoca respectivă, evidenţierea etapelor în evoluţia lor, semnalarea limitelor, evitarea exagerărilor de orice fel în formularea judecăţilor de valoare, relevă tovarăşul Nicolae Ceauşescu: „activitatea diferiţilor militanţi, personalităţi revoluţionare şi politice, poate fi prezentată în mod just numai în strînsă legătură cu clasa socială căreia îi aparţin. Numai astfel vom evita atît exagerarea meritelor unor militanţi, cît şi negarea contribuţiei lor la lupta pentru dezvoltarea socială" [8].

Principiul explicării deterministe, prin prisma condiţionării sociale a concepţiilor şi activităţii personalităţilor, trebuie corelat cu înţelegerea materialist-istorică a raportului clase sociale — mase — personalităţi istorice. Gînditorii, militanţii politici, oamenii de cultură — relevă secretarul general al partidului — au adus o contribuţie preţioasă la progresul societăţii, la patrimoniul cultural al poporului numai identificîndu-se cu idealurile maselor, cu interesele naţiunii, ridicîndu-se la nivelul înţelegerii cerinţelor obiective ale dezvoltării sociale, ale cunoaşterii ştiinţifice a legilor luptei de clasă.

[6] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 1, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 338.

[7] *Ibidem*.

[8] *Ibidem*, p. 337.

Din principiul condiționării social-istorice a concepțiilor și activității personalităților decurge necesitatea unei abordări istoriste a fenomenelor de cultură și a contribuțiilor aduse de aceste personalități în diferite etape ale vieții lor, ca și cerința unei tratări nuanțate a operelor și concepțiilor analizate, a aprecierii diferențiate a ideilor și tezelor promovate, în funcție de rolul și valoarea lor reală într-o epocă dată, independent de sinuozitățile ulterioare — care trebuie firește consemnate — ale unei vieți sau concepții. La aceasta se adaugă luarea în considerare a particularităților care țin de trăsăturile fiecărei personalități. Istoria este făurită de oameni cu calitățile și defectele lor, notează tovarășul Nicolae Ceaușescu; ei trebuie apreciați atît în ansamblul activității lor, cît și în fiecare etapă a vieții și concepției lor, desprinzîndu-se ceea ce a reprezentat o autentică valoare pentru timpul lor, sau pentru o perioadă, de momentele în care au fost eventual depășiți, în virtutea unor legi firești, de cursul evenimentelor istorice, de dezvoltarea culturală și ideologică.

Acordînd toată atenția tradițiilor progresiste ale poporului român, constituite de-a lungul milenarei sale existențe, preluînd din trecut tot ceea ce este bun și servește mersului înainte al societății, al culturii, trebuie să procedăm cu discernămînt, precizează tovarășul Nicolae Ceaușescu, formulînd *principiul cercetării critice* a moștenirii trecutului.

Valorificarea critică a moștenirii culturale presupune descifrarea atentă a elementelor de valoare, de progres și criticarea celor perimate din opera oricărei personalități, cu atît mai mult atunci cînd se pune problema valorificării operei și activității unor personalități marcate de evidente contradicții. În cadrul unei valorificări critic-dialectice nu se poate pune problema nici a unei preluări globale, nici a ignorării limitelor inerente oricărei concepții și activități umane. „Firește, — subliniază în acest sens secretarul general al partidului — chiar și în cazul unor personalități progresiste din trecut trebuie să acționăm cu discernămînt, să analizăm bine ce preluăm — pentru că nu putem să luăm totul în bloc. Să avem în vedere că aceste personalități au avut și limite — și nici nu se putea altfel — generate de dezvoltarea socială, de epoca în care au trăit, de nivelul de cultură ș.a.m.d. Trebuie să preluăm ce e valoros, progresist în activitatea acestor personalități, dar să avem și o atitudine critică față de ceea ce este greșit în creația lor" [9].

Referindu-se la opera lui Octavian Goga, tovarășul Nicolae Ceaușescu făcea o precizare cu valoare de principiu: „Înseamnă oare că, dacă preluăm ceea ce a fost bun, valoros în poeziile lui Goga, trebuie să uităm că acesta totuși, într-o serie de scrieri, în politică, s-a situat pe poziții reacționare, retrograde? Desigur că trebuie să criticăm această latură a activității sale". Pornind de la acest caz, secretarul general al partidului relevă necesitatea unei disocieri între aspectele politice și dimensiunile de alt ordin (culturale, estetice, filozofice) din activitatea unor personalități care au cunoscut evoluții contradictorii. Valorificarea operei acestora trebuie să aibă în vedere aspectele lor progresiste, înaintate, fără ca, în aprecierea de ansamblu, să fie ignorate celelalte aspecte. Totodată, partinitatea concepției materialist-dialectice și istorice impune să fie respinse cu fermitate laturile retrograde, reacționare ale concepției sau activității unei personalități. În astfel de situații, „Nu putem și nu trebuie

[9] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul desăvîrșirii construcției socialiste*, vol. 3, Edit. politică, București, 1969, p. 174.

să acceptăm nici un fel de concesie, sub nici o formă, față de confuzii sau concepții străine idealurilor noastre"[10].

Tovarășul Nicolae Ceaușescu a criticat cu fermitate, constant, ori de cîte ori au impus-o realitățile, slaba *combativitate* față de concepțiile și curentele de idei reacționare, față de teoriile idealiste, perimate, în vădită opoziție cu progresele cunoașterii, cerînd celor ce activează în domeniul științelor sociale să nu lase cale liberă concepțiilor retrograde.

Activitatea de valorificare a tradițiilor progresiste trebuie călăuzită în permanență de un *spirit militant*, *combativ*, revoluționar. În istorie au existat întotdeauna atît factori care au favorizat și accelerat dezvoltarea, cît și factori care au constituit o piedică în calea progresului. Cultivarea respectului și a dragostei față de tot ceea ce a fost bun în trecut nu ne poate face să uităm nici un moment „că în trecut au existat în țara noastră — și nici nu puteau să nu existe — și concepții retrograde, reacționare, care au servit claselor asupritoare. Față de toate acestea trebuie să luăm poziție hotărîtă"[11], precizează secretarul general al partidului. De aceea în opera sa este puternic subliniat *principiul partinității*, al combativității revoluționare, care impune respingerea influențelor ideologiei burgheze, a concepțiilor mistice, retrograde, a naționalismului și șovinismului burghez, a ideologiei reacționare: „Noi nu trebuie să uităm că a existat în România o îndelungată activitate fascistă, că legionarii — această bandă de asasini — au exercitat o influență nefastă, au promovat concepțiile lor retrograde, șovine și reacționare, dăunînd grav intereselor poporului nostru"[12].

Secretarul general al partidului cere militanților pe frontul ideologic să nu stea pasivi față de ideile retrograde și să exprime cu putere „poziția noastră ideologică, filozofia noastră, principiile noastre politice, estetice, etice". De asemenea, pornind de la teza că există tradiții și „tradiții", cere să se facă o delimitare fermă față de trecutul reprezentat de rămășițele vechii orînduiri — care trebuie combătute cu hotărîre — precizînd că în afară de acestea există un alt trecut: „este vorba în primul rînd de trecutul cu care ne mîndrim, de lupta pentru eliberare națională și socială, de tradițiile progresiste ale învățămîntului, științei și culturii poporului nostru — și vrem ca în activitatea noastră să ținem seama de acest trecut. Este vorba, de asemenea, de trecutul glorios al mișcării revoluționare și comuniste, de trecutul anilor construcției socialiste care a ridicat patria noastră la un înalt grad de dezvoltare în toate domeniile activității economico-sociale. Acest trecut glorios stă la baza dezvoltării viitoare a poporului nostru, în centrul politicii educative!"[13].

Concepția științifică a partidului nostru asupra trecutului exclude atît preluarea necritică a moștenirii culturale, cît și atitudinile dogmatice, de minimalizare sau de negare a legăturilor cu ceea ce a creat realmente valoros poporul nostru de-a lungul istoriei sale, cu valorile materiale și spirituale în care și-au găsit expresie capacitățile sale creatoare, definindu-i specificitatea distinctă în cadrul culturii și civilizației universale.

Printr-o selectare și interpretare justă a tezelor promovate de diferite concepții, științele sociale din țara noastră trebuie să ajute la cunoașterea strădaniilor poporului nostru pentru emancipare socială, la înțele-

[10] *Ibidem*, p. 173.
[11] *Ibidem*, p. 174.
[12] *Ibidem*.
[13] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 6, Edit. politică, București, 1972, p. 641.

Scanned with OKEN Scanner

gerea idealurilor şi aspiraţiilor sale, a ideilor şi principiilor noi, înaintate, a celor care au luptat pentru formarea şi dezvoltarea culturii româneşti. Cinstirea înaintaşilor, precizează tovarăşul Nicolae Ceauşescu, este un semn de civilizaţie şi cultură. Poporul român are un trecut glorios, care trebuie cunoscut şi cinstit: „Avem toate motivele să fim mîndri de trecutul de luptă şi muncă al poporului nostru, de ceea ce am realizat în anii socialismului; avem toate motivele să preţuim figurile luminoase progresiste ale poporului nostru, eroismul maselor largi populare, fără deosebire de naţionalitate, care prin lupta şi munca lor au realizat tot ce există astăzi în România" [14].

În lumina acestor principii privind valorificarea moştenirii culturale, tovarăşul Nicolae Ceauşescu a criticat cu deplin temei unele greşeli care s-au făcut în anumite etape ale procesului de reinterpretare a contribuţiilor aduse de poporul român la dezvoltarea ştiinţei şi culturii. Astfel, arată secretarul general al partidului, în unele perioade din trecut s-au manifestat fenomene de neglijare a tradiţiilor şi particularităţilor istorice şi naţionale ale culturii româneşti, nu s-a acordat atenţia cuvenită tezaurului de valori spirituale făurite şi lăsate moştenire de înaintaşi sau au fost preluate necritic aspecte şi teze greşite din activitatea unor forţe sociale şi politice.

Criticînd atît tendinţa de subapreciere a unor valori ale trecutului, cît şi preluarea unor teze greşite, secretarul general al partidului insistă asupra principiului valorificării critice a moştenirii lăsate de înaintaşi, cerînd o grijă deosebită pentru preluarea a tot ceea ce a fost progresist în trecut, pentru dezvoltarea acestui tezaur cultural şi ştiinţific, îmbogăţirea lui, în condiţiile orînduirii noastre socialiste, opera şi gîndirea tovarăşului Nicolae Ceauşescu constituind un prim şi strălucit exemplu de dezvoltare creatoare a tradiţiilor înaintate din ştiinţa şi cultura românească şi universală.

Militînd pentru o atitudine creatoare faţă de tezaurul de cunoştinţe şi idei moştenit de la predecesori, secretarul general al partidului nostru a subliniat deseori că filozofia marxistă însăşi s-a dezvoltat mereu în confruntări cu celelalte curente de idei din lume, însuşindu-şi tot ceea ce a creat mai valoros gîndirea umană de-a lungul istoriei. Urmînd exemplul înaintaşilor, trebuie să împrospătăm neîncetat concepţia noastră despre lume, spre a găsi răspunsuri la realitatea vie de azi. Înnoirea continuă a filozofiei clasei muncitoare din izvorul gîndirii şi cunoaşterii universale constituie o lege a dezvoltării ei; numai însuşirea creatoare a filozofiei marxiste, aplicarea ei la condiţiile concrete ale ţării noastre, în funcţie de *particularităţile istorice, sociale şi naţionale*, pot asigura mersul înainte al societăţii, corespunzător intereselor vitale ale întregului nostru popor.

În opera tovarăşului Nicolae Ceauşescu, cercetătorii gîndirii filozofice şi social-politice româneşti găsesc referiri directe la momente şi personalităţi importante ale acesteia, aprecieri şi caracterizări profunde asupra activităţii şi gîndirii lui Dimitrie Cantemir, Miron Costin, Gheorghe Şincai, Ion Budai-Deleanu, Teodor Diamant, Gheorghe Lazăr, Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, Simion Bărnuţiu, George Bariţiu, Cezar Bolliac, János Bolyai, Stefan Ludwig Roth, Ion Ghica, Titu Maiorescu, Vasile Conta, A. D. Xenopol, Ioan Nădejde, C. Dobrogeanu-Gherea, Panait Muşoiu, Nicolae Iorga, Mihai Ralea, Lucreţiu Pătrăşcanu ş.a.

[14] *Ibidem*, p. 642.

Scanned with OKEN Scanner

Mulţi dintre intelectualii de vază ai ţări noastre s-au alăturat mişcărilor progresiste şi revoluţionare, au îmbrăţişat ideile sociale înaintate ale vremii lor, subliniază tovarăşul Nicolae Ceauşescu. „Contactul cu filozofia materialist-dialectică — concepţia despre lume a proletariatului — avut încă din secolul trecut prin intermediul mişcării socialiste din România şi al primei Internaţionale Comuniste, a făcut ca numeroşi intelectuali să se situeze în creaţia lor pe poziţii avansate, să devină deschizători de drumuri noi, punînd un fundament sănătos ştiinţei şi culturii româneşti (...). Noi aducem azi un fierbinte omagiu tuturor celor care, de-a lungul vremii, închinîndu-şi energia, talentul şi puterea creatoare patriei, viitorului naţiunii noastre, au ridicat, prin munca lor asiduă şi entuziastă, edificiul trainic al culturii poporului român" [15].

Încă de la începuturile ei, gîndirea românească s-a situat într-un orizont progresist, fiind purtătoarea tendinţelor înnoitoare ale societăţii, aducîndu-şi prin aceasta o contribuţie de o deosebită valoare la marile transformări sociale şi mutaţii spirituale din istoria poporului român. Încă din epoca veche a culturii româneşti, s-a afirmat o tendinţă raţionalistă şi umanistă în cadrul unei viziuni laice asupra lumii, tendinţă ce s-a amplificat treptat, pe măsura progreselor cunoaşterii şi a dezvoltării vieţii sociale, favorizînd mai tîrziu apariţia unor concepţii ştiinţifice materialiste despre lume, a unor sisteme filozofice complexe, a unor idei revoluţionare, a unor teorii originale.

Aprecierile tovarăşului Nicolae Ceauşescu privind cinstirea intelectualilor de vază ai ţării constituie un exemplu elocvent de preţuire a înaintaşilor care şi-au închinat viaţa idealurilor de propăşire a patriei noastre, o pildă de mîndrie patriotică pentru marile valori ale ştiinţei şi culturii noastre naţionale, precum şi o contribuţie de seamă la definirea fizionomiei distincte a poporului român, care în decursul milenarei sale istorii s-a manifestat ca un important factor de progres şi civilizaţie în această parte a Europei.

[15] Nicolae Ceauşescu, *România pe drumul desăvîrşirii construcţiei socialiste*, vol. 2, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

PREMISE ISTORICE

Scanned with OKEN Scanner

1. PROBLEMA ÎNCEPUTULUI FILOZOFIEI ROMÂNEŞTI

Una din problemele aflate în centrul dezbaterilor de specialitate din ultimii ani, căreia trebuie să i se dea un răspuns într-o lucrare de istorie a filozofiei româneşti, se referă chiar la momentul istoric în care am putea situa începutul acesteia: cînd putem vorbi anume de o filozofie românească, o filozofie care să caracterizeze spiritualitatea poporului român, să-i definească fizionomia specifică?

Desigur, întrucît poporul român a rezultat din simbioza daco-romană, prima concluzie ce s-ar impune din această teză, susţinută de istorici şi consemnată şi de documentele partidului nostru [1], ar fi că momentul de început al civilizaţiei româneşti în genere nu poate fi situat mai devreme de perioada în care s-a produs etnogeneza românilor, cristalizîndu-se noul popor.

Este însă de necontestat că istoria României nu începe odată cu perioada etnogenezei româneşti, ci cu multe milenii înainte. O distincţie se impune însă, şi nu vom întîrzia să o facem, între istoria unei ţări, a unui teritoriu — cum este în cazul de faţă cel locuit de români — şi istoria unui popor: cea dintîi începe cu primele dovezi de civilizaţie umană descoperite pe teritoriul dat, cea din urmă — cu epoca constituirii poporului respectiv, înregistrat ca atare, ca etnie deosebită de celelalte din jur, fără a omite însă, în acest ultim caz, caracterizarea elementelor fundamentale din care a rezultat noua sinteză istorică.

Transpunînd această distincţie în termenii problemei de care ne ocupăm, putem spune că o istorie a filozofiei din România va trebui să includă în mod obligatoriu toate manifestările filozofice înregistrate în cadrul civilizaţiilor ce s-au succedat pe teritoriul ţării noastre, pe cînd o istorie a filozofiei româneşti ar urma să aibă ca obiect de studiu concepţiile filozofice aparţinînd reprezentanţilor poporului român (evident, după constituirea sa ca popor), fără a omite însă manifestările de factură sapienţială şi ideile filozofice ce au premers începutului filozofiei româneşti, manifestări şi idei ce nu se putea să nu fi exercitat anumite influenţe (mergînd pe filiera firească a oricărei evoluţii) asupra spiritualităţii noului popor.

În plus, cînd este vorba de apariţia filozofiei, ca formă distinctă a conştiinţei sociale, desprinsă deci din sincretismul cultural, ce caracterizează fazele de început ale oricărei civilizaţii, trebuie să ţinem seama de o serie de adevăruri teoretico-metodologice impuse de ştiinţa şi filozofia modernă. Apariţia filozofiei ca formă relativ autonomă a conştiin-

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în ţara noastră, la problemele teoretice, ideologice şi activitatea politică, educativă a partidului, în România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Edit. politică, Bucureşti, 1983, p. 11.

ței sociale este cerută de un anumit grad de dezvoltare economico-socială și culturală a societății respective. Ea presupune o dezvoltare a vieții sociale pînă la gradul în care să se fi ajuns la o stratificare socială ce permite reprezentanților clasei dominante să dispună de mijloacele și de timpul liber necesare lărgirii orizontului de cunoaștere, sistematizării cunoștințelor acumulate, ajungînd pînă la treapta cea mai înaltă de generalizare, reprezentată de filozofie. Alături de o viață economico-socială mai dezvoltată și de un anume grad de organizare socială — determinate în esență de apariția plusprodusului — mai este nevoie de existența unor raporturi interumane evoluate, transpuse în norme politico-juridice și morale, consfințite în legi și în norme etc., cu alte cuvinte, de o suprastructură politică, juridică, morală, artistică, religioasă, toate generînd o problematică ce alimentează în chip necesar și condiționează reflecția filozofică, întrebările asupra sensului existenței, sensului vieții, asupra posibilității cunoașterii esenței realității etc., permițînd totodată și răspunsuri adecvate.

Evident, aceste condiții nu se creează dintr-o dată și istoria gîndirii filozofice va trebui să înregistreze *toate etapele parcurse de un popor spre a ajunge la elaborarea unor concepții filozofice originale.*

Cînd au fost întrunite asemenea condiții în istoria poporului român, condiții care să determine apariția filozofiei românești? Care au fost momentele parcurse pentru a se ajunge la o filozofie românească?

După cum am menționat, despre o filozofie românească vom putea vorbi abia după formarea poporului român, și anume atunci cînd condițiile economico-sociale o vor impune cu necesitate. Principiul istorismului ne obligă însă să urmărim mai întîi *etapele premergătoare*, *premisele istorice* care au favorizat, treptat (în cursul unei perioade îndelungate în cazul nostru, datorită unor condiții istorice vitrege), constituirea poporului român și inceputul filozofiei sale.

În ce epocă se poate vorbi — mai întîi — despre prezența fenomenului filozofic la strămoșii noștri din spațiul carpato-danubiano-pontic, cînd au fost create condițiile menționate care să favorizeze preocupările filozofice?

Izvoarele antice atestă că pe lîngă o cultură populară de tip sapiențial, geto-dacii aveau cunoștințe de logică, etică, iar unii autori l-au numit pe Zalmoxis (ori Zamolxis) filozof, considerîndu-l discipol al lui Pitagora sau chiar predecesor al acestuia; Platon îl citează (în dialogul *Charmide*) pentru concepția sa asupra vindecării bolilor, care cerea să privim organismul în întregul lui, „să dăm îngrijire trupului dimpreună cu sufletul" (concepție ce nu pare a fi altceva, după cum rezultă din diferite interpretări și confruntări de texte, decît doctrina lui Hipocrate altoită pe platonism).

Pitagora — cum se știe — a trăit în secolul al VI-lea înaintea erei noastre, iar despre zeul-filozof Zalmoxis se afirmă că i-a fost contemporan sau chiar l-a precedat. Dacă vom căuta răspuns la întrebarea în ce măsură condițiile sociale (organizarea tribală) și istorice din Dacia secolelor VII — VI î.e.n. — cînd erau mult mai puțin prielnice decît peste o jumătate de mileniu, în vremea lui Burebista — ar fi putut genera o filozofie originală, am ajunge la concluzia că termenul de filozof, în sensul de înțelept, asociat zeului suprem, este mai curînd un atribut ce se conferă unei astfel de zeități (considerată, ca și în alte cazuri, un erou civilizator), fără

a trebui să luăm *tale quale* asemenea expresii. Herodot însuşi nu era sigur de existenţa reală a acestuia [2]; rămîne de reconstituit şi cercetat doctrina ce-i era atribuită, care susţine unele principii de mare valoare şi actualitate chiar, conţinutul ei autentic, originalitatea ei, precum şi eventuala înrudire cu alte doctrine orientale etc.

Fără îndoială, în perioada de maximă înflorire a civilizaţiei lor, geto-dacii aveau cunoştinţe de filozofie (de logică, de etică) — după cum o atestă numeroase izvoare antice — , se conduceau, în anumite perioade, după norme morale care au stîrnit admiraţia unor contemporani, dar concluziile privitoare la filozofia strămoşilor noştri, trase pe baza mărturiilor istorice şi a cercetării şi interpretării condiţiilor lor de viaţă, se opresc deocamdată aici, în lipsa altor fapte.

Condiţii economico-sociale şi culturale propice culturii filozofice au fost întrunite, pe teritoriul ţării noastre, în cetăţile greceşti de pe malul dobrogean al Pontului Euxin (în special Tomis şi Callatis), cu cîteva secole înainte de era noastră, cu precizarea că ele au favorizat apariţia unor personalităţi cu o bogată cultură filozofică, cu preocupări filozofice, autori ai unor lucrări, după cum o atestă textele păstrate, deşi nu au fost creatori de concepţii sau sisteme filozofice.

În coloniile greceşti din Dobrogea (înfiinţate începînd din secolul al VII-lea î.e.n.) [3] s-a dezvoltat o cultură superioară, caracteristică în genere vieţii urbane greceşti, care a permis afirmarea unor oameni de litere, biografi, gramatici, istorici, geografi, iar mai tîrziu, după cucerirea romană, a unor teologi, cu vastă cultură filozofică.

Astfel, în secolul al III-lea î.e.n., Satyros din Callatis, numit şi peripateticul, este, între altele, autorul unor biografii de filozofi cunoscuţi (Pitagora, Empedocle, Socrate, Platon etc.), din care s-au păstrat fragmente reproduse de Diogenes Laertios în *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor* [4]. De asemenea, în secolul al II-lea î.e.n., Heraclid din Callatis este semnalat ca autor al lucrării *Raţionamentul lembeutic*, iar Istros ca autorul unei lucrări intitulate *Despre tragedie*.

Cît îi priveşte pe geto-daci, care locuiau teritoriul ţării noastre, fiind „împărţiţi într-un mare număr de triburi” [5], momentele culminante ale civilizaţiei strămoşilor noştri direcţi au fost atinse în perioadele lui Burebista (sec. I î.e.n.) şi Decebal (sec. I e.n.) : în jurul anului 300 î.e.n. se semnalează existenţa unor uniuni de triburi geto-dace — acestea erau conduse de un şef militar [6] (numit şi rege), care împărţea puterea cu căpetenia religioasă — , în sec. I î.e.n. se constituie primul stat dac centralizat.

Izvoarele istorice atestă că societatea lor cunoscuse un început de diferenţiere socială : aristocraţia gentilică, nobilii (*tarabostes* sau *pileati*) şi oamenii de rînd (*comati*) formau două categorii sociale distincte. Scla-

[2] „În privinţa lui Zalmoxis şi a locuinţei sale subpămîntene nici eu nu resping cele spuse, dar nici nu le dau crezare prea mult ; mi se pare însă că el a trăit cu mulţi ani înainte de Pitagora. Fie Zamolxis om ori divinitate de-a băştinaşilor ...” (*Izvoare privind istoria României*, vol. I, p. 49 — 51).

[3] Cf. Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *Istoria românilor*, vol. I, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 34.

[4] Diogenes Laertios, *Despre vieţile şi doctrinele filozofilor*, Edit. Academiei, 1963, II, 12, 26 ; III, 9 ; VI, 21 ; VIII, 40, 53, 58 ; IX, 26.

[5] Constantin C. Giurescu, Dinu C. Giurescu, *op. cit.*, p. 29.

[6] Cf. *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1980, p. 51 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

via, deși se înregistrează și la ei, nu devenise încă o instituție socială generalizată.

Geto-dacii aveau apreciabile cunoștințe de medicină, botanică, astronomie, filozofie. Se mai atestă începutul folosirii scrierii grecești, mai tîrziu latine, fără a se fi constatat utilizarea unei scrieri proprii. S-a semnalat și existența așa-numiților „polistai" care duceau o viață de meditație și cumpătare și transmiteau învățăturile zeului lor suprem — Zalmoxis [7]. Din timpul lui Burebista datează cunoscutul episod, care echivalează după unele izvoare cu o adevărată reformă socială și morală, soldată cu însănătoșirea moravurilor locuitorilor pînă la acțiunea semnificativă a distrugerii — se pare totuși parțiale — a viilor. În acest episod un rol important i se atribuie marelui preot (sau „vrăjitor" după unele texte) Deceneu.

Într-o lucrare de istorie a filozofiei românești se impune să fie analizate concepția despre viață a strămoșilor noștri, preocupările lor de cultivare a filozofiei, întrucît acestea pot constitui premise necesare în înțelegerea spiritualității poporului român.

Un alt moment ce trebuie menționat printre premisele istorice care au influențat treptat formarea spiritualității românești este legat de epoca daco-romană, după cucerirea Daciei de către romani, cînd putem vorbi de strămoșii noștri aflați într-o nouă fază de dezvoltare socială.

Tradițiile filozofiei antice grecești se regăsesc în cetățile pontice și după cucerirea romană, cînd episcopii din Tomis apelează, în disputele lor teologice, la concepte și argumente filozofice, în scrieri redactate în secolul al IV-lea în limba greacă, iar în secolele V — VI în limba latină: **Brettanion** sau **Vetranion, Teotim (Theotimos)** „scitul" sau „filozoful" **Ioan de Tomis, Ioan Maxentiu, Leontiu, Ioan Cassian, Dionisie Exiguul** — „cel Mic" — , întemeietorul cronologiei creștine etc. [8].

Rămasă în stăpînirea romană și după retragerea aureliană, Dobrogea este un centru important de cultură teologică superioară, de fapt teologico-filozofică, așa cum atestă numeroase scrieri, mare parte din ele în limba latină, limba vorbită de populația din împrejurimi și în același timp limba oficială a Imperiului roman de răsărit, pînă în secolul al VII-lea.

Cînd bizantinii sînt siliți să se retragă din Dobrogea, la începutul secolului al VII-lea, nemaiputîndu-se opune valurilor migratoare, are loc un proces de ruralizare, caracteristic unor mari întinderi din Europa. Forma specifică de organizare a poporului român, care începuse să se cristalizeze, o constituie obștile țărănești ce alcătuiesc cunoscutele „romanii", puternice uniuni de obști, adevărate „republici" — cum le consideră mai tîrziu Cantemir — ce vor sta la baza primelor formațiuni statale românești în secolele următoare.

O originală cultură tradițională de tip popular se dezvoltă în cadrul vieții rurale, timp de secole, înglobînd într-o manieră specifică (ce reflectă profilul noului popor în curs de afirmare) credințe și obiceiuri geto-

[7] Cf. *Izvoare privind istoria României*, vol. I, Edit. Academiei, București, 1964; Ștefan Pascu, Liviu Maior, *Culegere de texte pentru istoria României*, vol. I, Edit. didactică și pedagogică, București, 1977, p. 7 — 28; Dinu C. Giurescu, *Istoria ilustrată a românilor*, Edit. sport-turism, București, 1981, p. 41 — 49.

[8] Principalele surse referitoare la această perioadă (Sozomenos, *Istoria bisericii* ș.a.) sînt reproduse în *Izvoarele istoriei României*, vol. II, Edit. Academiei, București, 1970; cf. și Radu Vulpe și I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, Edit. Academiei, București, 1968; *Inscripții grecești și latine din sec. IV — XIII descoperite în România*. Culese, traduse în românește, însoțite de indici și comentate de Emilian Popescu, Edit. Academiei, București, 1976.

Scanned with OKEN Scanner

dace cu altele de factură orientală sau specific romane într-o nouă sinteză spirituală, reprezentată de creştinismul popular şi concretizată — între altele — în numeroase creaţii culturale cu caracter sincretic: legende, balade, povestiri, proverbe etc., ce ne permit să descifrăm o viziune proprie asupra lumii şi vieţii. Este, evident, o viziune de tip popular-tradiţional, care deşi nu are un statut filozofic propriu-zis, merită a fi cercetată, întrucît reprezintă şi ea una din etapele istorice ale constituirii filozofiei româneşti.

Prezenţa unor texte filozofice pe teritoriul ţării noastre este asociată la începutul feudalismului cu apariţia mănăstirilor, create de misionarii trimişi de Constantinopol (spre a controla o zonă cît mai mare din teritoriul ce-i aparţinuse odinioară) sau de papalitate, în dorinţa de a extinde sfera de influenţă a catolicismului.

Pe măsură ce iau fiinţă primele mănăstiri — principalele centre de cultură în perioada feudalismului — apar şi şcoli în limba latină sau slavonă, se înfiinţează episcopate: în secolul al XI-lea la Cenad, în judeţul Timiş (mănăstire şi şcoală), la Oradea şi Alba Iulia (episcopate), în secolul al XII-lea, la Igriş (mănăstire) în apropiere de Cenad, în biblioteca acesteia figurînd, alături de scrierile religioase, şi lucrări de filozofie ale lui Seneca şi Cicero, provenind din donaţia unei abaţii din Franţa (Pontigny) [9]. Mănăstirile se înmulţesc în secolele următoare, odată cu bisericile ortodoxe sau catolice, fapt care-l determină pe papa Grigorie al IX-lea să se plîngă în 1234 regelui Bela al IV-lea de vlahii de pe teritoriul episcopiei catolice a cumanilor din Transilvania ce ascultă de episcopi care ţin ritul grecilor.

În secolul al XIV-lea istoria socială şi culturală a ţării noastre intră într-o nouă etapă, odată cu formarea statelor independente româneşti Ţara Românească şi Moldova, ca şi a voievodatului autonom al Transilvaniei, cu crearea unei suprastructuri ideologice corespunzătoare: mitropoliile (1359 în Ţara Românească, 1387 în Moldova), marile mănăstiri, care sînt şi lăcaşuri de cultură, predominant religioasă. Această etapă corespunde unei noi faze economico-sociale, aceea a feudalismului dezvoltat, ajuns la deplină maturizare. Aparţinînd romanităţii orientale, ţările române menţin legături puternice cu Imperiul bizantin — politice şi mai ales ecleziastice, culturale —, mitropoliile din ţările române fiind dependente de Patriarhia de la Constantinopol. Drept urmare, cultura medievală românească de tip cărturăresc se dezvoltă sub influenţa celei bizantine, la care are acces direct sau prin filiera slavonă (limba slavonă fiind şi ea admisă ca limbă de cult de Patriarhia de la Constantinopol, care încuraja misionarismul slavon în scopul contracarării tendinţelor de penetraţie ale catolicismului). De reţinut este faptul că, printre manuscrisele bizantino-slavone care se întîlnesc în ţările române se află, alături de scrierile de cult, numeroase lucrări cu conţinut teologico-filozofic, precum şi manuscrise cu conţinut filozofic: fragmente din opera lui Aristotel [10], un mic tratat de logică, lucrări care conţin definiţii ale filozofiei

[9] Cf. Radu Constantinescu şi E. Lazea, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, în „Studii", 1969, nr. 6, p. 1145 — 1153.

[10] Cf. Petre Lucaciu, *Începuturi ale logicii româneşti*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970; Petru Vaida, *Tradiţia bizantină şi începuturile filozofiei în cultura română*, în lucrarea *Istoria filozofiei româneşti*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972. A se vedea şi paragrafele şi capitolele următoare din volumul de faţă, referitoare la această perioadă.

Scanned with OKEN Scanner

(cum este *Viața lui Constantin Chiril Filozoful)*. Pe fondul acestei bogate literaturi care circulă în țările române, în condițiile întăririi statelor feudale românești, ale creșterii rolului lor în rezistența antiotomană (inclusiv în plan cultural), apare în secolul al XVI-lea scrierea *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, monument al culturii noastre vechi, expresie a unei concepții etice și politice originale, ce oglindește specificul momentului istoric, social-politic și cultural în care se aflau țările române și, ca atare, poate fi considerată a constitui începutul gîndirii filozofice românești. În secolul următor, apar, odată cu Dimitrie Cantemir, importante scrieri de filozofie ce marchează o etapă distinctă în istoria filozofiei românești, în care este vorba de filozofia propriu-zisă, ca formă a conștiinței sociale, cu funcții bine definite.

O lucrare de istorie a filozofiei reflectă, în mod firesc, *stadiul cercetărilor* din acest domeniu, astfel că o lucrare de istorie a filozofiei românești, scrisă astăzi, va include toate aceste etape, premise istorice, care au contribuit — direct sau indirect — la cristalizarea filozofiei românești.

Problema etapelor de început ale filozofiei românești nu este numai una de ordin teoretic, ci și o chestiune metodologică de ordin practic, actual, pentru cercetătorii istoriei filozofiei românești; de felul în care este soluționată ea depind ponderea, modul de tratare și aprecierea etapelor premergătoare constituirii poporului român. Autorii prezentei lucrări le consideră premise istorice sau etape premergătoare ale filozofiei românești, tratîndu-le ca atare și analizînd rolul îndeplinit de ele în constituirea și dezvoltarea spiritualității românești.

Scanned with OKEN Scanner

2. CONCEPŢIA DESPRE VIAŢĂ A GETO-DACILOR

Epoca de formare şi dezvoltare a culturii materiale şi spirituale geto-dace este situată, sub raportul descoperirilor şi argumentelor arheologice, între a doua jumătate a secolului al IV-lea î.e.n. şi sfîrşitul secolului al II-lea î.e.n., cînd intră în perioada ei clasică, de maximă înflorire [1]. Cercetătorii formelor de organizare social-politică-juridică merg însă către secolul VI î.e.n., apelînd la argumentele scrise ale „părintelui istoriei" Herodot, care vorbeşte despre prezenţa unei aristocraţii geto-dace, semn că o anumită stratificare socială exista deja. Geto-dacii se aflau atunci în faza descompunerii orînduirii comunei primitive, societatea lor cunoscînd o dezvoltare mai accentuată spre sfîrşitul primului mileniu î.e.n. „Dezvoltarea deosebită pe care o cunoaşte ... societatea daco-getică, în mersul ei ascendent spre civilizaţie se datorează, după cum este bine ştiut, trecerii de la civilizaţia caracteristică primei vîrste a fierului (Hallstatt) la epoca Latène (cea de-a doua vîrstă a fierului) şi, mai cu seamă, generalizării acesteia" [2]. Geograful Strabon consemna existenţa încă din vremea legendarului Zalmoxis, a deosebirii dintre *hegemones* (căpetenii) şi *ethnos* (poporul de rînd) la geto-daci [3]. În privinţa aceasta, este cert că vor apărea mereu elemente noi, fundamental rămînînd faptul că „în momentul apariţiei lor pe scena istoriei scrise, geţii se prezentau grecilor ca străvechi autohtoni ai acestui pămînt" [4] şi, totodată, „cei mai viteji şi mai drepţi dintre traci" (Herodot), judecată de valoare care are o multiplă semnificaţie: politică, etico-juridică, religioasă.

Atunci cînd *modul de a fi, de a exista istoric, de a simţi şi gîndi* al unei populaţii străvechi impresionează minţile cele mai luminate ale scrisului istoric grec şi latin, pe parcursul a peste douăsprezece veacuri, de la Hecateu (sec. VI î.e.n.) şi pînă la Jordanes (sec. VI e.n.) sau mai departe, este o dovadă că nu doar bogăţiile şi nivelul unei vieţi economice, determinate de utilizarea crescîndă a fierului şi de cultivarea griului şi secarei, aveau darul de a fi apreciate pozitiv de către aproape toţi istoricii acestor timpuri străvechi, ci mai ales chipul aparte de a vieţui, organizarea socială, obiceiurile şi credinţele care îi făceau să fie, în ochii vecinilor, „cei mai pregătiţi pentru moarte" (Pomponius Mela).

Odată cu destrămarea comunităţii gentilice, geto-dacii ajung la închegarea unor *uniuni* politice conduse de cîte un „rege". O astfel de organizare politică a fost „regatul" lui Dromihete, în jurul anului 300 î.e.n. Mai sînt amintiţi Zalmodegikos, Rhemaxos etc. Momentul cel mai important îl reprezintă constituirea primului stat centralizat şi indepen-

[1] I. H. Crişan, *Burebista şi epoca sa*, Edit. enciclopedică română, Bucureşti, 1975, p. 25.
[2] *Ibidem*, p. 11.
[3] *Istoria dreptului românesc*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1980, p. 32.
[4] H. Daicoviciu, *Dacii*, Edit. enciclopedică română, Bucureşti, 1972, p. 21.

Scanned with OKEN Scanner

dent sub conducerea lui Burebista (82—44 î.e.n.). Marea putere politică a lui Burebista a sintetizat întreaga experienţă istorică a înaintaşilor săi, dar, în primul rînd, a reuşit să înfăptuiască o piaţă „unică" în care utiliza o monedă unică de emisiune proprie, copie a denarului roman. „Odată în posesia acestei monede universale, Burebista a ştiut să lege economia Daciei de aceea a statului roman şi să dea astfel un nou impuls dezvoltării economice şi sociale a societăţii de pe cele două versanturi ale Carpaţilor"[5].

Creşterea numărului aşezărilor de tip urban a însoţit creşterea numerică a populaţiei, iar ca urmare a dezvoltării forţelor de producţie, s-a produs diversificarea structurală a societăţii. **Dio Chrisostomul** (sec. I e.n.) susţine în lucrarea *Getica* (lucrare pierdută, dar amintită de Jordanes) că „cei mai aleşi *(generosi)*" dintre geţi au fost numiţi mai întîi *tarabostes (Zarabos tereos)*, apoi pileaţi *(pileatos)*; dintre aceştia se alegeau regii şi preoţii. De asemenea, **Dio Cassius** în *Istoria romană* îi numea tot pileaţi, iar istoricul got **Jordanes** relevă, în lucrarea *Getica*, că „Deceneu a ales dintre ei [daci] pe bărbaţii cei mai nobili *(nobilissimos uiros)* şi mai înţelepţi pe care i-a învăţat tainele zeilor, i-a povăţuit să venereze anumite zeităţi şi anumite sanctuare şi le-a dat numele de pileaţi *(nomen pileatorum)*, deoarece, după cum presupun, aveau capetele acoperite cu o tiară, pe care cu alt nume o numeau *pileus*"[6].

O categorie socială inferioară, neomogenă, dar foarte dinamică la daci a fost aceea a *comaţilor* sau *capillati*, adică a acelora care nu aveau dreptul de a purta „căciulă", tiară. Unii au înţeles prin aceştia un fel de plebe, asemănătoare celei romane, alţii au crezut a identifica în ea o adevărată clasă cavalerească (I. H. Crişan). Important rămîne faptul că în societatea geto-dacă sclavajul nu s-a practicat în forma lui clasică, prizonierii de război fiind ţinuţi la un loc, deci fără a fi împrăştiaţi la diferite familii aristocratice [7]. Poporul de rînd forma marea majoritate a celor care suportau greutăţile producţiei materiale.

Strabon (64—21 î.e.n.) vorbeşte în *Geografia* despre „marea stăpînire" a regelui Burebista, „cel dintîi şi cel mai mare rege din Tracia" — cum este numit în inscripţia de la Dionisopolis [8]. Consolidarea puterii de stat a fost ajutată, la geto-daci, de puternica intervenţie a factorului religios. După cum arată unele izvoare **Criton** în *Getica* sa observa că regii geţilor prin „amăgire şi magie au impus acestora buna înţelegere între ei şi dobîndesc lucruri mari", ceea ce conduce la ideea că în formarea statului dac, factorul ideologic a avut o înrîurire considerabilă [9].

Pentru străvechea civilizaţie geto-dacă, la fel ca la alte popoare, un sincretism original — deopotrivă sacru şi profan — a reprezentat soluţia de vieţuire, de cunoaştere şi de exprimare estetică. Ceea ce a fost remarcat de la început , ca o dimensiune caracteristică a spiritualităţii geto-dace, a fost modul cu totul specific de a contura *înţelepciunea*, în demnitatea supremă, simultană, de *credinţă religioasă* şi de *sapientia*. Ideea centrală a acestei *credinţe-sapientia* a rămas, pentru toată lumea interpreţilor, *ideea de nemurire*, iar numele unic de care ea se leagă este acela de *Zalmoxis*

[5] *Istoria dreptului românesc*, vol. I, p. 66.
[6] Cf. *Ibidem*, p. 68 — 69.
[7] Cf. H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 159.
[8] I. H. Crişan, *op. cit.*, p. 68 — 110.
[9] *Istoria dreptului românesc*, vol. I, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

sau Gebeleizis (acest al doilea cognomen nu mai apare la nici unul dintre urmaşii primului dintre istorici la care găsim vestea, Herodot).

Cultura spirituală a daco-geţilor comportă cîteva elemente de o particularitate care a dat de gîndit cercetătorilor. S-a deschis, astfel o opoziţie în interpretarea caracterului acesteia formulată în termeni prea categorici : *monoteism (henoteism) sau politeism?*

Înclinăm să dăm dreptate punctului de vedere care merge către susţinerea unei viziuni henoteiste — admiterea unui zeu suprem, fără a exclude existenţa altor divinităţi — , cum a considerat marele istoric Vasile Pârvan [10].

Herodot din Halicarnas (sec. VII î.e.n.) este cel dintîi la care găsim referiri exacte. În cartea a IV-a a *Istoriilor* sale, la capitolele 93, 94, 95 şi 96, el scrie : „Înainte de a sosi la Istru, primul popor pe care îl supuse Darius au fost *geţii care se cred că sînt nemuritori* ... Iată în *ce chip* se socoteau ei nemuritori. *Ei cred că nu mor, ci că cel ce-şi dă sfîrşitul se duce la Zeul Zalmoxis*; unii dintre dînşii cred că acesta este Gebeleizis. *Tot la cinci ani*, ei trimit la el ca sol pe unul dintr-înşii, tras la sorţi, şi-l însărcinează cu cîte le cere fiecare. *Iată cum îl trimit* : cîţiva dintre ei se aşează în rînd, ţinînd cîte trei suliţi în mînă, iar alţii, apucînd de mîini şi de picioare pe cel hotărît să fie trimis la Zalmoxis îl aruncă în sus, pe vîrful suliţelor; *dacă el e străpuns şi moare*, ei cred că zeul le este prielnic; *dacă nu moare, îl huiduiesc* şi-l dojenesc ca pe un netrebnic şi păcătos şi după aceasta trimit pe altul, căruia îi dau aceeaşi însărcinare cît e încă în viaţă. *Toţi aceşti traci cînd tună şi fulgeră trag cu săgeţi în sus, căci ei cred că (cel care tună şi fulgeră) nu e alt zeu decît al lor* (subl. ns. — *T.G.*).

După cîte *am aflat de la grecii* care locuiesc la Helespont şi la Pont, acest Zalmoxis, *fiind un om*, a servit la Samos ca sclav; *a fost chiar rob al lui Pitagora* ...; în urmă însă, cîştigîndu-şi libertatea, se spune că şi-a strîns o mare avere şi, îmbogăţindu-se, s-a întors în ţara lui. Dar fiindcă tracii duceau o viaţă mizerabilă şi erau ignoranţi, acest Zalmoxis *crescut în obiceiurile ioniene* şi avînd o învăţătură mai solidă decît aceea a tracilor, deoarece fusese în contact cu grecii, şi încă cu unul dintre cei mai însemnaţi filozofi eleni, cu Pitagora, *a pus să i se zidească o sală* pentru primirea şi ospătarea celor mai de frunte concetăţeni ai săi, *unde să-i înveţe că nici el, nici oaspeţii săi şi nici cei care se vor naşte vreodată dintr-înşii nu vor pieri, ci vor merge într-un loc unde vor vieţui veşnic, bucurîndu-se de toate cele bune.* Pe cînd ei făceau toate cîte le-am spus şi vorbeau astfel, el îşi săpă o *locuinţă subterană*. Şi îndată ce-şi termină această locuinţă *se făcu nevăzut* pentru traci. Coborîndu-se in locuinţa subterană, *rămase acolo timp de trei ani.* Tracii îl regretară şi îl jeliră ca pe un mort. În *al patrulea an însă el se arătă*, astfel că ei *văzură adeverindu-se* toate cele spuse de Zalmoxis. *Aceasta spun grecii că le-a făcut el* (subl. ns. — *T.G.*). Cît despre mine, această poveste a lui Zalmoxis şi locuinţa sa subpămînteană, nici nu le pun la îndoială, nici nu le cred pe de-a-ntregul. *Părerea mea este că acest Zalmoxis a trăit mulţi ani înaintea lui Pitagora* (subl. ns. — *T.G.*). Dar destul e atît cît am spus, fie că a existat un om cu numele Zalmoxis, fie că va fi fost o *divinitate băştinaşă a geţilor* (subl. ns. — *T.G.*)"[11].

Reţinem din Herodot cîteva idei care ni se par de o importanţă excepţională, tocmai pentru că sînt susţinute de un grec : 1. noutatea frapantă

[10] Vasile Pârvan, *Getica. O protoistorie a Daciei*, Bucureşti, 1926, p. 151.
[11] Herodot, IV, 93 — 96. Cf. H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 267 — 268.

Scanned with OKEN Scanner

pentru greci a *ideii nemuririi* în care credeau daco-geţii şi a felului în care şi-o închipuiau aceştia; 2. *unicitatea zeului*: Zalmoxis este echivalentul lui Gebeleizis (acest nume nici nu mai apare, dealtfel, la alţi istorici!). Nu împărtăşim, de aceea, opinia lui Mircea Eliade care susţine că „este greu să-i privim pe Zalmoxis şi Gebeleizis ca pe unul şi acelaşi zeu. Structurile lor sînt diferite, cultul lor nu se aseamănă deloc. Gebeleizis este un zeu al furtunii, sau mai degrabă un vechi zeu al cerului ... tragerea cu arcul vizează pe zeul furtunii şi-l ameninţă" [12]. Excepţională este însă observaţia sa că „Zalmoxis, aşa cum era venerat de geto-daci, nu era nici zeu al pămîntului, nici al fertilităţii agricole şi nici zeu al morţilor" [13]. Mircea Eliade a spus esenţialul asupra poveştilor despre Zalmoxis — sclav al lui Pitagora, cît şi asupra evhemerismului lui din interpretarea lui Herodot, care, totuşi, deşi frapat de similaritatea celor două doctrine — a lui Zalmoxis şi a lui Pitagora — înclină să admită, în cele din urmă, *anterioritatea zeului dac*. Un fapt este cert, şi anume acela că religia lui Zalmoxis presupune credinţa în nemurirea sufletului şi anumite rituri de tip iniţiatic. Ocultaţia, epifaniile şi „imortalizarea" nu au nimic de-a face cu metempsihoza[15] şi nici cu prelungirea existenţei încarnate, în niscai „insule ale fericiţilor". „Ceea ce pare sigur — relevă Mircea Eliade — este că pentru geţi, ca şi pentru iniţiaţii Misterelor Eleusine sau pentru « orfici », postexistenţa preafericită începe *după moarte:* numai « sufletul », principiul spiritual, îl întîlneşte pe Zalmoxis" [16]. Pentru Herodot, grec fidel unei credinţe politeiste într-un Panteon cu tot felul de zeităţi ale particularului, o credinţă radical opusă, favorizînd ideea *Unului*, nu putea să nu surprindă. Apoi, numai nişte „nemuritori" care îşi considerau sufletul de natură divină, aidoma zeului, puteau ameninţa zeul lor suprem.

Mai reţinem de la Herodot *interpretatio graeca*, raţionalistă sau evhemeristă: Zalmoxis este un „om" care, după avataruri, „sclav" etc., se întoarce în ţara lui (a daco-geţilor), instituie o nouă credinţă şi se „autozeifică", propovăduind ideea nemuririi, a vieţuirii veşnice, adepţii săi" bucurîndu-se de *toate cele bune* (subl. ns. — *T.G.*)", într-un *alt loc*, adică la *Zalmoxis cel nevăzut*, care se arată ciclic, tot la patru ani. Din textul lui Herodot nu reiese valabilitatea interpretării lui Eliade, conform căreia, „urmînd modelul divin « se moare » ritual tocmai pentru a se obţine nemoartea" [17].

Pe de o parte, mesagerul (care moare ritual) este trimis la 5 ani (şi nu la 4 ani), pe de alta, în textul lui Herodot, Zalmoxis formulează o teză de generalitate (nici unul nu va pieri, ci toţi vor merge în alt loc), ceea ce anulează legătura „necesară" dintre ritual şi imortalitate. Aici, este cazul să amintim sinteza concluzivă a lui Eliade însuşi: „Dacă încercăm să înţelegem tradiţia transmisă de Herodot prin ea însăşi fără să ne întrebăm asupra originii sau autenticităţii sale, personajul Zalmoxis poate fi descris după cum urmează: a) el este un *daimon* sau un *theos* care « revelează »

[12] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1980, p. 66.

[13] *Ibidem*, p. 62.

[14] *Ibidem*, p. 40.

[15] *Ibidem* p. 47.

[16] *Ibidem*, p. 49.

[17] *Ibidem*, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

o doctrină escatologică și « întemeiază » un cult inițiatic de care depinde regimul ontologic al existenței post-mortem ; b) cu alte cuvinte, *Zalmoxis nu este o ființă supranaturală de tip cosmic sau instituțional*, considerat *a se afla* acolo de la începutul tradiției, ca alți zei traci de care vorbește Herodot, « Ares », « Dionysos », « Artemis », sau « Hera » ; *Zalmoxis își face apariția într-o istorie religioasă care îl precede, el inaugurează o nouă epocă de tip escatologic* (subl. ns. — *T.G.)* ; c) « revelația » pe care el o aduce geților este comunicată prin intermediul unui scenariu mitico-ritual foarte cunoscut al « morții » (ocultarea) și al « reîntoarcerii pe pămînt » (epifania), scenariu folosit de personaje diverse *urmărind întemeierea unei noi ere sau instaurarea unui cult escatologic* (subl. ns. — *T.G.)* ; d) ideea centrală a mesajului lui Zalmoxis se referă la supraviețuirea sau imortalitatea sufletului ; e) dar pentru că reîntoarcerea lui Zalmoxis în carne și oase nu constituie « o probă » a « imortalității » sufletului, acest episod pare să reflecte « un ritual care ne este necunoscut » ''[18].

Chiar dacă prin cîteva sublinieri Mircea Eliade acceptă evhemerismul, reamintim că însuși Herodot spune că getul Zalmoxis a existat cu mulți ani înaintea lui Pitagora și a putut fi o „divinitate băștinașă", ceea ce lasă deschisă opinia despre apariția *ulterioară* a lui. În această accepție, getul Zalmoxis este departe de a fi adeptul ezoterismului de inspirație misterică (orfică sau eleusină) al concepției lui Pitagora, și ceea ce rămîne este numai *omologia* evidentă dintre două moduri de a crede în nemurirea sufletului : „eterna reîntoarcere" (la Zalmoxis), metempsihoza și palingenezia (la Pitagora). Dealtfel, încrederea în factura divină (celestă) a sufletului și în demnitatea superioară a Unului (unității) nu ne permite nicicînd să confundăm nemurirea sufletului (la geți) cu reîncarnarea sufletului (la pitagoreici și în alte credințe orientale). Grecii (Herodot, în primul rînd), luînd contact cu o religie a unui zeu suprem și a nemuririi, evident nu aveau alt termen de comparație decît „erezia" pitagoreică. Confuzia aceasta nu este însă generală, deoarece, cum vom vedea, deși Socrate și Platon o aveau la îndemînă, nu o vor utiliza deloc, atunci cînd se vor referi la credințele geto-dacilor.

Metodologic, faptul devine expres semnificativ, și chiar simptomatic, dacă asumăm ideea superioară — cu mult mai multe și profunde virtuți explicative — că *timpul arhaic* favorizează *Unul* și *unitatea*, în surprinderea raportului organic dintre sacru și profan [19], în acea zonă transculturală a spiritului, instituită de dimensiunea simbolică a acestuia. Într-adevăr, „mitul constituie una dintre rarele forme de *trait-d'union* între prezent și trecutul îndepărtat, tocmai pentru că mitul ne permite să reconstruim, cu precauțiile interpretative de rigoare, fragmentele din viața omenirii de care istoria ne-a privat și care sînt determinante pentru înțelegerea nașterii și construirii oricărei civilizații" [20].

Revenind la mitul lui Zalmoxis, reluăm ideea că el are *două coordonate fundamentale* : *nemurirea* și *unicitatea*. Acestea sînt premisele indispensabile unei reorientări a conștiinței individuale și colective către existența *sufletului*, prin prisma valorii *integralității* și a scopului care este dobîndirea *înțelepciunii*. Asistăm la un alt gen de argumentare pe care ni-l pune la dispoziție dialogul *Charmides (sau despre înțelepciune)* al lui Platon. Aici, îl găsim pe Socrate, proaspăt reîntors din tabăra de luptă de la Poti-

[18] *Ibidem*, p. 46.
[19] Sergiu Al-George, *Arhaic și universal*, Edit. Eminescu, București, 1981.
[20] Gillo Dorfles, *Estetica mitului*, Edit. Univers, București, 1975, p. 34.

Scanned with OKEN Scanner

deia, povestind despre felul în care tracii (deci și geto-dacii) îngrijesc și vindecă *partea*, numai vindecînd mai întîi *sufletul*, căci „toate se trag din suflet, atît cele bune cît și cele rele ale trupului și ale ființei noastre întregi . . .”. Textul revelator ne spune : „Așa stau lucrurile, Charmides, și cu descîntecul nostru. L-am învățat cu prilejul unei expediții de la unul dintre medicii traci ai lui Zalmoxis despre care se zice că *au și darul de-a te face nemuritor*. Iar tracul acesta arăta că medicii greci spun, *pe bună dreptate*, cele pe care le-am amintit eu acum ; numai că Zalmoxis, adăuga el, *regele nostru care este zeu*, mai spune că așa cum nu trebuie să încerci a vindeca ochii fără să vindeci capul și nici capul fără trup, *la fel nici trupul fără suflet*, iar tocmai aceasta e pricina pentru care cele mai multe boli rămîn nevindecate de medicii greci, faptul că ei nu țin seama de *întregul* a cărui îngrijire ar trebui s-o întreprindă și că, *dacă acesta nu se simte bine, este cu neputință ca partea să se simtă bine*. Căci, spunea el, *toate se trag din suflet, atît cele rele, cît și cele bune ale trupului și ale ființei noastre întregi, revărsîndu-se din suflet* așa cum se răsfrîng de la cap asupra ochiului. Ca urmare, *mai ales sufletului trebuie să-i dăm îngrijire*, dacă vrem ca deopotrivă capul cît și restul trupului s-o ducă bine. Iar *sufletul*, spunea el, tinere, *se îngrijește cu anumite descîntece, care sînt, la rîndul lor, spusele și gîndurile frumoase. Din acestea spuse și gînduri se naște în suflete înțelepciunea*, care, dacă se ivește și stăruie în noi, *dă lesne sănătate atît capului cît și trupului întreg*. Arătîndu-mi deci leacul și descîntecul, el îmi spunea : Să nu te lași înduplecat să îngrijești capul nimănui *care nu-și va fi dăruit mai întîi sufletul spre îngrijire descîntecului*. Aceasta, zicea el, și este greșeala pe care acum o săvîrșesc oamenii, că încearcă să devină un fel de medici ai cîte unei părți, fără de cealaltă ; și *mă îndemna cu toată tăria* să nu mă las convins a face într-alt fel nici de către cel bogat, nici de vreunul mai de neam ori mai frumos. *Eu așadar înțeleg să-l ascult — căci am și jurat-o și trebuie să mă supun* (subl. ns. — *T.G.)* — iar dacă tu primești să-ți dăruiești întîi sufletul, cum prevedea străinul, spre a fi descîntat cu descîntecele trace, ți-aș putea da leacul pentru cap ; dacă însă nu, atunci n-aș avea ce să fac pentru tine, Charmides dragă” [21].

Lectura filozofică a acestui izvor privitor la concepția geto-dacilor ne sugerează sensul profund metafizic al gîndurilor expuse de Socrate — și prin el de Platon și atribuite traco-geților : *valoarea ontologică a sufletului* și a *înțelepciunii* ca factor de *sănătate* a individului și colectivității. Ideea unității și integralității se subordonează totuși ideii demnității primare a sufletului. Totodată, ceea ce impresionează sub raport psihologico-filozofic și educativ este supunerea metodică a sufletului, unui proces de „grijire” continuă, de elevată sanificare, prin mijlocirea unor „descîntece”. Prin acestea se înțeleg doar „spusele și gîndurile frumoase”. Or, în textul lui Platon „spusele și gîndurile frumoase” au virtutea demiurgică de a „naște în suflete înțelepciunea”. Mai mult, Socrate spune limpede că *el a jurat să se supună* imperativului formulat de medicul în credința față de Zalmoxis. În fond, Socrate aplică lui Charmides o metodologie și o *terapeutică* menită să ajungă la *sănătate* și, implicit, la „nemurire” a sufletului. Sursele documentare cunoscute ne permit să aducem și alte informații privind concepția despre lume a geto-dacilor. Astfel, de la contemporanul lui Herodot, **Hellanicos din Mitilene** putem reține ideea anteriorității zeului get față de Pitagora, cît și o completare a ideii de nemu-

[21] Platon, *Charmides (sau despre înțelepciune)*, în vol. *Dialoguri*, E.P.L.U., București, 1968, p. 45 — 46.

rire : „Dar, părerea mea este că Zalmoxis a trăit cu mult înaintea lui Pythagora. Se cred nemuritori şi terizii şi crobizii şi *spun că cei care mor se duc la Zalmoxis şi vor reveni* (subl. ns. — *T.G.)*; şi socotesc că aceste lucruri se adeveresc pururi" [22] (în lucrarea *Obiceiuri barbare)*. Relatări analoage ne dau şi alţi istorici sau scriitori, precum : Mnaseas, Harpocration, Diodor, Apuleius, Lucian din Samosata, Clemens Alexandrinul, Solinus ş.a.

Ştiri mai importante referitoare la geto-daci găsim la **Strabon** (sec. I î.e.n.), contemporan al lui Burebista. Acesta scrie în *Geografia* sa : „Se spune că un *get cu numele Zalmoxis* a fost sclav al lui Pythagora şi că a primit de la acesta unele *noţiuni şi cunoştinţe astronomice*, iar *altele de la egipteni*, căci ar fi ajuns şi pînă acolo în colindările sale ; întorcîndu-se în ţară s-a bucurat de mare trecere în faţa conducătorilor şi poporului, deoarece *făcea proorociri după semnele cereşti*; în cele din urmă, l-a convins pe rege să-l ia părtaş la domnie, afirmîndu-i că este destoinic să-i vestească voinţa zeilor. La început, a fost făcut *preot al zeului celui mai slăvit la aceştia*, iar după aceea a fost intitulat şi zeu, şi aflîndu-şi o peşteră inaccesibilă celorlalţi, îşi ducea viaţa acolo, întîlnindu-se rar cu cei din afară, cu excepţia regelui şi a slujitorilor acestuia ; regele lucra în înţelegere cu el fiindcă vedea că oamenii îi dau mai multă ascultare decît înainte, *ca unuia care dă porunci după sfatul zeilor. Acest obicei a durat pînă în zilele noastre* aflîndu-se întotdeauna un asemenea *om care să fie sfetnic al regelui şi să fie numit şi zeu de geţi*; iar muntele unde se afla peştera a fost socotit sfînt şi este numit astfel ; numele său era Cogaionon ca şi al rîului care curge pe lîngă el. Şi cînd domnea peste geţi Burebista, împotriva căruia divinul Cezar a pregătit o expediţie, această cinstire o avea Decaineos ; şi a dăinuit la ei prescripţia pythagoreică, adusă de Zalmoxis, de a se abţine să se hrănească cu carnea vieţuitoarelor ... "[23]. În continuare, Strabon arată că Burebista *şi-a înălţat poporul prin exerciţii, abţinere de la vin* şi *supunere faţă de porunci*. În această operă, el a fost ajutat efectiv de Decaineos, care, ca şi Zalmoxis altădată, „a fost făcut zeu" (se observă aceeaşi explicaţie evhemeristă, grecească), iar „dovada ascultării este faptul că *geţii s-au lăsat înduplecaţi să taie viţa de vie şi să trăiască fără vin* (subl. ns. — — *T.G.)*" [24]. Strabon mai vorbeşte despre *cinstea acestor profeţi*, ceea ce i-a făcut vrednici şi să domnească. Aşa au fost : Orfeus şi Musaios, iar la geţi *Zalmoxis „cel din vechime"* şi Decaineos. Strabon îi numeşte pe preoţii geţilor *ktistai*, deci „ctitori, întemeietori", iar alţi autori le spun *polistai* sau *pleistoi* „întemeietori de cetăţi", ceea ce nu intră deloc în contradicţie cu o altă denumire a lor, *skistai* „cei ce se abţin de la plăcerile lumeşti" — cum credea că este mai corect, savantul bulgar D. Decev [25], ba, dimpotrivă, se acordă foarte bine cu o altă informaţie a lui Strabon, care relevă că poporul îi mai numea *capnobatai*, „călători prin nouri (fum)".

La opt secole după Herodot, izvoarele scrise ne pun în faţa unor noi elemente : în secolul al III-lea al erei noastre, un erudit pe nume Porphyrius susţine — aşa cum vedem din lucrarea *Viaţa lui Pythagora* — că filozoful de la Samos „mai avea şi un adolescent, pe care-l dobîndise din Tracia, care se numea Zalmoxis, *fiindcă i se aruncase la naştere o piele deasupra*; într-adevăr, tracii numesc pielea « zalmos ». Prinzînd drag de

[22] Cf. Gh. Muşu, *Zei — Eroi — Personaje*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1971, p. 84.
[23] *Ibidem*, p. 85 — 86.
[24] *Ibidem*.
[25] Apud H. Daicoviciu, *op.cit.*, p. 274.

el, Pythagora *l-a instruit în disciplina fenomenelor cereşti*, în *cele privitoare la sacrificii* şi la celelalte ceremonii pentru zei; unii spun că el mai *este numit şi Thales* (cel ce înfloreşte sau reapare, — n.ns. — *T.G.*), iar barbarii *îl adoră ca Heracles* (eroul care merge la zeu — n.ns. — *T.G.*). **Dionysophanes** spune că acesta a fost sclavul lui Pythagora, că, atunci cînd s-a făcut răzvrătirea împotriva filozofului şi a fugit, el a căzut între tîlhari şi, *fiind tatuat*, s-a legat la faţă din pricina tatuajului. Alţii spun că numele Zalmoxis se tălmăceşte *bărbat străin*" (subl. ns. — *T.G.*) [26].

Tot în lucrarea *De vita Pythagorica* (XXX, 172—173) — de fapt o culegere din mai mulţi autori —, filozoful **Iamblich** relatează şi el date mai vechi, în aceeaşi manieră evhemeristă: „Într-adevăr, tracul Zalmoxis, după ce a audiat pe Pythagora, fiind eliberat şi ajungînd la geţi, *le-a dat legi*, aşa cum am arătat la început, şi, *încredinţîndu-i că sufletul este nemuritor*, le-a dat îndemn la vitejie compatrioţilor săi. Încă şi acuma, toţi galaţii şi trallii, şi cei mai mulţi dintre barbari îi încredinţează pe fiii lor că *sufletul celor care mor nu se distruge, ci persistă, şi că nu trebuie să se teamă de moarte*, ci să stea tari în faţa primejdiilor. Dar după ce i-a învăţat acestea pe geţi şi le-a prescris legile, este cel mai mare dintre zeii lor" [27].

Străbate deci, şi în textele interpreţilor şi compilatorilor tîrzii, puterea valorii aceluiaşi mit, pe dubla coordonată a *nemuririi* şi *unului (unui zeu suprem)*. O caracteristică funciară a deosebirii acestei credinţe—sapienţia de aceea a grecilor (şi desigur a romanilor, care au calchiat pur şi simplu Panteonul grecilor) rezidă în faptul că ideea de *unitate ontologică* transpare prin excelenţă în filozofia socratico—platoniciană—aristotelică şi apoi stoică, şi nicidecum în religia lor politeistă, semn sigur că la greci s-a ieşit devreme din sincretism, opunîndu-se radical filozofia care a distins *inteligibilul şi aparentul*, *unul şi multiplul*, *generalul şi particularul* unei religii — este drept — mai apropiată de uman, dar inferioară sub raport metafizic (adică în modul imaginării transcendenţei). Lucrul acesta nu trebuie lăsat de-o parte într-o discuţie serioasă, atunci cînd trebuie să valorizăm fondul specificităţii gîndirii geto-dace. Este semnificativ faptul că Socrate a fost condamnat de cetatea Atenei exact pentru că a introdus credinţe noi (este cunoscut antipoliteismul lui Socrate) şi pentru că ar fi corupt tineretul pe această cale [28].

Desigur, pentru prezentarea spiritualităţii strămoşilor noştri din epoca de maximă înflorire (sec. I î.e.n. — sec. I e.n.), izvorul cel mai important rămîne lucrarea istoricului got din secolul al VI-lea e.n., **Jordanes**, *Geticele (De getarum sive gothorum origine et rebus gestis, XI)*. În această lucrare (ce conţine o confuzie istorică între geţi şi goţi), Jordanes îl preamăreşte pe Deceneu, socotindu-l un adevărat strămoş al său, punîndu-se astfel într-o genealogie mai mult decît nobilă. El scrie: „. . . observînd dispoziţia lor (a geţilor, n.ns. — *T.G.*) de a-l asculta în toate şi că ei *sînt din fire inteligenţi*, *i-a instruit în aproape toate ramurile filozofiei*, căci el era în acestea un maestru priceput. El *i-a învăţat morala*, dezbărîndu-i de moravurile lor cele barbare; *i-a instruit în ştiinţele fizicii*, făcîndu-i să trăiască potrivit legilor naturii [. . .]; *i-a învăţat logica*, făcîndu-i cu mintea superiori celorlalte popoare; *arătîndu-le practica*, i-a îndemnat să petreacă în fapte bune; *demonstrîndu-le teoria celor douăsprezece semne ale zodiacului*, *le-a arătat mersul planetelor şi toate secretele astronomice*, şi cum creşte

[26] I. H. Crişan, *op. cit.*, p. 87.
[27] *Ibidem.*
[28] Platon, dialogul *Apărarea lui Socrate*, în vol. *Dialoguri*.

și scade orbita lunii, și cum *globul de foc al soarelui* întrece măsura globului pămîntesc și le-a expus sub ce nume și sub ce semne cele trei sute patruzeci și șase de stele trec în drumul lor cel repede de la răsărit și pînă la apus spre a se apropia sau îndepărta de polul ceresc. Vezi ce mare plăcere ca *niște oameni prea viteji să se îndeletnicească cu doctrinele filozofice* cînd mai aveau puțin răgaz de războaie. Puteai să-l vezi pe unul cercetînd poziția cerului, pe altul *proprietățile ierburilor și ale arbuștilor* (subl. ns. — *T.G.*), pe acesta studiind creșterea și scăderea lunii, pe celălalt observînd eclipsele soarelui și cum, prin rotația cerului, soarele vrînd să atingă regiunea orientală este dus înapoi spre regiunea occidentală. . ." [29].

Jordanes mai arătă că, după Deceneu, a urmat Comosicus, care „nu era deloc mai puțin priceput în știință", ceea ce indică prezența *unei continuități* a cunoștințelor științifice și preocupărilor filozofice, a unei continuități de conștiință. Numele dacice de plante medicinale, identificate în opera lui Dioscoride sau în aceea a lui Pseudo-Apuleius, sînt încă un argument asupra înaltului nivel cultural-spiritual, vizînd o permanentă finalitate practică [30], al strămoșilor noștri geto-daci. O practică medicală, chirurgicală chiar, consemnată în mai multe documente, este dovedită astăzi și sub raport arheologic; cercetătorul I. Horațiu Crișan descoperea, nu demult, într-o locuință de la Sarmizegetusa, o adevărată trusă medicală formată dintr-un bisturiu, o pensetă, mai multe vase mici pentru păstrarea substanțelor vindecătoare și o placă mică de cenușă vulcanică pentru a fi presărată pe rană și a grăbi, astfel, cicatrizarea. „Cu ajutorul instrumentelor chirurgicale, preoții-medici daci — ne spune și H. Daicoviciu — știau să execute operații grele și complicate: craniul unui schelet descoperit la Poiana prezintă urme clare ale unei trepanații cicatrizate. Numeroase cisterne și conducte aduse la lumină de săpăturile în Munții Orăștiei atestă existența unor preocupări de igienă publică" [31].

Concepția despre lume a geto-dacilor era aceea a unui popor profund convins de propra-i *trăinicie și vechime*, care nutrea ideea *stabilității*, dată atît de practica agriculturii, a producerii pîinii în primul rînd, a păstoritului, cît și a meșteșugurilor fierului și argintului, oglindită, în același timp, și de credința într-un zeu suprem „care este și rege", de existența unui singur „loc" al închinăciunii și sacrificiului (muntele Kogaionon), de măsurarea exactă a *timpului* prin intermediul unor sanctuare și calendare. De această centrare a vieții spiritual-religioase a daco-geților, în munții Carpați, și mai ales în zona Sarmizegetusei, se leagă însăși *stabilitatea vieții lor social-economice*. În complexul determinism social-istoric al epocilor aurorale — cum este și epoca *mitului unitate—nemurire* (Zalmoxis) —, unitatea spirituală a unui popor putea să contribuie la închegarea, într-un timp extrem de scurt, a unei formațiuni politice de talia *statului centralizat și independent al lui Burebista*.

Este demnă de reținut și părerea lui Diodor din Sicilia, care socotea că *există trei mari profeți ai omenirii*: Zathrausthes al perșilor, Zalmoxis al geților și Moise al evreilor [32]. Această apreciere era făcută în baza unei *omologii fundamentale*, și anume a faptului de a sluji unei ontologii a luminii

[29] H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 289 — 290.

[30] V. Vetișanu, *Filozofia geto-dacilor (Viziunea despre lume și viață)*, în *Noi Tracii*, Bulletin europeen, Milano, an. VIII, nr. 75, 1981.

[31] H. Daicoviciu, *op. cit.*, p. 291.

[32] I. H. Crișan, *op. cit.*, p. 429.

celeste, opusă întunericului, a binelui şi ordinii, opusă răului şi monstruosului.

Proiectat pe fondul credinţelor magic-idolatre, precum şi al politeismelor de factură traco-greco-romană, *mitul nemurire—unicitate* al lui Zalmoxis se materializa printr-o *oralitate iniţiatică* (vezi „descîntecele" din *Charmides*), care şi-a luat drept complement organic *simbolizarea uraniană* prin sanctuare, observatoare şi calendare, din Munţii Orăştiei.

Este cunoscut faptul că aproape toate popoarele evoluate din vechime au închinat un cult sistematic soarelui, socotit a fi izvorul întregii vieţi şi totodată reşedinţa zeului suprem. Asiro-babilonienii, perşii şi egiptenii au acordat, ca şi popoarele germanice sau cele din Centrul Europei, o atenţie deosebită — întîi, în cadrul culturii megalitice — urmăririi echinocţiilor şi solstiţiilor, prin *umbrele menhirelor* (stîlpi de piatră neşlefuită), *dolmenelor* (construcţii funerare sau de cult formate din pietre, din care una orizontală) sau *cromlehurilor* (grupuri de menhire dispuse circular). Cel mai mare cerc din pietre cunoscut este cel de la Stonehenge, considerat, pe bună dreptate, a fi un *observator astronomic*. Un asemenea observator a fost, probabil, şi sanctuarul mare rotund de la Sarmizegetusa.

Desigur, aşa cum s-a mai afirmat, suprinderea specificului, originii şi conexiunilor culturii geto-dace nu se poate face numai prin relevarea arhitecturii şi semnificaţiilor multiple ale sanctuarelor de la Sarmizegetusa sau prin re-amintirea mărturiilor istoricilor şi filozofilor, din diferite timpuri. „Un domeniu obscur, plin de surprize, uneori fascinant prin simplitatea limbajului întrebuinţat spre a releva ritmurile cosmice şi care a fost fecundat de *aceleaşi concepţii şi idei* (subl. ns. — *T.G.*) ca şi sistemul arhitectural al sanctuarelor, este reprezentat prin *elementul decorativ al artei geto-dacice* (subl. ns.—*T.G.*), cu adînci rădăcini în arta preistorică, artă care s-a practicat pe meleagurile fostei Dacii încă din cele mai îndepărtate timpuri urcînd pînă în epipaleolitic" [33]. Într-adevăr, în aceste vestigii găsim singurele mărturii istorice pe care glia strămoşească le-a păstrat nealterate. Un element de esenţială comunitate şi continuitate rezidă în faptul că atît sanctuarele cît şi aspectul decorativ al artei geto-dace (dar şi preistorice) îl constituie puternicul caracter abstract geometric. Împărtăşind ideea că fiecare decor, oricît de simplu ar părea, „îşi are mesajul său enigmatic", prin care îmbogăţeşte cu un nou mesaj tezaurul spiritual al omenirii, amintim prezenţa elementului sacru solar al sistemului sexagezimal de măsurare a timpului pe vase şi străchini, ca cele din cultura Otomani, cultura Gumelniţa, cultura Ferigile, cultura Tei, cultura Cucuteni, cultura Vădastra, cultura Suciu de Sus etc., pe falanga de ecvideu de la Cuina Turcului, pe urna de la Lăpuş etc. Atît artistic, precum şi ideografic, este evidentă subordonarea faţă de cultul solar [34].

Unitatea de spiritualitate a geto-dacilor, încrezători în corespondenţa dintre cosmos şi om, dintre natură şi sufletul omenesc, nu poate fi considerată ca pură, total abstrasă influenţelor gîndirii religioase a grecilor pontici, pluralismului tracic sud-dunărean şi, mai ales, puternicei influenţe determinată de procesul romanizării, înainte şi după căderea statului dac la 106 e.n.

Vasile Pârvan a expus cu toată claritatea şi profundă cunoaştere această stare de lucruri : „De-o parte zeii cei mari ai Statului roman, pe care fiece bun cetăţean trebuie să-i cinstească : Jupiter cel prea Bun şi

[33] Ioan Rodean, *Graiul pietrelor de la Sarmizegetusa*, vol. I, Bucureşti, 1980, p. 92.
[34] Vezi *ibidem*, p. 91 — 177.

Scanned with OKEN Scanner

prea Mare şi tovarăşa lui, Junona Regina. De altă parte zeii cei prieteni ai oamenilor de la ţară, zeii care au grijă de ogoare şi de turme, zeii ţăranilor şi ai ciobanilor : Silvan, Liber, Diana... toţi zeii aceştia sînt nu numai oficial romani, ai împărăţiei, ci şi populari italieni, aşadară străvechi romani, ai ţăranilor şi păstorilor din Italia, mama şi ocrotitoarea tuturor provinciilor împărăţiei. Şi alăturea de credinţele vechi italiene, înfloresc aici cele nouă, romano-trace. Cinstirea morţilor şi tovărăşiile pentru grija mormintelor *(collegia funeraticia)* îşi cer zeii, rugăciunile şi aşezămintele lor deosebite. Tracii, care credeau că sufletul omului nu se risipeşte odată cu trupul, iau de la romani frumoasa sărbătoare italiană pentru cei răposaţi, „ziua trandafirilor", *Rosalia*. Iar romanii primesc de la traci credinţa în zeul nemuririi sufletului, *Eroul Domn (Heros Domnus)*, cu tovarăşa lui *Eroina Doamna (Domna, Domna Regina, Domina et dea)*. Fiecare dintre noi se face după moarte duh nemuritor, *Erou*. Şi răposatul, devenit zeu veşnic, trebuie cinstit şi rugat, de cei rămaşi încă aici pe pămînt, spre a-i apăra şi ocroti şi pe dînşii. La sărbătoarea trandafirilor, în miezul verii, *Eroii* şi muritorii ţin praznic împreună la morminte" [35]. Chipul săpat în piatră al Eroului este ca al unui călăreţ vînător.

La această fuziune sincretică, în secolul II e.n. se adaugă credinţe din Asia Mică şi din Persia. Astfel, mai ales credinţa în Mithras, *Soarele nebiruit*, credinţa în zeul cerului şi al trăznetului (din Siria) etc., precum şi procesul cel mai important, acela de răspîndire a creştinismului în Dacia. Tot Vasile Pârvan ne spune esenţialul în privinţa acestui sinuos proces, năzuind să scrie o lucrare — pe care nu a mai reuşit să o dea în scurta-i existenţă — despre felul „cum toţi dacii, tracii şi barbarii din Dacia Scitică şi din Sciţia Mică *s-au făcut întîi romani, iar apoi creştini* (subl. ns. — *T.G.*)" [36].

Problema pătrunderii şi răspîndirii creştinismului la nordul Dunării de jos prezintă, pentru istoria veche a României o importanţă deosebită, deoarece adoptarea religiei creştine de către populaţia autohtonă, daco-romanică, a fost consecinţa directă a legăturilor multiple şi continue cu civilizaţia romană tîrzie şi bizantină, într-o perioadă îndelungată şi complexă, cu adînci semnificaţii istorice, în limitele căreia a evoluat şi s-a definitivat şi procesul de formare al limbii şi poporului român. Adoptarea creştinismului şi răspîndirea lui trebuie deci pusă în legătură esenţială cu continuitatea populaţiei autohtone la Nordul Dunării. Încă înainte de recunoaşterea sa oficială în Imperiul roman, creştinismul a fost adoptat de pături tot mai largi, difuzîndu-se fie prin misionari, fie prin elemente creştine din armatele romane. Despre existenţa creştinismului pe teritoriul ţării noastre, încă de la sfîrşitul secolului al II-lea e.n. există informaţii precise [37], confirmate de tot mai multe descoperiri arheologice. Sînt atestate biserici paleocreştine în Dobrogea şi în alte regiuni ale ţării, încă din secolele IV—V e.n., semn cert că acest cult se instituţionalizase, în forma lui incipientă, integrînd cu uşurinţă cultele omoloage anterioare, precum cel al lui Zalmoxis sau Mithra.

Continuitatea de spiritualitate a daco-geţilor, în metamorfozarea ei creştină, devine astfel, temeiul unei trăinicii istorice care reuşeşte să

[35] Vasile Pârvan, *Începuturile vieţii romane la gurile Dunării*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 103 — 104.

[36] *Ibidem*, p. 105.

[37] Dan Gh. Teodor, *Cele mai vechi urme creştine din Moldova*, Mitropolia Moldovei şi Sucevei, iulie-august, 1974, nr. 7 — 8, p. 561 — 573.

treacă viguros, dincolo de perioadele de vălmăşag ale întregului teritoriu european, sub cele mai felurite migraţii. „Populaţia locală, daco-romanică, care a rămas, la fel ca pretutindeni pe teritoriul României [. . .] a adoptat fără îndoială creştinismul în forma lui clasică, latină şi ortodoxă, pentru că această populaţie era, în primul rînd, romanică şi, în al doilea rînd, pentru că legăturile ei materiale, economice şi sociale cu imperiul romano-bizantin, bogate şi străvechi, trebuiau să fie întregite de acelea de ordin spiritual. Dintre toate popoarele din regiunea Dunării de jos şi mijlocii, singuri românii nu au primit oficial creştinismul, deoarece spre deosebire de lumea slavă de aici, ei l-au acceptat treptat şi mai de timpuriu, ca o consecinţă firească a comunităţii lor de limbă şi civilizaţie romanică" [38].

În dialectica extrem de complexă a factorilor istorici care explică viguroasa trăinicie a existenţei poporului român, rezultat firesc al fuziunii daco-romane, factorul spiritual a însemnat întotdeauna un puternic ferment al unităţii, continuităţii de vieţuire şi creaţie.

[38] *Ibidem*, p. 562

3. GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN PERIOADA DACO-ROMANĂ

(sec. IV—VI)

Dacia a rămas sub stăpînirea romană aproximativ două secole. După ce încă din epoca anterioară, datorită însuşi gradului înalt atins de civilizaţia dacilor, au avut loc contacte şi o conlucrare fertilă cu civilizaţiile greacă şi romană, victoria romanilor „a deschis o perioadă lungă de convieţuire, în care s-a accentuat împletirea civilizaţiei dace şi romane"[1]. În această perioadă s-a realizat simbioza daco-romană, a început formarea unui nou popor, poporul român. „După retragerea armatelor romane din faţa năvălirii popoarelor migratoare, noul popor în formare a rămas să-şi apere glia şi comunitatea de interese"[2].

Procesul romanizării s-a împletit în epoca daco-romană cu transformări importante în viaţa spirituală a societăţii. Între acestea menţionăm, în primul rînd, pătrunderea şi răspîndirea creştinismului, ceea ce a determinat ca, începînd din secolul IV, gîndirea filozofică să îmbrace cel mai adesea forma unor dispute teologice, deşi întîlnim şi manifestări spirituale de altă factură.

Produs al fazei tîrzii a civilizaţiei antice, al crizei imperiului sclavagist roman, creştinismul pătrunde de timpuriu în Dacia romanizată. Răspîndirea lui masivă are loc, potrivit dovezilor arheologice şi lingvistice, în secolul al IV-lea, creştini izolaţi şi mici comunităţi creştine existînd şi mai înainte[3]. Ea a fost pregătită în secolele I—III e.n. de răspîndirea cultelor orientale misterice şi de mîntuire (adică propovăduind o anumită învăţătură despre taina morţii şi a vieţii viitoare, relevată unui mic număr de iniţiaţi), ca, de exemplu, cultul divinităţii de origine iraniană Mithra, identificată curînd cu Soarele (*Sol*, *Sol invictus*, „soarele neînvins")[4].

Creştinismul daco-romanilor a avut la început un caracter popular: el s-a suprapus şi s-a contopit cu numeroase credinţe şi obiceiuri precreştine, dintre care unele s-au păstrat pînă tîrziu. Daco-romanii nu s-au

[1] Nicolae Ceauşescu, *Expunere cu privire la stadiul actual al edificării socialismului în ţara noastră, la problemele teoretice, ideologice şi activitatea politică, educativă a partidului*, [prezentată la plenara lărgită a C.C. al P.C.R., 1 — 2 iunie 1982, în *România pe drumul construirii societăţii socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 24, Edit. politică, Bucureşti, 1983, p. 11.

[2] *Ibidem*.

[3] Tradiţia bisericească înregistrează martiri care au căzut victimă în Dobrogea persecuţiilor anticreştine dezlănţuite în 303 — 304 sub împăratul Diocleţian. Această tradiţie este confirmată de descoperirea în 1971 la Niculiţel, sub ruinele unei bazilici paleo-creştine, a unui monument funerar în care s-au păstrat osemintele a patru martiri, numele lor fiind inscrise pe perete: Attalus, Philipus, Kamasos şi Zotticus. După unele păreri, aceşti martiri ar fi fost ucişi în nordul Dunării (ca şi Sava Gotul, înecat în apele Buzăului de ostrogoţii lui Atanaric), osemintele lor fiind aduse ulterior la Niculiţel.

[4] Numai pe teritoriul Daciei romane sudice s-au descoperit circa 50 de monumente legate de cultul mithraic (D. Tudor, *Oltenia romană*, ed. a IV-a, Bucureşti, 1975, p. 383).

Scanned with OKEN Scanner

creştinat la o dată anume, prin acţiunea de sus în jos a vreunui monarh, precum aceea întreprinsă mai tîrziu de Boris la bulgari (865) sau de Ştefan cel Sfînt la unguri (1001), ci prin răspîndirea treptată, din om în om, a noii credinţe, la care trebuie să fie contribuit, neîndoielnic, şi activitatea unor misionari din sudul Dunării, între care a episcopilor dobrogeni la care ne vom referi, a lui Sava Gotul, a lui Ulfila, care a predicat printre goţi, dar care a folosit şi limba latină, adresîndu-se deci şi populaţiei daco-romane, probabil şi a lui Nicetas, episcop de Remesiana (azi Bela-Palanka în Iugoslavia) [5]. Cu toate acestea, după părerea lui N. Iorga creştinismul daco-romanilor din primele veacuri a fost „un creştinism de sinteză şi de folclor, cu prea puţină « teologie » şi chiar adevărată ierarhie în el" [6]. Vechimea creştinismului în Dacia este dovedită de faptul că termenii fundamentali ai credinţei sînt de origine latină : Dumnezeu *(Domine Deus)*, Domnul, cruce *(crux, crucis)*, lege (cu sens de „religie", de la *lex*, *legis*), a boteza *(baptizare)*, creştin *(christianus)*, biserică *(basilica)*, înger *(angelus)*, drac (de la lat. *draco*, „şarpe") [7].

În acelaşi sens pledează cercetările arheologice, care au scos la iveală pe teritoriul fostei provincii Dacia un număr de obiecte cu simboluri sau inscripţii creştine datînd din secolul al IV-lea e.n. Cea mai importantă dintre acestea din urmă este *inscripţia de la Biertan* (în jud. Sibiu), avînd următorul cuprins : *Ego Zenovius votum posui* („Eu Zenovie am pus 〈această〉 ofrandă") şi se referă la un monogram creştin de bronz dăruit de autorul inscripţiei. Ea dovedeşte, alături de alte mărturii arheologice, prezenţa în Transilvania, în secolul al IV-lea, a unei populaţii creştine vorbind latineşte. Aceste inscripţii şi obiecte reprezintă, totodată, şi o puternică dovadă a continuităţii populaţiei daco-romane în Dacia, după retragerea legiunilor imperiale de către Aurelian la 271 e.n.

O influenţă timpurie şi deosebit de intensă a cunoscut creştinismul în Dobrogea, atestată şi de numărul foarte mare al vestigiilor arheologice paleocreştine [8], precum şi de faptul că aproape toţi martirii creştini pe care îi înregistrează tradiţia hagiografică au pierit în Dobrogea. Episcopatul din Tomis, care avea în secolul IV (şi probabil şi mai tîrziu) sub jurisdicţia sa întreaga provincie Scythia, este primul episcopat creştin de pe teritoriul ţării noastre.

Denumită încă din epoca elenistică *Scythia* sau *Scythia Minor*, cucerită de romani încă din 28 î.e.n. şi transformată într-o provincie aparte la sfîrşitul secolului III, Dobrogea a rămas în stăpînirea Imperiului roman şi apoi bizantin şi după retragerea lui Aurelian din Dacia romană propriu-zisă.

[5] Activitatea misionară în nordul Dunării a lui Nicetas de Remesiana, la sfîrşitul secolului al IV-lea şi începutul secolului al V-lea, este controversată. Susţinută de C. C. Giurescu şi Dinu Giurescu (v. *Istoria românilor*, vol. I, Bucureşti, 1975, p. 143) şi de Ioan G. Coman (v. *Scriitori bisericeşti din epoca străromână*, Bucureşti, 1979, p. 92 ş.u.), ea este contestată de D. M. Pippidi (v. *Contribuţii la istoria veche a României*, Bucureşti, 1967, p. 497 ş.u.).

[6] N. Iorga, *Istoria Românilor*, vol. II, Bucureşti, 1936, p. 89.

[7] După părerea lui Iorga, aceasta constituie şi o dovadă a caracterului popular al noii religii, căci dacă creştinismul s-ar fi impus sub influenţa oficială a epocii lui Constantin cel Mare, ar trebui să fi avut, ca şi la goţi, un vocabular grec, şi nu latin (*ibidem*, p. 89).

[8] În Dobrogea s-au descoperit pînă acum ruinele a 31 de bazilici paleocreştine, dintre care se remarcă îndeosebi din cartierul apusean al Tomisului, cea mai mare ca dimensiuni, şi cele patru de la Tropaeum Traiani. În acelaşi timp, la nord de Dunăre, în fosta provincie romană Dacia, nu s-a descoperit pînă acum decît o singură bazilică paleocreştină, cea de la Sucidava (Celei).

În Dobrogea, se dezvoltă în secolele IV—VI e.n. o cultură teologică superioară datorită, între altele, culturii urbane de veche tradiție din cetățile de pe litoral, dar mai ales persistenței administrației imperiale romane și apoi romano-bizantine și după retragerea lui Aurelian din restul Daciei, viața orășenească cunoscînd o nouă înflorire în perioada romanizării pe tot cuprinsul Dobrogei.

În coloniile grecești întemeiate în secolele VII î.e.n. (Histria) și VI î.e.n. (Tomis, Callatis) se dezvoltase în esență aceeași cultură ca în întreaga lume elenică, Dobrogea antică dînd acestor lumi savanți ca **Satyros din Callatis**, supranumit „peripateticul" (sec. III î.e.n.), creator al genului biografic, autor al unor biografii de scriitori (Euripide) și de filozofi (Pitagora, Empedocle, Zenon stoicul, Anaxagora, Socrate, Platon, ș.a.) din care ni s-au păstrat fragmente la Diogenes Laertios [9], **Heracleides Lembos din Callatis** (sec. II î.e.n.), căruia i se atribuie o *Viață a lui Arhimede* și *Raționamentul lembeutic*, *Demetrios din Callatis* (sec. III î.e.n.), geograf și istoric, **Istros**, autor al unei lucrări *Despre tragedie* ș.a. Relațiile variate politice și economice pe care cetățile pontice le-au întreținut cu populația autohtonă geto-dacică își găsesc expresia și în influențele culturale reciproce, manifestate încă din secolul III î.e.n. (mai ales pe tărîmul sincretismului religios), dar care devin mult mai intense în epoca romană, cînd, spre deosebire de secolele anterioare, geții sau geții romanizați ajung să ia parte activă la conducerea cetăților, iar cultura capătă un dublu caracter, greco-roman, atestat și de folosirea celor două limbi, greaca și latina, în scris și în limba vorbită [10]. Dezvoltarea culturii spirituale în cetățile pontice și în întreaga Dobroge trebuie privită în lumina acestor stratificări și asimilări etnice și culturale succesive. În Dobrogea, și îndeosebi în cetățile de pe litoral, unde tradițiile filozofiei antice erau încă vii, expresia conceptuală, filozofică, a religiei creștine, teologia, a întîlnit condiții prielnice de dezvoltare, dobîndind în același timp anumite caractere specifice. Gîndirea teologico-filozofică din vechea Dobroge a beneficiat și de legătura cu patriarhia din Constantinopol (căreia episcopatul din Tomis îi era direct subordonat), precum și cu centrele de intensă viață creștină din Asia Mică (Capadocia).

În același timp, paralel cu această expresie conceptuală a religiei creștine, trebuie să menționăm stările de spirit, mentalitățile care nu ajung la o astfel de expresie și care, totodată, sînt uneori diferite de concepțiile religioase, alteori arată persistența credințelor păgîne despre viața de dincolo, împletirea unor elemente creștine și păgîne caracteristice unei perioade de tranziție.

Mărturii prețioase privind astfel de mentalități, stări de spirit, uneori chiar anumite convingeri care pot fi socotite filozofice ne oferă inscripțiile (grecești și latine) din Dacia din epoca romană și din secolele imediat următoare retragerii administrației și trupelor romane în 271 e.n. de către Aurelian. Ele ne arată că în rîndul păturilor cultivate își făcuseră drum și convingeri sceptice privind „viața de apoi", sau chiar convingeri mate-

[9] Diogenes Laertios, *Despre viețile și doctrinele filozofilor*, II, 12, 26; III, 9; VI, 21; VIII, 40, 53, 48; IX, 26.

[10] În epoca exilului lui Ovidiu la Tomis (9 — 18 e.n.), situată la începutul stăpînirii romane, mulți geți învățaseră să vorbească, după mărturia poetului, grecește, unii geți locuiau în interiorul orașului, iar țăranii geți din împrejurimi puteau fi întîlniți adesea pe ulițele acestuia. Cf. R. Vulpe și I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, *Romanii la Dunărea de Jos*, Edit. Academiei, București, 1968, p. 38.

Scanned with OKEN Scanner

rialiste, ca în această inscripţie de la Tomis relevată de V. Pârvan, şi mai recent de D. M. Pippidi : „Mortul zace ca o piatră înţepenită în mijlocul cîmpului. Din apă şi pămînt şi aer eram înainte alcătuit, dar — murind — le-am dat pe toate tuturor, căci asta-i ce ne aşteaptă pe toţi. Iar mai mult ce-ar fi ? Din ce-a fost plămădit, în aceleaşi se-mprăştie bietul trup slăbit de vîrstă" [11].

Într-o inscripţie de la Tomis, relevată de Pârvan, se exprimă convingerea că nemurirea noastră nu e dincolo ci aici : în bunul nume şi în pomenirea ce rămîne la oameni după noi [12].

Gînduri despre viaţa de dincolo moştenite din perioada anterioară se găsesc în inscripţiile în care se spune că moartea e cauzată de Destin (Μοῖρα), că omul nu poate face nimic în faţa ei, ca în inscripţia de pe o stelă funerară din Tomis, datînd de la începutul secolului al IV-lea. Decedaţilor li se urează să „aibă noroc" (Τύχη), „să fie bucuroşi" [13].

Reminiscenţe ale mentalităţii păgîne despre viaţa de dincolo se regăsesc pe epitafele unor creştini din secolele IV—V. Aşa, într-o inscripţie latină din Tomis de la începutul secolului IV ni se vorbeşte de Cîmpiile Elizee, ca loc în care vor sălăşlui sufletele drepţilor, iar în alta de la Ulmetum (comuna Pantelimonul de Sus, jud. Constanţa), din secolul V, întîlnim credinţa că, după moarte, sufletele se suie la cer şi se prefac într-o stea [14].

Pe de altă parte, numeroasele inscripţii creştine ne ajută să urmărim istoria acestei religii de la începuturile sale modeste şi din perioada persecuţiilor anticreştine pînă la consacrarea ei ca religie de stat, cu o organizaţie administrativă, ajunsă în Dobrogea la gradul de episcopat şi apoi, în secolele V—VI, la o mitropolie avînd în subordine 14 episcopate [15].

Cărturarii creştini din Dobrogea, printre care trebuie să menţionăm, în primul rînd, pe episcopii din Tomis, atestaţi în documente din secolul IV pînă la sfîrşitul secolului VI, prelaţi cu o pregătire filozofică-teologică superioară, ne-au lăsat scrieri greceşti şi — începînd din secolul V — latineşti, care ni s-au păstrat integral sau fragmentar. Ei au intervenit activ în disputele teologice din Imperiu în epoca patristică.

Apărută în sînul civilizaţiei greco-romane, teologia creştină se dezvoltă pe terenul pregătit de filozofia antică ; fie că preiau anumite elemente ale ultimei faze a acesteia (mai ales ale neoplatonismului şi ale stoicismului tîrziu), fie că se delimitează de ele, „părinţii" bisericii au apelat, pentru a da o formă clară, nuanţată şi neechivocă dogmelor creştine, la noţiuni ca *substanţă (ousia)*, *natură (physis)*, *ipostază*, *persoană*, *logos* (în latină *verbum*), într-un cuvînt la concepte filozofice. Totodată, spiritualitatea creştină orientală păstrează în perioada patristică (sec. II—VII) o legătură mai strînsă cu tradiţiile filozofiei antice greceşti decît cea occidentală, o orientare metafizică-ontologică care apropie teologia de filozofie.

11 V. Pârvan, *Gînduri despre lume şi viaţă la greco-romanii din Pontul sting*, Bucureşti, 1920, p. 13 ; D. M. Pippidi, *Studii de istorie a religiilor antice*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 294.

12 V. Pârvan, *op. cit.*, p 14.

13 Emilian Popescu, *Inscripţiile greceşti şi latine din secolele IV — XIII descoperite în România*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1976, p. 30.

14 *Ibidem*.

15 *Ibidem* : v. şi p. 98. Pe un disc de argint aurit de la începutul secolului VI este pomenit, în cadrul unei inscripţii latine, episcopul din Tomis, Paternus, numit în actele conciliilor ecumenice „*episcopus metropolitanus*".

Scanned with OKEN Scanner

Ea este preocupată, după observația lui E. Bréhier, ca și gîndirea neoplatonică din aceeași perioadă, de stabilirea „structurii inteligibile" a entităților divine, încît „în ciuda apelului la autoritate și la Biblie, divergențele teologice par a fi cu adevărat de ordin filozofic" [16].

Disputele teologico-filozofice la care participă cărturarii creștini din Dobrogea privesc fie raportul dintre cele trei „ipostaze" ale „Sfintei Treimi" („Tatăl", „Fiul" — identificat încă în *Evanghelia după Ioan* cu Verbul divin, cu Logos-ul, ca forță mijlocitoare între divinitate și lume — și „Sfîntul Duh"), fie raportul dintre Logos ca „ipostază" divină și Iisus Hristos ca om (dispute hristologice). În perioada patristică apar doctrine care încearcă, într-un fel sau altul, să dea o interpretare raționalistă dogmei creștine despre Iisus Hristos ca fiind în același timp și Dumnezeu și om, irațională prin natura ei, dar care definește esența însăși a creștinismului ca religie de mîntuire și care a contribuit la răspîndirea acestuia ca religie universală. De aceea doctrinele menționate au fost declarate în cele din urmă „eretice" de biserică (prin hotărîrile conciliilor ecumenice). Doctrinele „eretice" tind să elimine paradoxul inerent dogmei, fie considerînd că monoteismul este incompatibil cu ideea divinității lui Hristos sau că Logos-ul, Dumnezeu-Fiul, trebuie considerat ca o creatură a Tatălui, ca o divinitate subordonată, neavînd aceeași „substanță" cu acesta (*arianismul* din sec. IV), fie accentuînd natura umană a lui Hristos (*nestorianismul* din sec. V), fie pe cea divină (*monofizitismul* din același secol) [17]. „Se remarcă în toate aceste opinii, scrie Bréhier, „aceeași inspirație raționalistă care caută să clasifice, să evite confuziile, să facă distincții" [18].

„Ereziile" ariană, nestoriană și monofizită au fost legate de mișcări sociale sau politice, disensiunile religioase antrenînd chiar răscoale populare sau rebeliuni militare. Religia și teologia avînd încă din această perioadă rolul de formă dominantă a culturii spirituale, pe care și-l vor menține de-a lungul întregului ev mediu, mișcările sociale au îmbrăcat adesea o formă religioasă. „Este o epocă — scrie N. Iorga despre primele secole ale Imperiului bizantin — în care orice eveniment politic trebuia să-și aibă răsunetul în ierarhia bisericească și orice creațiune religioasă trebuia să fie influențată de o necesitate sau o tendință politică" [19]. Astfel, monofizitismul a exprimat tendințele separatiste ale provinciilor orientale ale Imperiului (Egiptul, Siria). Reacția împotriva sinodului de la Calcedon (451), care a condamnat monofizitismul, a stîrnit o adevărată răscoală populară în Alexandria, soldată cu uciderea patriarhului Proterius și înlocuirea lui prin rivalul său monofizit Timotheus (457).

Prin urmare, disputele hristologice în care au intervenit teologii dobrogeni nu erau simple dispute între teologi și îi vedem adesea pe împărații din Constantinopol intervenind pentru a le tranșa; stabilirea și unitatea dogmei este pentru ei un mijloc spiritual, ideologic, de a asigura unitatea Imperiului; în același timp, după cum am văzut, semnificația

[16] E. Bréhier, *Histoire de la philosophie*, Paris, 1928, vol. I, p. 524.

[17] Un ecou tîrziu al disputelor hristologice și o clară subliniere a esenței dogmei creștine, în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*: „Și să nu ne înșălăm cumvaș, fraților, și să mergem după basnele și minciunile ereticilor [...] (Hristos) fu om deplin și Dumnezeu deplin. Om fu, ca pre om să izbăvească din întuneric, iar Dumnezeu fu, ca și pre Adam să-l facă Dumnezeu și să-l spăsească (mîntuiască — n.red.)" *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie*, ediția Dan Zamfirescu — Gh. Mihăilă, București, 1970, p. 221.

[18] E. Bréhier, *op. cit.*, p. 525.

[19] N. Iorga, *op. cit.*, p. 223.

disputelor teologice nu este epuizată de implicaţiile lor sociale nemijlocite, acestea avînd şi o semnificaţie filozofică.

Prin episcopii tomitani şi alţi cărturari creştini din Scythia Minor, gîndirea filozofică de pe teritoriul ţării noastre participă la marile controverse ale patristicii.

Primul episod din istoria culturală a Dobrogei legat de aceste controverse îl reprezintă conflictul dintre **Bretanion** sau **Vetranion**, cel dintî episcop din Tomis atestat în mod cert, şi împăratul Valens. Potrivit mărturiei scriitorului bizantin grec **Sozomenos** (autor al unei *Istorii bisericeşti*, scrisă între 443 şi 450 e.n.), în 369 e.n. împăratul Valens, adept al arianismului, a venit la Tomis, încercînd să convingă pe Bretanion să adere la această doctrină. Bretanion a refuzat, apărînd, printr-o cuvîntare ţinută în biserică, în prezenţa împăratului, dogma adoptată la sinodul din Niceea (325), care condamnase arianismul, ceea ce a determinat exilarea lui. După cîtva timp însă, împăratul, temîndu-se de o răscoală a „sciţilor", adică a dobrogenilor, care se solidarizaseră cu episcopul, şi de care avea nevoie pentru apărarea graniţei de nord a Imperiului („ştiind că sînt viteji şi prin poziţia locurilor, necesari lumii romane, fiind aşezaţi ca un zid în faţa presiunii barbarilor", scrie Sozomenos [20]), împăratul a reinstalat pe Bretanion în scaunul său episcopal.

Una din figurile cele mai de seamă ale culturii dobrogene din antichitatea tîrzie este **Teotim Scitul**, probabil un autohton, „bărbat instruit în filozofie", după cum scrie Sozomenos [21], care adaugă că, „admirînd virtutea lui", hunii, care se aflau în acea vreme la nord de Dunăre, l-ar fi numit „Dumnezeul Romanilor". După mărturia contemporanului său **Ieronim** (autorul *Vulgatei*, traducerea în limba latină a Bibliei), care scrie la 392 e.n. cartea sa *De viris illustribus* („Despre bărbaţii celebri"), „Teotim, episcopul (cetăţii) Tomis din Scythia, a scos scurte tratate sub forma unor dialoguri şi în stilul vechii elocinţe" [22], adică al retoricii antice. Fragmente din scrierile lui Teotim ni s-au păstrat în *Sacra Parallela* (Sfintele Paralele) ale lui **Ioan Damaschin** (o culegere de texte din Biblie şi din vechii autori creştini, grupate pe anumite teme) [23].

Teotim „Scitul" sau, cum mai era numit, „Filozoful" este, după cîte ştim pînă acum, primul autor de scrieri filozofice de pe teritoriul ţării noastre în perioada romanizării şi a răspîndirii creştinismului printre daco-romani. Spre deosebire de alţi cărturari creştini din Scythia Minor, Teotim nu a fost preocupat de probleme ontologico-metafizice; scrierile sale, aşa cum reiese din fragmentele păstrate, aveau un cuprins moral.

[20] Sozomenos, *Istoria bisericii*, VI, 21 (reprodus după *Izvoarele istoriei României*, II, 2, Edit. Academiei, Bucureşti, 1970, p. 224 — 225). Faptul că scriitorul grec vorbeşte de „sciţi" ca de un alt neam decît acela de care aparţinea el însuşi arată limpede că nu era vorba pur şi simplu de locuitorii Sciţiei Minor, care ar fi putut fi, la Tomis, şi greci, ci de locuitorii dobrogeni, daco-romani. Pe de altă parte, episodul relatat nu înseamnă că locuitorii erau la curent cu toate subtilităţile teologice, ci, după cum a arătat N. Iorga în *Istoria Românilor*, în aceste vremuri tulburi, episcopii erau adesea, ca şi în Gallia, de exemplu, nu numai ierarhi, ci şi un fel de conducători locali.

[21] Sozomenos, *op. cit.*, VII, 26 (cf. *Izvoarele* ... II, p. 229). Versiunea latină a aceluiaşi text se găseşte în *Acta Sanctorum* (culegere de scrieri privitoare la vieţile sfinţilor), vezi *Izvoarele* ... II, p. 710. Expresia *„vir enutritus philosophiae"*, care se găseşte în această versiune, este tradusă de N. Mihăescu şi E. Popescu prin „bărbat hrănit întru filozofie" (*Ibidem*, p.711).

[22] Eusebii Hieronymi, *De viris illustribus*, cap. 131. Vezi şi *Izvoarele*, II, p. 187.

[23] Vezi P. Migne, *Patrologiae cursus completus*. Series Graeca et Latina, tom XCVI, col. 241, 320, 364, 520, 525, 533.

Scanned with OKEN Scanner

Gîndirea lui se caracterizează prin asimilarea unor motive ale filozofiei grecești antice în cadrul idealului ascetic creștin în forma sa orientală, orientată nu atît spre „mortificarea" trupului, cît spre meditație și contemplare. Teotim recomandă „liniștea sufletească" care nu se poate dobîndi decît prin eliberarea de „grijile trupești": „Într-o minte turburată și frămîntată nu pătrunde nici o idee frumoasă și nici harul divin" [24]. Omul nu trebuie, spune Teotim, „să se încreadă în lucrurile sensibile" și să neglijeze, prin grija pentru acestea, „partea conducătoare a sufletului" [25].

Termenul de „parte conducătoare" *(hegemonikon)* — care desemnează, la stoici, rațiunea, ideea rațiunii sau minții conducătoare căreia trebuie să i se subordoneze pornirile legate de „lucrurile sensibile" — arată preluarea de către Teotim, în cadrul eticii creștine, a unor motive stoice. Ideea „minții conducătoare", pe care o întîlnim și la părinții greci cu o formație clasică, ca Vasile cel Mare (330—379), inaugurează o lungă tradiție de tendință raționalistă în gîndirea medievală românească, marcată de *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, de traducerea de către umaniștii români a tratatului apocrif *Despre rațiunea dominantă* și inserarea lui în *Biblia* lui Șerban [26], de *Divanul* lui Cantemir.

Alte fragmente din Teotim nu au un caracter teologic: „Grav nu este să suferi ceva greu de îndurat *(asperius)*, ci să suferi pe drept" [27]. Cel mai întins dintre fragmentele păstrate ne poate da o oarecare idee, prin metaforele și comparațiile sugestive despre retorica lui Teotim: „Despre sufletul desăvîrșit s-a spus că el este ca un crin în mijlocul spinilor [...] Cînd sălășluim în gînduri strălucitoare și arzătoare, atunci sîntem educați în purpură [...] După cum cei legați merg greu, tot așa cei legați de această viață nu duc la bun sfîrșit drumul curat al virtuții" [28].

Teotim era în relații apropiate cu Sf. Ioan Hrisostom, în acea vreme patriarh de Constantinopol (din 398). Ioan Hrisostom, admirator al lui **Origene**, renumitul gînditor și teolog creștin din secolele II—III, ale cărui vederi neoplatonizante și stoice vor fi osîndite în secolele următoare ca eretice, a fost atacat pe la 400 e.n. de Epifanius, episcop de Salamina (în Cipru), adversar violent al origenismului. În 402, Teotim s-a dus la Constantinopol pentru a apăra pe Ioan Hrisostom și, în același timp, a avut cutezanța să apere și scrierile lui Origene, privite deja cu suspiciune. În fața episcopilor convocați la Constantinopol în legătură cu această dispută, Teotim a citit pasaje din opera lui Origene, afirmînd că ele sînt conforme cu doctrina bisericii și că cine le-ar condamna, ar condamna și izvorul lor, Biblia [29]. Întrucît nici Socrat — istoric din secolul V al bisericii —, nici

[24] Migne, *loc. cit.*, col. 364.

[25] *Ibidem.*

[26] Cf. Virgil Cândea, *Tratatul „Despre rațiunea dominantă", cea dintîi operă filozofică publicată în limba română*, în „Viața românească", 1963, nr. 3.

[27] Migne, *loc. cit.*, col. 320.

[28] *Ibidem*, col. 364; traducerea textelor lui Teotim aparține lui Ioan G. Coman.

[29] „Teotim a spus la Constantinopol, apărînd pe Origene: Eu nu vreau să dezonorez memoria unui om care a murit și nu sînt atît de îndrăzneț spre a condamna niște opere pe care nu le-au condamnat predecesorii noștri. După aceea deschise o carte a lui Origene, o citi, și demonstră că doctrina ce conținea era conformă doctrinei bisericii. Așa vorbi, în acești termeni: cine necinstește aceste cărți, nu bagă de seamă că necinstește Sfînta Scriptură, din care el (Origene) și-a extras principiile. Iată răspunsul pe care îl făcu lui Epifanie Teotim, prelat foarte recomandabil prin pietatea și sfințenia vieții sale" (Socrat, *Istoria bisericească*, cartea VI, cap. 12. Traducere de Iosif Gheorghian, București, 1899, p. 299. Reprodus și de Iosif E. Naghiu în *Teotim, episcop de Tomis*, în „Revista istorică" vol. XXXI, 1945. Același episod este istorisit și de Sozomenos, *op. cit.*, cartea VIII, cap. 14, care spune printre altele: „Episcopul de Sciția avu curajul de a nu condamna (pe Origene)". (Vezi Iosif E. Naghiu, *op. cit.*, p. 168).

Sozomen nu ne spun ce anume pasaje din opera lui Origene a citit cărturarul din Tomis, nu putem şti cu certitudine dacă el aproba însăşi metafizica şi cosmologia lui Origene, influenţată de platonism, neoplatonism şi stoicism şi incompatibilă de fapt cu doctrina creştină (Origene susţinea, printre altele, eternitatea materiei, pluralitatea lumilor în timp, preexistenţa sufletelor şi „mîntuirea" finală prin reîntoarcerea în unitatea divină primordială a tuturor fiinţelor spirituale, inclusiv a diavolului), sau numai operele lui de edificare creştină. În orice caz, intervenţia lui din 402 ni-l arată ca pe un polemist abil, versat în arta disputei, a „dialecticii" în sensul antic al termenului, după cum ne apăruse înainte ca un discipol al vechii retorici, crescut, în ce priveşte expresia literară, ca şi prietenul său Ioan Hrisostom, la şcoala clasicismului. Faptul că dintre toţi episcopii care au refuzat să condamne pe Origene, Socrat şi Sozomen nu îl menţionează decît pe Teotim Scitul, precum şi faptul că intervenţia lui este redată textual ne arată prestigiul de care se bucura cărturarul dobrogean în cercurile bisericeşti din secolul V [30].

Se pare că Teotim a întreprins şi o operă misionară, de răspîndire a creştinismului printre hunii care se aflau atunci la nordul Dunării.

O intervenţie importantă, în disputele teologice, reţinută de istoricii contemporani este aceea a lui **Ioan de Tomis** (către 448) autor al unei scrieri latineşti concise şi clare în care caracterizează şi condamnă „erezia" nestoriană şi cea monofizită, care ni s-a păstrat. Contemporanul său **Marius Mercator**, scriitor latin care a trăit un timp la Constantinopol, intervenind, deşi laic, în discuţiile dogmatice, ni-l prezintă pe Ioan, „*tomitanae civitatis episcopus provinciae Scythiae*" (episcopul din cetatea Tomis al provinciei Scythia), ca pe unul dintre cei mai buni teologi ai vremii, care a ştiut, spre deosebire de alţii, să nu cadă combătînd o erezie (cea nestoriană) în cea opusă (monofizită) şi citează pentru a dovedi spusele sale scrierea lui Ioan [31]. Legat de şcoala teologilor din Antiohia, nestorianismul (denumit astfel după numele patriarhului din Constantinopol, Nestorius) susţinea ideea unei legături pur exterioare, nu ontologice, între „natura" divină şi cea umană a lui Hristos, divinitatea fiind mai degrabă juxtapusă decît unită cu umanitatea; în cele din urmă, nestorienii au ajuns să nege divinitatea lui Hristos. De aceea, după Nestorius, Maria nu poate fi numită „născătoare de Dumnezeu" *(theotokos)*. Ioan de Tomis formulează clar esenţa nestorianismului: „Nu este unul şi acelaşi Hristos, fiul lui Dumnezeu, ca Dumnezeu, şi omul Hristos [...] Căci (după ei) este inadmisibil să admiţi că însuşi fiul lui Dumnezeu ar fi fost conceput şi încarnat în sînul Sfintei Fecioare, ci numai omul a fost format în ea şi pe urmă s-a unit cu Dumnezeu şi s-a născut" [32]. Ioan condamnă „erezia" nestoriană, dar insistă îndelung asupra celei monofizite, pe care o consideră mult mai periculoasă, ceea ce a permis istoricului elveţian Jacques Zeiller să formuleze opinia că poziţia lui Ioan de Tomis ar concorda cu tendinţa generală din provinciile dunărene ale Imperiului, înclinate în special spre nestorianism, care accentua natura umană a lui Hristos.

[30] Cf. Ioan G. Coman, *Însemnări asupra lui Teotim de Tomis*, în „Glasul bisericii", anul XVI, nr. 1, 1957.

[31] Vezi Migne, *Patrologia, Patres latini*, tomul 48, p. 1087—1088. Textul lui Ioan, citat de Marius Mercator, care se pierduse, a fost regăsit de benedictinul belgian Dom Germain Morin şi publicat în „Journal of Theological Studies", 1905, p. 74 — 77; el a fost reprodus de R. Netzhammer în *Die christlichen Altertümer der Dobrudscha (Antichităţile creştine din Dobrogea)*, Bukarest, 1918, p. 49 — 50.

[32] Apud Netzhammer, *op. cit.*, p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

„Este posibil — scrie Zeiller — ca această teologie mai raționalistă să fi corespuns mai bine mentalității mai puțin mistice și mai pozitive din aceste provincii" [33]. Părerea lui Zeiller poate fi confruntată cu cea a unor autori români contemporani, care consideră că nestorianismul a avut un mare răsunet la daco-romani datorită și raționalismului său [34]. „Această erezie" (cea monofizită — n.ns. — *P.V.*) scrie Ioan, „deși a apărut după cealaltă (cea nestoriană — n.ns. — *P.V.*), depășește cu mult pe toate în înșelarea minții credincioșilor și învăluirea lor în cețurile perfidiei" [35].

Concepția monofizită, întemeiată de **Appolinarius**, episcop de Laodiceea (circa 330—c. 392), și dezvoltată apoi de **Eutyches**, călugăr constantinopolitan, care o propovăduiește pe la 448, concepea relația dintre Dumnezeu și om în persoana lui Hristos după schema suflet-corp, considerînd că agentul gîndirii, al voinței, al conștiinței, într-un cuvînt esența personalității este în Hristos ceva divin, că Logos-ul divin se unește cu corpul, formînd cu el o singură „natură". La aceasta se referă episcopul tomitan, cînd, menționînd textual pe Appolinarius și pe Eutyches, combate concepția după care „esența Logos-ului divin s-a transformat în trup" (carne, *caro*) și, în consecință „Logos-ul și carnea alcătuiesc o singură natură" *(verbum et caro unius esse naturae)* [36].

Ceea ce i s-a părut cu deosebire inacceptabil lui Ioan de Tomis în doctrina monofizită, după opinia lui Zeiller, a fost ideea că „Verbul divin", elementul dumnezeiesc în Hristos, s-ar fi unit nemijlocit cu corpul, fără prezența unui suflet omenesc, și deci a unei personalități umane complete.

Constituindu-se în sînul civilizației greco-romane, creștinismul a trebuit să se delimiteze de tradițiile și curentele gîndirii din lumea mediteraneană, de exemplu, de numeroasele credințe și mituri antice despre un Dumnezeu care a murit și a înviat, idee inacceptabilă pentru teologia creștină ca formă a unui spiritualism evoluat. Dar, din concepția monofizită despre natura unică, divină, a lui Hristos, decurgea că Hristos a pătimit, a murit și a înviat nu întrucît avea o „natură" umană, ci chiar ca Dumnezeu. Această consecință a monofizitismului este combătută cu aceeași vehemență de Ioan; printr-o „confuzie necredincioasă", scrie el, monofiziții „supun pe însuși fiul lui Dumnezeu pătimirilor", „pe cel nemuritor morții", afirmînd că „Dumnezeu în însăși divinitatea sa" a fost ucis și a înviat [37].

Trebuie să reținem că Ioan de Tomis își formulează obiecțiile nu mai tîrziu decît în 449, deci înainte de sinodul din Calcedon (451) care avea să condamne monofizitismul, reafirmînd dogma dublei „naturi" a lui Hristos. Prin urmare, el nu își exprima adeziunea la o hotărîre deja luată, cum va fi cazul cu Teotim al II-lea (cf. mai jos), ci aducea o contribuție proprie la o dezbatere care era în curs. Referindu-se la Appolinarius și la Eutyches, Ioan menționează și alte două variante ale monofizitismului.

Aceeași orientare antimonofizită se vădește în scrisoarea latină din 458 e.n. a lui Teotim al II-lea de Tomis către împăratul Leon (457—474), în care tomitanul, răspunzînd la circulara împăratului adresată tuturor

[33] J. Zeiller, *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'empire romain*, Paris, 1918, p. 356—358.

[34] Cf. Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa, Al. Filipașcu, *Istoria bisericii române*, Edit. Inst. biblic și de misiune ortodoxă, București, 1957, p. 84.

[35] R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 49.

[36] *Ibidem*, p. 49—50.

[37] *Ibidem*, p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

episcopilor, se pronunţă pentru hotărîrile consiliului din Calcedon (451) şi pentru îndepărtarea patriarhului monofizit din Alexandria, Timoteu, impus, cum am văzut, în urma unei răscoale. Cuprinsul scrisorii semnată *Theotimus humilis*, *Scythiae regionis episcopus*, se distinge prin simplitate şi claritate [38].

Un episod semnificativ pentru istoria culturii Dobrogei din evul mediu timpuriu, pentru participarea unor teologi învăţaţi din acest ţinut la universalismul creştin din perioada patristică, îl constituie intervenţia în disputele hristologice a aşa-numiţilor „călugări sciţi" (519—520), în frunte cu Ioan Maxentiu şi Leontiu. Aliindu-se cu generalul-şef Vitalianus, el însuşi de origine dobrogeană, care se răsculase împotriva împăratului Anastasius, „călugării sciţi" au propus o nouă formulă a dogmei hristologice [39]. Ei au intrat în conflict cu episcopul Paternis din Tomis (al cărui nume ni s-a păstrat şi pe un disc de argint aurit, purtînd o inscripţie latină). Acţiunea „călugărilor sciţi" a exprimat, în formă religioasă, tendinţele păturilor de jos romanizate ale populaţiei dobrogene; de aici alianţa lor cu Vitalianus, care se sprijinea pe masele ţărăneşti trace romanizate împotriva puterii centrale bizantine, opunîndu-se fiscalităţii apăsătoare a acesteia, precum şi conflictul lor cu episcopul Paternus, mai strîns legat de puterea imperială. Ioan Maxentiu şi ceilalţi „călugări sciţi" s-au angajat în discuţii cu legaţii papali de la Constantinopol, apoi s-au dus la Roma, unde au încercat să convingă pe papa Hormisdas, fiind sprijiniţi de teologul **Dionisie Exiguul** („cel Mic"), şi el de origine dobrogeană *(Scytha natione, sed moribus omnino Romanus* „de neam scit, dar cu totul roman după obiceiuri", scrie despre el un contemporan, Casiodor [40]. Ei au intrat în corespondenţă şi cu episcopii latini din Africa, exilaţi pe atunci în Sardinia. De la **Ioan Maxentiu** au rămas o scrisoare către papa Hormisdas şi opt mici tratate în limba latină, printre care scrierea *Capitole contra nestorienilor şi pelagienilor*, *Dialog contra nestorienilor* ş.a. [41]. Gîndirea lui Ioan Maxentiu a fost influenţată de Augustin; în scrierile îndreptate contra pelagienilor (adepţii lui Pelagius, sec. IV) el se angajează în problema specifică patristicii occidentale a relaţiei dintre liberul arbitru şi „graţia divină", situîndu-se pe poziţia „predestinaţionistă" a lui Augustin: omul nu dispune de liberul arbitru, el nu poate voi binele prin propriile sale forţe, ci numai cu ajutorul „graţiei". Disputa dintre Augustin şi pelagianism înfăţişa în formă teologică o problematică morală, care rămăsese însă străină patristicii răsăritene, orientate, cum am văzut, mai mult spre conţinutul metafizic al dogmelor.

Ideile „călugărilor sciţi" au influenţat ulterior politica bisericească a împăratului Iustinian.

[38] Scrisoarea este reprodusă în Migne, PG, tomul 85, col. 1359—1360. Teotim al II-lea scrie: „Noi nu credem şi nu sîntem de acord cu nimic mai mult sau cu nimic mai puţin decît ceea ce Sfinţii Părinţi au hotărît integral şi desăvîrşit la conciliul din Calcedon" (*nihil amplius, nihil minus, quam quae in Chalcedonensis Concilio a sanctis Patribus integre atque perfecte definite sunt, credimus, aut consentimus*). Cf. R. Netzhammer, *op. cit.*, p. 55. Netzhammer crede că versiunea latină a scrisorii, aşa cum ni s-a păstrat, este o traducere (*op. cit.*, p. 53). R. Vulpe şi I. Barnea consideră însă textul original latin (*Din istoria Dobrogei*, vol. II, Bucureşti, 1968, p. 458).

[39] Cf. Corespondenţa papei Hormisdas, în *Izvoarele istoriei românilor*, II, p. 330.

[40] *De Institutione divinarum litterarum XXIII*, în Migne, PL, tom 70, 1137 B.

[41] Cf. Ioan G. Coman, *Contribuţia scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea la patrimoniul ecumenismului creştin în secolele al IV-lea — al VI-lea* (comunicare prezentată la al „Cincilea Congres internaţional de studii patristice", Oxford, 1967), în „Ortodoxia", XX, 1968, nr. 1. Vezi şi *Scriitori teologi în Scythia Minor*, de acelaşi autor, în vol. *De la Dunăre la Mare*, Edit. Arhiepiscopiei Tomisului şi Dunării de jos, Galaţi (1977), p. 72—73.

Scanned with OKEN Scanner

Pe aceeaşi linie universalistă şi de limbă latină se desfăşoară activitatea unor cărturari de origine dobrogeană, care, deşi nu şi-au desfăşurat activitatea în Scythia Minor au dus pînă departe faima provinciei în care s-au născut, aducînd contribuţii de valoare universală filozofiei patristice. Primul dintre ei este **Ioan Cassian** (circa 360 — circa 435), născut probabil într-un sat de pe valea Casimcei (se presupune că acest sat era denumit în antichitate *vicus Casii* sau *Cassiani*) [42], care, după ce a călătorit în Palestina, Egipt, Constantinopol şi Roma, s-a stabilit în sudul Galliei, la Marsilia, unde a întemeiat două mănăstiri şi a pus bazele monahismului în Occident. Ioan Cassian studiase, încă din vremea tinereţii sale petrecute în Dobrogea, pe clasicii latini, pe Virgiliu, Horaţiu, Cicero; el cunoştea bine curentele gîndirii antice: aristotelismul, neoplatonismul, teoria stoică a pasiunilor. El a contribuit prin operele sale — scrise în limba latină — (*Conlationes*, adică „conferinţe", în număr de 24, *De institutis coenobiorum* — „Despre aşezămintele monahilor") la răspîndirea patristicii orientale în Occident [43].

Din punct de vedere filozofic, contribuţia cea mai de seamă a lui Ioan Cassian se înscrie în domeniul eticii. Ea trebuie pusă în legătură cu disputa de însemnătate decisivă pentru destinele ulterioare ale gîndirii creştine dintre Augustin şi episcopul Pelagius (sec. IV), privind „păcatul originar" şi efectele sale asupra naturii morale a omului. Pelagius, continuînd într-o anumită măsură optimismul eticii antice, fără să nege principiile credinţei creştine, afirma încrederea în natura raţională a omului, capabilă să săvîrşească binele şi prin propriile sale forţe, fără vreun ajutor supranatural [44]. În opoziţie cu aceasta, Augustin considera că păcatul lui Adam a corupt radical natura umană, omul nemaiputînd săvîrşi prin el însuşi decît răul, pentru realizarea moralităţii şi mîntuirii el depinzînd în întregime de ajutorul „graţiei" divine. Poziţia adoptată de Ioan Cassian, deosebită de aceea pe care se va situa mai tîrziu Ioan Maxentiu, a fost numită „semipelagiană" de cercetătorul german B. Altaner, în timp ce specialiştii români în istoria patristicii au preferat să o numească „antiaugustiniană" [45]. Apropiindu-se de părinţii orientali, care nu au adoptat niciodată un pesimism etic radical ca acela al lui Augustin, cărturarul pornit de pe meleagurile dobrogene consideră că începutul credinţei *(initium fidei)* şi voinţa îndreptată spre bine îi aparţin omului însuşi; libertatea efortului uman şi „harul divin" trebuie să colaboreze pentru realizarea „mîntuirii" [46]. Oamenii au binele înnăscut în ei; nu trebuie să atribuim fiinţei umane numai ce este rău şi pervers [47]. Peste multe secole vom întîlni idei asemănătoare în lucrarea lui Dimitrie Cantemir, *Loca obscura in catechisi*, numai că umanistul român va depăşi limitele impuse de dogmă afirmării „naturii bune" a omului.

[42] Pe locul vechii aşezări daco-romane se găseşte astăzi satul Casian (jud. Constanţa).

[43] R. Vulpe şi I. Barnea, *Din istoria Dobrogei*, vol. II, Edit. Academiei, Bucureşti, 1968, p. 460. Cf. şi Ioan G. Coman, *Les „scythes" Jean Cassien et Denys le Petit et leurs relations avec le monde méditerranéene* (Comunicare la al treilea Congres Internaţional de Studii Sud-Est Europene, Bucureşti, 9 sept. 1974).

[44] Cf. Friedrich Jodl, *Geschichte der Ethik*, ed. a II-a, vol. 1, Stuttgart und Berlin, 1920, p. 141 ş.u.

[45] Ioan G. Coman, în *Scriitori teologi ...*, vol. cit.

[46] B. Altaner, *Patrologie*, ed. a IV-a, Freiburg, 1955, p. 402.

[47] *Conlatio XIII*, după Ioan G. Coman, *op. cit.*, în vol. *De la Dunăre la Mare*, p. 68 — 69.

Scanned with OKEN Scanner

Cel de-al doilea cărturar, deja menționat, este **Dionisie Exiguul** („cel Mic"), care a trăit la Roma (cam de prin 500 e.n.), studiind „dialectica" cu Cassiodorus. Dionisie Exiguul este întemeietorul cronologiei creștine (cu o diferență de 4 sau 5 ani față de cronologia actualmente în vigoare). A tradus din greacă în latină opere patristice grecești (printre care *Despre crearea omului* de Grigore de Nyssa), unele la cererea „călugărilor sciți" [48].

Ultimul teolog dobrogean din perioada patristică și, totodată, ultimul episcop din Tomis atestat este **Valentinianus**, care a purtat o corespondență cu papa Virgilius (537—555), în unele chestiuni teologice controversate legate și de politica bisericească a împăratului Iustinian. S-a păstrat scrisoarea de răspuns a papei către Valentinian [49].

Opera și activitatea lui Ioan Maxentiu și a celorlalți „călugări sciți" este semnificativă din punct de vedere istoric, pentru că ele exprimă pregnant o caracteristică a întregii patristici dobrogene: moștenind tradiția universalismului greco-roman, aducînd idei din teologia orientală creștinității occidentale, abordînd uneori, cum am văzut, și probleme proprii acesteia din urmă, cărturarii creștini dobrogeni creează un fel de punte între Orient și Occident [50]. În același timp, limba latină folosită de scriitorii creștini din Dobrogea, atestată pînă în secolul VI, este o dovadă a continuității istorice a elementului autohton, daco-roman pe aceste meleaguri. Folosirea limbii latine, în ciuda influenței grecești pe care o implicau raporturile creștinismului de aici cu Bizanțul, se explică prin contrabalansarea acestei influențe de limba latină vorbită de masele populare dace romanizate, daco-romane. „Acest creștinism, scrie N. Iorga, referindu-se la Scythia Minor și la alte regiuni romanizate învecinate, chiar cînd episcopul se întîmplă să fie grec sau crescut grecește, e latin, cum cere și cum știe poporul care l-a creat și care-l vrea" [51].

Situația singulară în cadrul culturii europene a evului mediu timpuriu a scriitorilor creștini din Scythia Minor (Dobrogea) a fost remarcată și de cercetătorii occidentali ai patristicii. Referindu-se la intervenția în disputele teologice a „călugărilor sciți" de la începutul secolului al VI-lea în frunte cu Ioan Maxentiu, cunoscutul cercetător al culturii antice și al operei lui Augustin, H. I. Marrou scria: „Nimic nu arată mai clar autenticitatea culturii latine în această provincie îndepărtată decît episodul călugărilor sciți (519—520); nu numai cutezanța hristologiei lor este aceea care frapează la Constantinopol; este și faptul că acești dunăreni nu sînt păcuți din același aluat ca teologii bizantini; ei sînt adevărați latini *(de furs Latins)*; ei se duc să discute la Roma, corespondează cu episcopii africani [...] învățătorul lor este Sf. Augustin, ignorat cu totul de ceilalți teologi orientali" [52]. B. Altaner îl caracterizează pe Ioan Maxentiu ca „un

[48] După cum a remarcat B. Altaner, faptul că Dionisie Exiguul a tradus din greacă în latină unele opere ale părinților greci, la cererea expresă a delegației cărturarilor „sciți" (adică dobrogeni), aflați atunci la Roma, este o dovadă irefutabilă că acești cărturari, sau cel puțin unii dintre ei, nu știau grecește, ci vorbeau și scriau în latină.

[49] Reprodusă în *Izvoarele istoriei românilor*, II, 400 — 405. Pentru a consolida unitatea Imperiului, Iustinian dăduse un edict (543), pe care o parte a clerului, inclusiv din provinciile dunărene, l-au interpretat ca o concesie făcută monofizitismului.

[50] Cf. Ioan G. Coman, *Contribuția scriitorilor patristici din Scythia Minor-Dobrogea*, p. 16 — 18, 22.

[51] N. Iorga, *op. cit.*, p. 103.

[52] H. I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*, ed. a IV-a, Paris, 1958, p. 394.

Scanned with OKEN Scanner

teolog orientat spre latinitate și Occident, care se inspira direct din sursele latine" [53].

Opera și activitatea cărturarilor teologi din Dobrogea—Scythia Minor este deci expresia apartenenței culturale și lingvistice a locuitorilor acestui ținut la romanitate. Cultura de limbă latină a putut lua forma superioară a unor opere scrise originale — firește teologice, potrivit specificului acelor vremuri — datorită condițiilor favorabile create de menținerea pînă la căderea *limesului* dunărean în 602 a administrației imperiale romano-bizantine.

În același timp, prin apelul direct la sursele occidentale, prin corespondența cu cărturarii apuseni (Ioan Maxentiu), prin călătoriile, stabilirea și afirmarea lor în Occidentul latin (Ioan Cassian, Dionisie Exiguul), acești cărturari exprimă nu numai apartenența la romanitate, ci și legătura cu spiritualitatea și cultura occidentală a daco-romanilor, a poporului român în curs de formare, legătură ce va suferi o ruptură în secolele următoare și în epoca integrării culturale în universalismul bizantin în formă slavonă [54].

[53] B. Altaner, *Kleine patristische Schriften*, Akademie-Verlag, Berlin, 1967, p. 384 („er ein abendländisch und lateinisch orientierter Theologe war und sein Gedankengut primär aus lateinischen Quellen schöpfte"). Altaner admite însă că Ioan Maxentiu și ceilalți călugări sciți se considerau, în același timp, ca mediatori între Orient și Occident (*op. cit.*, p. 503).

[54] Cu privire la patristica din perioada daco-romană vezi și lucrările mai recente ale prof. dr. Nestor Vornicescu, *Scrieri patristice în Biserica Ortodoxă Română pînă în secolul XVII*, Craiova, 1983, și *Primele scrieri patristice în literatura noastră. Sec. IV—XVI*, Craiova, 1984.

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MEDIEVALĂ

Scanned with OKEN Scanner

1. VALORI ŞI SENSURI FILOZOFICE ÎN CULTURA POPULARĂ TRADIŢIONALĂ

Folclorul, cultura tradiţională în genere, reprezintă oglinda civilizaţiei materiale şi a vieţii spirituale a poporului. Folclorul românesc este o dovadă elocventă a faptului că pe teritoriul României s-a dezvoltat, încă din timpuri îndepărtate, nu numai o înfloritoare civilizaţie a satului, o civilizaţie ţărănească ale cărei rădăcini se întind dincolo de memoria documentelor scrise, dar şi o bogată viaţă spirituală, ale cărei elemente esenţiale au fost păstrate şi transmise din generaţie în generaţie.

Atestări arheologice şi istorice dovedesc vechimea şi neîntrerupta continuitate a civilizaţiei satului tradiţional românesc, legăturile dintre aceasta şi unele culturi mai vechi care s-au dezvoltat în spaţiul carpato-danubian-pontic. În esenţă, civilizaţia ţărănească este moştenitoarea şi continuatoarea eforturilor creatoare ale locuitorilor pămînturilor cuprinse între Carpaţi, Dunăre şi Marea Neagră încă din zorii istoriei. La fel, cultura tradiţională românească, folclorul, arta populară, tradiţiile, obiceiurile şi ceremonialul etc. ni se înfăţişează ca o arhitectură complexă a unor straturi culturale succesive, de la începuturile vieţuirii umane în aceste locuri şi pînă în epoca modernă.

„Înainte de a avea o literatură scrisă, poporul român a avut o bogată literatură orală” [1]; în general, înainte de a avea o cultură modernă complexă, cu formele ei specializate (literatura, arta, istoria, filozofia etc.), poporul român a creat o cultură nescrisă, colectivă şi anonimă (comparativ vorbind, una dintre cele mai interesante şi mai complexe dintre cele cunoscute în întreaga literatură etnologică şi folcloristică) : *cultura tradiţională* *, în care putem vedea o primă sinteză culturală născută pe teritoriul românesc.

Cultura tradiţională a coexistat veacuri la rînd cu apariţia şi dezvoltarea unor noi forme culturale, introduse treptat şi datorită unor instituţii caracteristice vieţii culturale urbane (învăţămîntul, tiparul, presa şi activitatea publicistică, societăţile literare şi artistice etc.). Acestea din urmă au trebuit să dizloce cu încetul formele specifice culturii tradiţionale înainte de a fi posibilă o a doua sinteză culturală românească, aceea a culturii moderne.

[1] *Istoria literaturii române*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964, p. 11.

* O primă precizare terminologică se impune. Utilizăm aici conceptul de *cultură tradiţională* (larg acceptat, dealtfel, în literatura etnologică), dar nu cu gîndul de a sublinia exclusiv valoarea *tradiţiei* (eventual în dauna inovaţiei culturale). Cultura tradiţională (sau folclorică, cf. şi termenul anglo-saxon *folk culture*) desemnează aici cultura şi „ideologia” unei civilizaţii în care transmiterea normelor şi a valorilor culturale se face de la o generaţie la alta prin mecanismele tradiţiei culturale. Cultura *se învaţă* cu ajutorul tradiţiei, dar ea nu se poate reduce la tradiţie (cf. şi Eric R. Wolf, *Peasants*, Prentice-Hall, Foundations of Modern Anthropology Series, New Jersey, 1966, cap. IV, p. 96 — 109).

5 — c. 890

Scanned with OKEN Scanner

Dacă este adevărat că *filozofia*, în sensul propriu al termenului, este indiscutabil legată de dezvoltarea culturii urbane, moderne, aceasta nu înseamnă că în cultura tradițională sînt absente cu totul marile întrebări pe care spiritul omenesc le-a formulat, în moduri diverse, în toate timpurile. Nu putem vorbi, fără îndoială, de o *filozofie populară*, deoarece în cultura tradițională valorile filozofice apar indiscernabil legate de alte valori culturale într-o structură sincretică. Lipsesc, de asemenea, din limbajul popular, termenii adecvați pentru o deplină claritate a conceptelor, gîndirea rațională coexistînd cu gîndirea metaforică.

Cu toate acestea, întrebări și reflecții pe teme legate de nașterea și alcătuirea lumii, de locul omului în lume, de justificarea binelui și a răului etc. nu lipsesc din cele mai însemnate creații folclorice, din legendele cosmogoniei populare, din balade ca *Miorița* sau *Meșterul Manole* etc., care vorbesc, evident, nu numai simțului estetic al ascultătorului, dar și unei conștiințe care își pune asemenea întrebări.

De formele și manifestările acestei *conștiințe filozofice* populare ne vom ocupa în cele ce urmează, pornind de la locul și funcțiile acesteia în ansamblul culturii tradiționale românești. Fără a pune semnul egalității între *conștiința filozofică* și *filozofia populară* (acest din urmă termen pare inadecvat din motivele arătate deja), putem vedea în elementele conștiinței filozofice existente în universul culturii tradiționale o dovadă a efortului neobosit al spiritului omenesc de a depăși termenii experienței imediate, de a se ridica — cu diverse mijloace — pînă la înțelegerea *universalului prezent în faptele singulare* [2] (după cum definea Mircea Florian specificul activității filozofice). Această conștiință filozofică a poporului, dacă nu a rodit în chip nemijlocit în creația filozofică de la originile culturii române moderne, prin prezența ei perenă în diverse aspecte și momente ale vieții spirituale a românilor a jucat, fără îndoială, un rol important în istoria gîndirii filozofice din România.

Specificul conștiinței filozofice în folclor este determinat, în mare măsură, de caracteristicile structurale ale culturii tradiționale, de caracterul colectiv și predominant oral al ideologiei populare, de profunda omogenitate socială și continuitate istorică a civilizației vechi românești, precum și de specificul relațiilor dintre natură și societatea umană în contextul primelor etape ale dezvoltării istorice a poporului român.

CULTURA TRADIȚIONALĂ — SINTEZĂ A SPIRITUALITĂȚII POPULARE

Cercetarea folclorului românesc evidențiază, înainte de toate, o excepțională unitate, care înfrînge diferențele dintre zonele folclorice. Cu toată marea lor varietate, de la o zonă la alta, cîteodată chiar de la un sat la altul, producțiile culturii tradiționale românești nu se deosebesc pînă la incompatibilitate, ci sînt subsumabile unei unități spirituale mai largi, definind aria de manifestare a fenomenului uman în contextul unei civi-

[2] Mircea Florian, *Filozofia românească*, în vol. *Reconstrucție filozofică*, Casa Școalelor, București, 1944, p. 245. În legătură cu *conștiința filozofică*, cf. și Lucian Blaga, *Despre conștiința filozofică*, Edit. Facla, Timișoara, 1974 (cu precizarea că autorul are în vedere cu deosebire sensul modern și individual al termenului).

Scanned with OKEN Scanner

lizații străvechi, caracterizată de o mare vitalitate și de o incontestabilă continuitate, creată de cea mai veche și mai statornică dintre clasele istorice: *țărănimea*. „Un rol primordial în supraviețuirea și dezvoltarea neîntreruptă a poporului nostru pe multiple planuri au avut conservarea și îmbogățirea limbii, precum și creația artistică populară, care a cizelat continuu graiul strămoșesc, a cultivat virtuțile poporului, tradițiile înaintate și obiceiurile sale, i-au lărgit permanent orizontul de cultură" [3].

Vreme de veacuri, această cultură tradițională, în care putem vedea pe drept cuvînt o adevărată enciclopedie nescrisă, vie, a ideologiei și psihologiei poporului român, a constituit sistemul de referință la care s-au raportat creațiile cele mai diverse ale geniului popular, reprezentînd un factor esențial în dezvoltarea sa ca *subiect istoric determinat*, în apariția și dezvoltarea ulterioară a culturii naționale românești unitare.

Cultura tradițională (literatura și arta, obiceiurile, ceremonialul, tradițiile și legendele populare, deci întreaga creație spirituală în forma ei nescrisă, transmisă și remodelată în permanență de-a lungul generațiilor) este o puternică mărturie a vechimii și continuității civilizației autohtone țărănești în spațiul carpato-dunărean-pontic. În procesul etnogenezei, trăsăturile fundamentale ale acestei civilizații autohtone au contribuit în mod hotărîtor la constituirea unei sinteze a limbii și spiritualității populare de o evidentă originalitate și profunzime, a cărei expresie sînt folclorul și arta populară românească.

Cultura tradițională românească este, totodată, expresia unei profunde relații a vechilor forme ale civilizației create de popor cu peisajul geografic în care s-a constituit și de care nu poate fi despărțită. Nu de puține ori, acest orizont geografic este perceput, într-un mod caracteristic pentru vechi civilizații statornice, dintr-o perspectivă simbolică în care ideile de permanență și devenire umană (idei esențiale în cultura tradițională [4]) sînt exprimate prin noțiuni din sfera peisajului natural, care devine astfel un reflex al intimității ființei umane. Munții, plaiul, pădurea, apele etc. sînt invocate mereu în universul culturii populare ca determinări atît ale unui cadru natural, cît și ale unui context sufletesc, ale trăsăturilor existenței umane *(„apa trece, pietrele rămîn")*. Geografia culturii tradiționale este, deci, un aspect esențial în caracterizarea specificului acesteia. Pentru a-i înțelege datele fundamentale, este necesar să-i privim proiecția pe harta ținuturilor românești.

Ceea ce conferă unitate întregului teritoriu pe care se desfășoară istoria culturii noastre este coroana Carpaților, munți nu prea înalți, astfel încît n-au împiedicat niciodată comunicarea de la un versant la altul, și care fac loc unor întinse depresiuni în care locuirea umană este un fenomen statornic încă din zorii istoriei. Acestea sînt acele unități teritoriale, sociale și culturale totodată, numite în vechime *țări* (cf. lat. *terrae*) : Țara Maramureșului, a Oașului, a Hațegului, a Loviștei, a Făgărașului, a Bîrsei, a Vrancei etc. Între acestea, munții sînt o permanentă trăsătură de unire, fapt evidențiat și de *nedeile* străvechi, numite uneori și *tîrguri de două țări* [5].

[3] Nicolae Ceaușescu, *România pe drumul construirii societății socialiste multilateral dezvoltate*, vol. 13, Edit. politică, București, 1977, p. 39.

[4] Adela Becleàn-Iancu, *Spiritualitatea românească. Permanență. Devenire*, Edit. politică, București, 1980.

[5] Constantin C. Giurescu, *Formarea poporului român*, Edit. Scrisul Românesc, Craiova, 1973, p. 11.

Între munți și zona de dealuri, plaiul (în care Blaga vedea, nu fără oarecare dreptate, spațiul în care se constituie dominantele spirituale ale culturii populare[6]) pare a fi fost încă în vechime un loc predilect de așezare — mai ales a păstorilor — și, totodată de întîlnire a traseelor de transhumanță [7] (care au lărgit considerabil aria schimburilor nu numai economice, dar și culturale între zonele destul de îndepărtate, contribuind astfel la unitatea culturală încă în perioadele cele mai vechi).

Către șes, o bogată zonă de păduri întinse a constituit în toate timpurile o sursă de hrană și de materii prime, precum și un adăpost sigur împotriva năvălirilor de tot felul. Codrul, „frate cu românul", a fost totdeauna considerat ca loc prin excelență al „vlahilor" (adică al românilor), așa cum o indică și toponimia : Vlașca (în vechime, zonă bogată în păduri), Codrii Vlăsiei etc.

Cîmpia, legată de vechi îndeletniciri agricole (în mod semnificativ, vocabularul acestora este în special de origine dacă și romană) este, de asemenea, statornic evocată în folclor. Pămîntul (creație lexicală provenind din lat. *pavimentum*, indicînd deci la origine o translație de la sensul urban către un proces de treptată ruralizare) apare în folclor adesea ca o ființă vie. În folclorul juridic, s-a păstrat multă vreme tradiția unor jurăminte solemne „cu brazda în cap" sau „cu pămînt în cizmă", indicînd caracterul sacru al pămîntului agricol [8].

Apele, în sfîrșit, căi naturale de comunicare, în marginea cărora sînt așezate satele mai vechi, leagă radial formele de relief, constituind o altă trăsătură naturală de unire între zone diferite. În unele obiceiuri arhaice, apele poartă mesaje către strămoșii așezați — în concepția populară — pentru o existență postumă pe Apa Sîmbetei (adică a morților, a căror zi de cult este sîmbăta). Apele sînt, deci, în modul cel mai firesc, un simbol al devenirii umane și al continuității generațiilor.

Dunărea și Marea Neagră sînt cele două căi prin care încă strămoșii românilor au venit în contact mai statornic cu alte civilizații, cu grecii așezați în Pont și apoi cu populații occidentale (celții, romanii) de-a lungul Dunării. Mai tîrziu, acestea vor fi și locul unei îndelungate confruntări cu tendințele expansioniste ale unor state vecine. De aceea, o mare parte a eposului eroic românesc evocă adesea peisajul fluvial și maritim.

Sensurile simbolice ale naturii înconjurătoare, așa cum apar peste tot în folclor, indică o solidaritate strînsă între om și mediul său natural, a cărei expresie esențială sînt miturile străvechi din sfera cosmologiei și cosmogoniei populare.

Solidaritatea dintre om și natură nu trebuie, însă, interpretată doar ca un sentiment metafizic, ea avîndu-și în primul rînd originea în modul specific de existență a comunităților umane în peisajul geografic. Acest mod de existență este definit de fenomenul socio-economic foarte complex al obștilor devălmașe.

Obștile sînt forme foarte vechi de organizare a vieții economice și sociale a locuitorilor pămîntului românesc. Ele se bazează pe un gen de relații ecosistemice între comunitatea țărănească și natură, pe un echili-

[6] Lucian Blaga, *Trilogia culturii*, E.P.L.U., București, 1969, p. 124 și urm.

[7] Cf. și Romulus Vuia, *Studii de etnografie și folclor*, vol. II, Edit. Minerva, București, 1980, p. 253 — 271 în special.

[8] V. și Romulus Vulcănescu, *Etnologie juridică*, Edit. Academiei, București, 1970, p. 71 și urm. ; H. H. Stahl, *Contribuții la studiul satelor devălmașe românești*, vol. II, Edit. Academiei, 1959, p. 187.

Scanned with OKEN Scanner

bru între interesele economice ale individului şi ale comunităţii în ansamblu, pe de o parte, şi o utilizare extrem de raţională a resurselor naturale, în conformitate cu gradul de dezvoltare a forţelor de producţie. Ca atare, obştea constituie o importantă formă de raţionalizare a relaţiilor dintre individ, comunitatea socială şi natură.

Obştea devălmaşă nu este, însă, numai o structură socioeconomică care se găseşte la temelia evoluţiei istorice a satului de tip tradiţional [9]. Ea este, totodată, şi o formă de convieţuire spirituală, nucleul în jurul căruia se constituie aşa-numita *comunitate bazată pe tradiţie difuză* [10] (H. H. Stahl), în care fiecare participant deţine „un fragment doar din cultura globală, anonimă, colectivă şi permanentă" [11].

Continuitatea acestei forme de organizare a vieţii socioeconomice şi spirituale, atestată arheologic încă din cele mai vechi timpuri [12], constituie fundamentul unor trăsături economice şi socioculturale specifice în evoluţia istorică a poporului român [13]. Cultura tradiţională este, deci, ideologia unei civilizaţii rurale a cărei dezvoltare istorică a dus la particularizarea unor trăsături culturale generale, îmbinînd aşadar în orizontul ei caracterul universal şi individualitatea culturală [14].

Individualitatea culturii tradiţionale româneşti este rezultatul unei sinteze istorice [15], ea nefiind pur şi simplu rezultatul unor împrumuturi culturale, al jocului unor influenţe externe, ci rezultatul dezvoltării — atît sub aspect material, cît şi spiritual — al unei forme de civilizaţie cu profunde rădăcini în istoria şi chiar în preistoria poporului român. Pe de altă parte, cultura tradiţională nu poate fi privită doar ca transmitere în forme imuabile, definitive, a unor tradiţii imemoriale; ea nu *supravieţuieşte*, doar unei îndepărtate preistorii culturale, ci *trăieşte* şi se dezvoltă în decursul întregii noastre istorii. Într-o primă etapă, ea este unica formă de

[9] Cf. H. H. Stahl, *Contribuţii la studiul satelor devălmaşe româneşti*, vol. I — III, Edit. Academiei, Bucureşti, 1958—1961.

[10] Despre acest concept, v. H. H. Stahl, *Nerej, un village d'une région archaïque*, vol. I, Institut de Sciences Sociales de Roumanie, Bucureşti, 1939, p. 386 şi urm.

[11] H. H. Stahl, *Eseuri critice*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 270.

[12] Obştea sătească este, după aprecierea lui H. H. Stahl, „una dintre cele mai arhaice forme de convieţuire umană, care s-a putut dezvolta neîntrerupt veacuri de-a rîndul, dacă nu chiar milenii" *(Sociologia satului devălmaş românesc*, vol. 12, Edit. Fundaţiilor, Bucureşti, 1938, p. 22). Despre atestările arheologice şi istorice ale obştii tradiţionale, cf. şi Ştefan Olteanu, *Societatea românească la cumpănă de milenii (secolele VIII — IX)*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983.

[13] Despre caracterele specifice ale obştilor româneşti, bazate pe proprietatea comună, „dar nu în forma ei slavă, şi cu atît mai puţin în forma ei hindusă", s-a pronunţat şi K. Marx în *Capitalul*, vol. I (ediţia a IV-a în limba română, Edit. politică, Bucureşti, 1960, p. 260).

[14] Cultura tradiţională, aşa cum am definit-o în paginile anterioare, este caracteristică unui număr însemnat de societăţi umane, distribuite pe o largă arie temporală (unele forme fiind atestate încă din mileniul al II-lea î.e.n.) şi spaţială. Începuturile ei pot fi, după toate probabilităţile, legate de aşa-numita „revoluţie neolitică" (despre simbolismul religios neolitic, cf. şi Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, Payot, Paris, 1978, cap. II, p. 40 — 67). Despre aspectul ei *ideologic*, cf. şi Eric R. Wolf, *Peasants*, Prentice-Hall, Foundations of Modern Anthropology Series, New Jersey, 1966, cap. IV, p. 96 — 109.

[15] Cu toate că se manifestă în forme asemănătoare pe un spaţiu geografic extrem de vast, cultura tradiţională este, în fiecare loc şi timp — am putea spune — , unică. Această îmbinare a universalităţii şi unicităţii este, în concepţia lui Melville J. Herskovits, unul dintre „paradoxurile" noţiunii de cultură în genere (cf. *Cultural Dynamics*, Alfred A. Knopf, New York, 1967, p. 4; v. şi Mihai Pop, Pavel Ruxăndoiu, *Folclor literar românesc*, Edit. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1976, p. 39). Cultura tradiţională trebuie, deci, văzută ca o structură generică în care se organizează un conţinut psihosocial şi cultural de fiecare dată concret. Graba de a stabili, pe baza unor asemănări mai mult sau mai puţin evidente, împrumuturi de la o cultură la alta poate conduce la concluzii adesea eronate.

cultură, o cultură deosebit de omogenă sub aspect social, fiind transmisă în forme predominant orale [16]. Ulterior, odată cu stratificarea mai accentuată a societății și cu dezvoltarea culturii scrise și a infrastructurii instituțiilor culturale, a tiparului, a învățămîntului etc., cultura tradițională coexistă în sfera rurală cu această cultură modernă, urbană [17]. De-a lungul întregii evoluții, însă, a culturii tradiționale, rolul omului de „subiect și remodelator al culturii" [18] se manifestă pe deplin.

DISCURSUL DESPRE LUME ÎN CULTURA NESCRISĂ TRADIȚIONALĂ

În comunitatea bazată pe tradiție difuză se manifestă pregnant două trăsături specifice ale culturii tradiționale: caracterul ei colectiv (impersonal) și, de asemenea, caracterul ei oral (nescris). În acest cadru putem urmări formele particulare de manifestare a conștiinței filozofice populare, ale reflexivității specifice folclorului.

Fără îndoială, nu se poate vorbi de o *cultură* filozofică în folclor. Nu putem indica texte în care conștiința filozofică populară se exprimă ca o viziune elaborată, sistematică, despre lume. Dealtfel, noțiunea însăși de *text* nu se poate aplica în sens propriu unei culturi a oralității, în care motivele gîndirii artistice (în primul rînd) a poporului se transmit în forma unor variante aflate mereu într-un proces dinamic de restructurare, în funcție de împrejurările concrete ale difuzării și receptării lor. Oralitatea își impune, în acest proces, legile ei specifice [19].

Acesta este și unul dintre motivele principale pentru care noțiunea de *concepție* sau *viziune despre lume* [20] este, de fapt, impropriu folosită în legătură cu cultura tradițională.

Cu toate acestea, nu se poate nega faptul că în folclor se pot descoperi o serie de categorii în care lumea este supusă unui proces de clasificare și de interpretare a datelor experienței umane, de generalizare a unor principii ale acesteia. Aceste categorii, deși au un sens în primul rînd estetic, sînt în realitate „tipuri ale comportamentului uman, ceea ce face ca fondul lor de semnificații să depășească posibilitățile de comunicare specifice criticii de artă" [21] și, în general, unei interpretări exclusiv estetice a culturii populare tradiționale. De aceea, folclorul este, înainte de toate, un vast sistem de gînduri despre sine exprimate de omul care trăiește în civilizația tradițională. Gîndindu-se pe sine, omul gîndește totodată și lumea

[16] Cf. și definiția propusă de Margaret Mead: „Cultura [...] este o abstracție a corpului de comportamente învățate pe care un grup de oameni care împărtășesc aceleași tradiții le transmit în întregime copiilor lor" (în vol. *Cultural Patterns and Technical Change*, Mentor Book, Unesco, New York, 12th printing, p. 12).

[17] Despre distincția între cultura populară și cultura urbană, cf. și M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 36 și urm.

[18] Vasile Tudor Crețu, *Ethosul folcloric — sistem deschis*, Edit. Facla, Timișoara, 1980, p. 77.

[19] Cf. și Adrian Fochi, *Estetica oralității*, Edit. Minerva, București, 1980.

[20] Cf., de pildă, O. Papadima, *O viziune românească a lumii*, col. Convorbiri literare, Edit. Bucovina, I. E. Torouțiu, 1941; de asemeni, Liviu Rusu, *Viziunea lumii în poezia noastră populară*, E.P.L.U. București, 1967. Ni se pare improprie reducerea întregii culturi tradiționale sau a unei părți a acesteia la aspectul contemplativ, caracteristic conceptului de *viziune despre lume* (care este transpus, de fapt, în limba română după conceptul german de *Weltanschauung*).

[21] Petru Ursache, *Prolegomene la o estetică a folclorului*, Edit. Cartea Românească, București, 1980, p. 246.

Scanned with OKEN Scanner

înconjurătoare, transpunînd în ea o parte dintre principiile propriei sale existenţe; de aici derivă caracterul metaforic şi antropomorfizant al producţiilor populare şi, ca urmare, supraevaluarea, în genere, a aspectului estetic în folclor (din perspectiva conştiinţei moderne). În realitate, folclorul este interpretare a lumii, în care artisticul şi reflexivitatea se intersectează sincretic.

În cultura populară se găsesc deci într-un strîns paralelism cîteva tipuri de *discurs despre lume* (tipul dominant [22] fiind discursul literar-artistic popular). Noţiunea de discurs despre lume, pe care o adoptăm aici, subliniază aspectul productiv al categoriilor gîndirii populare, însuşirea lor de a genera — în cultura orală — noi şi noi variante expresive în jurul unor motive, unui corpus de formule verbale (clişee [23]) şi narative, de *loci communes* [24], mînuite în scopul de a obţine din fapte particulare sensuri mai generale, de a inculca o „conştiinţă a universului prezent în faptele singulare" (cum se exprimă Mircea Florian), deci de a trimite spre o interpretare implicit filozofică a lumii.

Există, prin urmare, în cultura tradiţională o serie de categorii ale reflexivităţii, care indică — cel puţin — sensurile unei interpretări a lumii în termeni mai generali. De fapt, conştiinţa universalului, de care vorbea M. Florian, este prezentă şi în limbaj, în dimensiunile cognitive [25] ale acestuia şi în structura sa gramaticală [26]. Orice limbă, s-a spus, este şi o „concepţie despre lume" [27], o modelare şi interpretare a contextului experienţei umane. Limbajul permite deci „eliberarea omului în raport cu experienţa trăită, nemijlocită" [28].

Aşadar, limbajul ca organizare şi interpretare a datelor experienţei colective reprezintă deci o primă etapă a regîndirii lumii în cultura tradiţională. Această modalitate, pe care am putea-o numi a *logos*-ului popular [29], este, în fond, o primă „gramaticalizare" [30] a datelor de experienţă cu care operează *tradiţia difuză*. Limba română populară, cum s-a arătat [31], operează adesea o interesantă sinteză *sui-generis* între sensurile

[22] Despre noţiunea de *discurs* cf. şi Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, NRF, Gallimard, 1971. O dezvoltare a unor idei foucaultiene în legătură cu discursul *dominant*, la Timothy J. Reiss, *The Discourse of Modernism*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1982, cap. I.

[23] O *teorie generală a clişeului* la G. L. Permyakov, *From Proverb to Folk-Tale*, „Nauka" Publishing House, Moscova, 1979 (independent, termenul a fost utilizat şi de G. Călinescu în *Estetica basmului*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964. Despre clişeele narative, cf. lucrarea clasică a lui V. I. Propp, *Morfologia basmului* (Edit. Univers, Bucureşti, 1970); cf. şi Claude Brémond, *Logica povestirii*, Edit. Univers, Bucureşti, 1981.

[24] Cf. Adrian Fochi, *op. cit.*, cap. VI.

[25] Cf. şi Stephen A. Tyler (editor), *Cognitive Anthropology*, Holt, Rinehart and Winston, New York, Chicago etc., 1969.

[26] V. şi Dell Hymes (ed.), *Language in Culture and Society*, part III, Harper and Row, Londra, 1964.

[27] Benjamin Lee Whorf, *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Massachusets, 1956; cf. şi Liliana Ionescu-Ruxăndoiu şi Dumitru Chiţoran, *Sociolingvistica. Orientări actuale* (antologie), Edit. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1975, passim.

[28] André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole*, t. II: *La mémoire et les rythmes*, Editions Albin Michel, Paris, 1965, p. 21.

[29] În legătură cu relaţia logos-scriere-societate şi cu restructurarea logosului în procesul evoluţiei filozofiei antice greceşti, precum şi referitor la relaţia dintre logos şi tipurile antice de discurs, cf. şi Henry Joli, *Le renversement platonicien. Logos, episteme, polis*, Edtions J. Vrin, Paris, 1974, cap. *L'écriture et la parole*, p. 111 — 127.

[30] De aceea, nu putem accepta în întregime caracterizarea culturii populare ca o cultură „negramaticalizată" (cf. M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 40).

[31] Constantin Noica, *Rostirea filozofică românească*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970; *Creaţie şi frumos în rostirea românească*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1973.

universale şi cele individuale, oferind un spaţiu deschis interpretării filozofice a lumii.

Peste etapa logos-ului colectiv se suprapune, de cele mai multe ori, o regîndire a lumii din perspectiva unor sisteme de simboluri, care ţin de ceea ce am putea numi un *mythos* folcloric, deci de un nivel al unor mituri „degradate" [32] şi resemnificate, „pierzîndu-şi caracterul de credinţe şi devenind motive" [33], ceea ce justifică (după părerea noastră) utilizarea unui termen special (*mythos*) [34]. În folclorul românesc, mythos-ul pare a deriva, în mare măsură, din mitologia indoeuropeană [35]. Ca modalitate de interpretare a lumii, mitul derivă din simbol şi este un mod de „a descoperi o oarecare unitate a Lumii şi, în acelaşi timp, de a îngădui omului să-şi descopere destinul ca parte integrantă a Lumii" [36].

Dar interpretarea mitologică, dacă nu funcţionează ca *ideologie religioasă* (ceea ce nu se întîmplă în folclor), nu poate oferi nici individului şi nici colectivităţii luate în ansamblu, contextul necesar pentru a opera cu marea diversitate de sensuri, permanent create în acel proces de semioză a lumii naturale şi de clasificare pe care l-am definit anterior ca substanţă a *logos*-ului folcloric (analogia cu ceea ce va fi *logos*-ul în filozofia antică greacă, deşi extrem de utilă, este totuşi limitată).

Prin urmare, intervine în cultura tradiţională un al treilea nivel al interpretării, care nu pleacă de la cuvînt şi nici de la simbol, ci de la gest şi comportament ca atribut al fiinţei umane. Acesta este nivelul *ethos*-ului tradiţional, ca univers al modelelor de comportament cultural. Aşadar, la întrebarea : putem vorbi despre folclor ca despre o filozofie (colectivă, anonimă, orală etc.) a poporului? va trebui să adoptăm un răspuns nuanţat, departe de poziţiile extreme adoptate în această privinţă.

Pe de o parte, s-a încercat o separare absolută a filozofiei de „concepţia despre lume" populară, folclorul intrînd în zona etnograficului [37] — ca o prelungire a instinctului [38] —, radical deosebit, deci, de cultura ideilor (cultură în sens propriu). De cealaltă parte, a existat tendinţa de a integra *ca atare* unele aspecte ale folclorului — în special partea de „mitologie"

[32] Cf. Mircea Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Petite Bibliothèque Payot, nr. 312, Paris, 1977, p. 361 şi urm.

[33] Nicole Belmont, *Croyances populaires et récit mythologique*, în rev. „L'Homme", t. X, nr. 2/1970; despre raportul dintre naraţiune şi mit, cf. şi A.J. Greimas, *Despre sens, Eseuri semiotice*, Edit. Univers, Bucureşti, 1975.

[34] Ce anume justifică introducerea acestui termen special? În primul rînd, faptul că se abuzează de ambiguitatea termenului modern de mit, care nu poate fi aplicat, ca atare, folclorului. Nu conţinutul simbolic, ci logica mitului îi conferă acestuia sensul în cultură, caracterul *exemplar*. „Jocul constrîngerilor semiotice" (Greimas, *op. cit.*) acţionează altfel în folclor, la nivelul logos-ului popular. Termenul pe care l-am adoptat subliniază, deci, o distincţie implicită în limba greacă, unde el semnifică atît actul discursiv în genere, cît şi (mai ales după epoca homerică) povestirea fantastică fabuloasă, şi, de obicei, neadevărată (sau adevărată numai simbolic).

[35] Cf. Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980; cf. şi Ion Goian, *De la mit la mitologie comparată*, în rev. „Secolul 20", nr. 2 — 3 (205 — 106) /1978.

[36] Mircea Eliade, *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, în vol. *The History of Religions, Essays in Methodology*, edited by Mircea Eliade and Joseph M. Kitagawa, The University of Chicago Press, 5th impression, 1970, p. 100.

[37] Cf. Vasile Pârvan, *Idei şi forme istorice* în vol. *Scrieri*, Edit. ştinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981.

[38] „Etnograficul pleacă de la instincte. Culturalul pleacă de la idei" sublinia Vasile Pârvan (*op. cit.*, p. 384). Remarcăm că etologia contemporană pledează pentru o oarecare continuitate între *instinct* şi *cultură*. De altfel, Pârvan însuşi precizează : „Etnograficul exprimă o concepţie etică, estetică şi metafizică asupra lumii şi vieţii ..." (p. 383), aşadar nu reduce în cele din urmă, „etnograficul" la instinct.

folclorică [39] — în cultura filozofică propriu-zisă, tratînd deci miturile ca o *protofilozofie* [40] autohtonă.

Evident, folclorul nu poate fi considerat ca o concepţie filozofică sistematică, deplin închegată, ca un sistem coerent de idei despre lume. Specificul însuşi al culturii tradiţionale (cultură colectivă, nescrisă, care se găseşte de obicei în contextul comunităţii în stare latentă şi fragmentară [41], însă cu anumite prilejuri — în faţa unei problematici care solicită conştiinţa filozofică — se structurează într-o formă relativ unitară [42], pentru a suferi iarăşi o destructurare în împrejurările vieţii cotidiene) n-ar permite existenţa într-o formă sistematică a unei asemenea filozofii (sau ideologii) colective.

Fără a fi cultură filozofică, un sistem de idei conturat şi unitar, folclorul este totuşi expresia unei conştiinţe filozofice populare, a unui mod de a problematiza şi de a interpreza datele experienţei umane din unghiul unor categorii proprii. Descoperim în folclor un tip de discurs despre lume, care integrează o serie de practici semnificante [43], caracteristice *mentalului colectiv* [44], de care se ocupă astăzi pe larg istoria mentalităţilor (ca domeniu al istoriografiei interdisciplinare [45] contemporane). Din această perspectivă, o seamă de aspecte ale culturii tradiţionale : atitudinile, modelele culturale, folclorul înţelepciunii etc. se pot descifra ca forme ale unei conştiinţe filozofice populare implicite în folclor, ca elemente ale unui ethos tradiţional, în care se exprimă profilul spiritual al poporului [46], constantele spiritualităţii sale [47].

Faţă de marile sisteme mitologice de interpretare a lumii, cultura înţelepciunii tradiţionale reprezintă un important pas înainte, constituind un moment de echilibru între cunoaşterea lumii şi autocunoaşterea omului, un ethos complex. Înţelepciunea populară reuşeşte să îmbine o serie de adevăruri generale, rezultate dintr-o acumulare milenară [48] de cunoştinţe despre lume, cu o atenţie sporită acordată individualului (C. Noica vorbea chiar de o „reabilitare a individualului") [49]. Ea este totodată un nou echilibru între *idee* şi *formă* (care sînt laturile dinamice ale oricărei culturi umane) [50].

[39] Despre care am exprimat anterior o serie de rezerve (cf. p. 72).

[40] În legătură cu *protofilozofia*, cf. şi Gh. Vlăduţescu, *Filozofia legendelor cosmogonice româneşti*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1982, p. 13.

[41] Cf. H. H. Stahl, *Nerej ..., loc. cit.*

[42] Putem compara acest punct de vedere despre *tradiţia difuză* în folclor cu ideile cunoscute ale lui Cl. Lévi-Strauss despre „bricolaj" (cf. *Gîndirea sălbatică*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970, cap. VI şi IX).

[43] După Julia Kristeva (*Problemele structurării textului*, în vol. *Pentru o teorie a textului*, Edit. Univers, Bucureşti, 1980, p. 250 şi urm.), acest concept indică o trecere de la discurs (obiect de schimb în cadrul comunicării sociale) *la însuşi procesul de producere de sens* (p. 251).

[44] Cf. şi Al. Duţu, *Literatura comparată şi istoria mentalităţilor*, Edit. Univers, Bucureşti, 1982, în special p. 52 — 77.

[45] Cf. şi Ion Goian, *Etnofilozofie şi protofilozofie : pentru o abordare interdisciplinară a istoriei filozofiei româneşti*, în „Revista de filozofie", nr. 4/1983.

[46] V. şi Athanase Joja, *Profilul spiritual al poporului român*, în vol. *Logos şi ethos*, Edit. politică, Bucureşti, 1967.

[47] Cf. şi vol. *Aesthesis carpato-dunărean*, antologie de Florin Mihăilescu, Edit. Minerva, Bucureşti, 1981.

[48] Despre valoarea *timpului lung* în cultura populară, cf. şi Fernand Braudel, *La longue durée*, în vol. *Ecrits sur l'histoire*, Editions Flammarion, Paris, 1969.

[49] Constantin Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 73 şi urm.

[50] Cf. şi J. Claret, *Ideea şi forma*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980.

Scanned with OKEN Scanner

De aceea, nu ne poate surprinde faptul că unii autori preferă să vorbească despre un „umanism poporan" și chiar despre un „raționalism axiologic" [51] în cultura tradițională. În comparație cu etapa mitologică propriu-zisă folclorul reprezintă evident un progres în direcția unei abordări raționale a lumii (nu fără, însă, a cuprinde totodată și aspectul complementar, al „reacției" aspectelor etice și chiar „pasionale" [52] ale culturii tradiționale). Ca atare, el are aspectul unui „conglomerat moștenit" (după o expresie a lui Gilbert Murray) [53], din care, în prezența catalizatoare — uneori mai degrabă catalizatoare decît formativă chiar — a culturii urbane premoderne se va defini un nivel superior al conștiinței filozofice (la intersecția unor tipuri foarte diferite de discurs, de la cel tradițional la cel literar-cult, incluzînd de asemenea influențe ale teologiei medievale, ale primului raționalism științific postrenascentist, ale istoriei, dreptului, ale umanismului occidental etc.). Pe această bază se vor dezvolta ulterior primele instituții culturale moderne și primele scrieri cu conținut propriu-zis filozofic, prin care se va face trecerea de la protofilozofie la creația filozofică autentică românească.

IMAGINEA LUMII ÎN MYTHOS-UL FOLCLORIC ROMÂNESC

Elementele de mitologie populară (în genere, destructurate și reinterpretate în cultura tradițională) pe care le includem în categoria mythos-ului folcloric evocă marile domenii ale existenței, cadrul de referință al discursului despre lume popular: originea cosmosului și a fenomenelor naturale, originea societății și a omului, narațiuni despre anumite situații umane fundamentale. Mythos-ul oferă reprezentări intuitive ale unor probleme generale cu care se confruntă civilizațiile de tip tradițional, de aceea motivele mitologice au o circulație extrem de extinsă în spațiu și în timp, cunoscînd totodată cele mai neașteptate reformulări în contexte diferite. Acest fond de reprezentări colective[54] își găsește exprimarea în anumite structuri narative proprii legendei populare. Înainte de a fi înțeleasă, originea lumii, de pildă, este *povestită*. În folclor, „narațiunile legendare sînt numite povești" [55], termen care are înțelesuri complexe în limba poporului[56].

În mythos-ul popular, un loc important este ocupat de cosmogonia tradițională, singura cosmogonie cu o largă răspîndire în Europa de sud-est[57]. Aceasta conține „două motive: 1) motivul oceanic al Apelor primordiale din fundul cărora este adusă « sămînța de pămînt », și 2) motivul dualist al creației Lumii prin colaborarea celor două ființe antagoniste" [58], adică Dumnezeu și Diavolul.

[51] Vezi, de exemplu, Ilie Bădescu, *Elemente de raționalism axiologic în conștiința poporană românească*, în vol. *Rațiune și credință*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 338 și urm.

[52] E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Edit. Meridiane, București, 1983, o analiză a relațiilor dintre cultura tradițională și momentele constituirii filozofiei grecești).

[53] Apud E. R. Dodds, *op. cit.*, p. 206.

[54] N. Belmont, *loc. cit.*

[55] O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, Edit. Minerva, București, 1982, p. 45.

[56] *Idem*, *Mică enciclopedie a poveștilor populare*, p. 300.

[57] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, p. 134.

[58] *Ibidem*, p. 88 (un rezumat mai amplu, la p. 96 — 97).

Scanned with OKEN Scanner

În general, se poate considera că scenariul cosmogonic popular aparține unuia dintre straturile cele mai vechi ale culturii autohtone — deși se observă o reinterpretare a lui din perspectiva relatării biblice a genezei — și el a părut unor cercetători, pe urmele unor considerații ale lui B. P. Hasdeu [59], un document al influenței bogomile asupra culturii populare [60]. Alți autori, însă, au pus la îndoială rolul adepților lui Bogumil [61] în pătrunderea acestui motiv în folclorul românesc. În orice caz, el pare a ne fi venit din Orient, așa cum indică cercetările de mitologie comparată.

Mitul cosmogonic înscenează o confruntare între omnisciența creatoare divină și voința negatoare a Diavolului, care contribuie fără voie la creație sau încearcă a deturna efortul creator în folosul propriu.

Variantele publicate, sistematizate în unele lucrări mai recente [62], pun în lumină trei momente, trei mișcări care cuprind aspectele esențiale ale trecerii de la o stare amorfă a materiei cosmice (care nu e creată, propriu-zis, ci numai capătă o formă și un sens al devenirii, după un model aproape vegetal: lumea este făcută din „sămînță de pămînt") la starea actuală a lumii. Schematic, aceste trei momente ale cosmogoniei populare sînt: 1) *creația inițială* (decizia cosmogonică și punerea ei în fapt); 2) *completarea creației* (deoarece, în primul moment, aceasta este imperfectă), completare care presupune concursul unui auxiliar, cel care preia rolul creator al unui „Dumnezeu obosit" *(deus otiosus)*; 3) *conflictul* dintre lumea umană și cea divină, urmat de instituirea unei diferențe, a unei distanțe între lumea divină (sacră) și lumea umană.

Unele interpretări tratează numai primele două momente, însă fără episodul rupturii cosmogonia populară ar putea să apară mai curînd ca o parțială „demitizare" [63] — exprimată în motivul *deus otiosus* — fără a avea și sensul mai profund, care motivează dealtfel schema cosmogonică, al unei justificări a imperfecțiunii lumii [64] (în viziunea, nu lipsită de realism a poporului), prin care mitul dobîndește calitatea unei adevărate teodicee populare; acest sens mai profund este restituit de interpretarea unitară a celor trei momente ale mitului.

Primul moment (1. *creația inițială*) este, dintre cele trei, cel mai imprecis și mai variabil exprimat în versiunile cunoscute; el concurează, dealtfel, și cu versiunile biblice de care este uneori contaminat, precum

[59] B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, vol. II, Edit. Minerva, București, 1974, p. 354.

[60] Cf. și N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, Edit. enciclopedică română, București, 1974, p. 39 și urm.

[61] I. A. Candrea, *Iarba fiarelor. Studii de folclor*, Edit. Cultura Națională, București, 1928, p. 63.

[62] Mircea Eliade, *op. cit.*; I. Mușlea, și O. Bîrlea, *Tipologia folclorului — din răspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu*, Edit. Minerva, București, 1970, p. 540 — 548; O. Bîrlea, *Mică enciclopedie ...*, art. *Facerea lumii*; Tache Papahagi, *Mic dicționar folcloric*, Edit. Minerva, București, 1979, art. *Ariciul*; Tony Brill, *Legende populare românești*, vol. I, Edit. Minerva, 1981. Dintre sursele „clasice", cităm: Elena Niculiță-Voronca, *Datinile și credințele poporului român*, Edit. Mihalcea, Cernăuți, 1903; S. Fl. Marian, *Insectele în limba, credințele și obiceiurile românilor*, Institutul C. Göbl, București, 1903; A. Gorovei, *Credinți și superstiții ale poporului român*, Socec et Co., București, 1915; T. Pamfile, *Povestea lumii de demult*, Socec et Co., București, Leipzig, Viena, 1913; Gh. Fl. Ciaușianu, *Superstițiile poporului român*, Socec et Co., București, 1914 etc.

[63] Așa cum apare în prezent în anumite zone (fapt constatat și de noi în cercetări de teren în zona Cărbunești, jud. Gorj, între 1975—1980); cf. și V. Mihăilescu, Ion Goian ș.a., *Culture and Personality in Cărbunești Area, Gorj County — Theoretical and Methodological Considerations*, în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", t. 26, nr. 1 (janvier-mars), 1982, p. 90.

[64] Cf. și Mircea Eliade, *op. cit.*, p. 134.

Scanned with OKEN Scanner

și cu versiunile creației din colinde. Este și o dovadă a faptului că gîndirea tradițională este mai puțin preocupată de problema principiului și mai degrabă de structura dramatică a creației, de conflictul etic ce opune două ființe, Dumnezeu și Diavolul, acesta numit și Nefîrtate, primul, născut dintr-un fluture, celălalt, dintr-un vierme. Imaginea este complexă, mod de a spune că binele și răul sînt laturi necesare și primordiale ale existenței, că ele au — *in nuce* — o aceeași demnitate ontologică, dar le desparte nu modul ființei lor, ci acela al acțiunii lor.

În afară de aceasta, trebuie să mai remarcăm și faptul că sînt puține versiunile în care Dumnezeu creează lumea singur. Cosmogonia populară apare, de obicei, ca o operă ce presupune o schemă sociogonică minimă, o operă colectivă (element profund popular, care reflectă condiția oricărei creații tradiționale). Superioritatea Creatorului asupra auxiliarului său stă mai ales în conștiința creației, în vreme ce Diavolul apare ca un „creator fără voie", de unde și inferioritatea sa, de natură mai ales spirituală[65].

Etapa secundă (2. *completarea creației*) schițează o desolidarizare a divinității de imperfecțiunea creației sale. Nu este însă un dualism, în sens propriu, deoarece, deși creația este părăsită de un Dumnezeu „obosit" (este vorba, cum s-a arătat, mai ales de o „oboseală mentală")[66], acesta își păstrează locul suprem (de pildă, pedepsind pe auxiliarul său, ariciul, care uneori, din joacă sau neatenție, contribuie la forma actuală a lumii)[67].

Cu toate că, în viziunea populară, creația presupune participarea unui auxiliar (diavolul, ariciul, broasca, albina, sfîntul Petru chiar, în variante vizibil influențate de creștinism), voința de creație rămîne, totuși, atributul definitoriu al divinității. Auxiliarii se amestecă oarecum fără voie, chiar împotriva voinței lor[68] în planul creației divine. Teodiceea populară presupune cu necesitate această distincție de planuri. Omul are și el propriul său plan de manifestare creatoare, idee care se opune unei

[65] Primul moment al mitului: „De la o vreme însă, săturîndu-se *Dumnezeu* de atîta umblătură [...] se hotărî să facă *pămîntul*. Și, cum se hotărî, trimise pe *Dracul* în fundul mării ca să ia de acolo *sămînță de pămînt* în numele lui și să i-o aducă deasupra apei. *Dracul* nu se puse de pricină ... Dar cînd ajunse în fundul mării, nu luă *sămînță de pămînt* în numele lui *Dumnezeu*, după cum i s-a spus, ci în numele său" [cu rezultatul că pămîntul i se risipește printre degete atît la prima, cît și la a doua încercare], „cufundîndu-se a treia oară, a luat acum *sămînță de pămînt* atît în numele său, cît și al lui *Dumnezeu*. Și, fiindc-a luat în numele amîndurora, de aceea, cînd a sosit deasupra apei, i-a rămas puțin pămînt sub unghii [...]" [Din acesta, Dumnezeu face o] " turtiță și pe turtița aceea s-a pus apoi ca să ațipească cît de puțin. *Dracul*, văzîndu-l că se culcă, ce-i plesnește prin minte? ... se gîndește să-l răstoarne în apă ca să se înece, și apoi să se facă el stăpîn peste pămînt. Și cum s-a gîndit, așa a și făcut. Cînd cugeta el că *Dumnezeu* a adormit acuma dus, se puse să-l răstoarne în apă. Însă cum începu a-l rostogoli, de-acuma începu și pămîntul a crește în partea aceea în care l-a rostogolit [...]. Și acuma, după ce Dracul l-a rostogolit pe Dumnezeu în patru părți, pămîntul cuprindea atîta, încît apa nu mai avea loc unde să încapă" (Marian, *op. cit.*, p. 122 — 124).

[66] Somnul, de care este brusc cuprins Dumnezeu în mitul amintit, este interpretat de Mircea Eliade (*op. cit.*, p. 94 și urm.) ca o „oboseală mentală" (Poate că este, în acest scenariu, și un element ludic, însă). Astfel, creșterea nemăsurată a pămîntului poate fi comparată și cu un act magic care scapă de sub control (*op. cit.*, p. 96 — 97).

[67] Tache Papahagi, *op. cit.*, p. 76 — 77.

[68] Dumnezeu constată, cum am văzut, că pămîntul a crescut prea mult. „Sculîndu-se după aceea *Dumnezeu* și văzînd că *pămîntul* e așa de mare, că apa nu mai are nici un pic de loc unde să stea, a picat pe gînduri [...]. Dar degeaba, căci, orișicît a gîndit, n-a putut-o scoate la capăt. [...] Pe atuncia, însă, cel mai deștept și mai ajuns de cap dintre toate vietățile era *Ariciul*. De aceea trimise el pe *Albină* ca să meargă la *Arici* și să-l întrebe pe acesta ce să facă" [Ariciul oferă soluția fără să vrea — spionat fiind de Albină — și anume sugerează să fie încrețit pămîntul, făcîndu-se astfel munți și văi, astfel încît să poată încăpea sub cer] (Marian, *op. cit.*, p. 124 — 126).

Scanned with OKEN Scanner

viziuni mistice despre unirea dintre om și divinitate (în folclorul tradițional, dealtfel, mistica nu-și găsește locul[69]).

Prin urmare, viziunea populară conține, în forma specifică a mythos-ului folcloric, a legendei cosmogonice, unele gînduri despre lume cu un sens adînc filozofic. Pe de o parte, o explicare a imperfecțiunii lumii și desolidarizarea, descărcarea de responsabilitate a creatorului față de aceste aspecte imperfecte. Pe de altă parte, este în legenda cosmogonică și sugestia că lumea este în fond perfectibilă, ceea ce creează și o motivare filozofică a acțiunii umane. De asemenea, omul se desolidarizează implicit de sursa răului în lume, tratînd personajul mitologic care reprezintă aspectul negativ în registrul ironic.

Ultimul aspect al mitului cosmogonic (3. *conflictul* dintre lumea divină și cea umană) apare ca rezultat al antropogoniei populare, al creației omului, care este un aspect al cosmogoniei în genere.

Așa cum am văzut, cosmogonia propriu-zisă oferă un model de interpretare a creației prin „dualismul popular" (despre a cărui justificare filozofică am amintit). Pe această schemă, apar în folclorul tradițional nenumărate legende etiologice, care explică originea unui mare număr de obiecte și de ființe printr-o pseudocolaborare dintre Dumnezeu și Diavol[70]. Această colaborare-competiție între cei doi factori cosmologici presupune, de fapt, cîteva tipuri. Pe de o parte, putem vorbi despre creații divine imitate imperfect de diavol, de genul următor: Dumnezeu creează omul, dracul, invidios, creează maimuța[71]. În unele cazuri, însă, diavolul pare a avea chiar intenția de a crea făpturi și lucruri dăunătoare (lupul, tutunul etc.), în altele este vorba, pur și simplu, de o deficiență a inteligenței[72]. In anume cazuri, unele lucruri folositoare (mai ales dintre artefactele civilizației țărănești) sînt opera diavolului, sub aspectul lor material, însă funcționalitatea lor este produsul inteligenței divine.

O altă categorie în această competiție pseudodualistă este aceea a creației unor ființe. Astfel, vitele sînt făcute de diavol, dar „blagoslovite" (și, probabil, însuflețite) de Dumnezeu. Oarecum asemănător stau lucrurile și cu cel puțin un element natural, fierul[73]. Deci, în anume cazuri, diavolul nu-și poate stăpîni propria creație (așa cum, ne amintim, în crearea lumii creșterea pămîntului pare a scăpa de sub controlul lui Dumnezeu). În fine, diavolul încearcă să distrugă, să strice sau să denatureze unele creații divine, dar nu reușește decît să le dea forma lor obișnuită în prezent.

Toate acestea intră într-un mecanism specific al *logos*-ului popular, care aplică o schemă de clasificare mitologică în sfera cea mai largă, aplicînd prin urmare unui întreg univers semantic logica specifică a mitului.

[69] L. Șăineanu observa „întrebuințarea metaforică a celor mai multe expresii din domeniul religios într-un sens profan", ceea ce, după el, ar însemna indiferență pentru religie (apud C. Negreanu, *Structura proverbelor românești*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 45). Este cam mult spus, însă. În orice caz, putem vorbi de un „refuz al misticismului", al amestecului de planuri între religios și profan.

[70] I. A. Candrea (*op. cit.*, p. 65 — 66) citează o lungă listă a acestor creații „împărțite" între Dumnezeu și Diavol.

[71] De asemenea, Dumnezeu a făcut cîinele, diavolul lupul; Dumnezeu crează pe preot, dracul pe călugăr (aspect al umorului popular) etc. (Candrea, *loc. cit.*).

[72] „Casa o făcuse diavolul fără ferestre și căra lumina cu un sac înăuntru. Dumnezeu l-a povățuit să facă ferestre". „Plugul tot de dracul e făcut, dar necuratul punea boii cu dosul la proțap. Dumnezeu l-a învățat cum să-i înjuge" etc. (*ibidem*).

[73] „Fierul l-a făcut dracul din piatră, dar fierbea mereu. Dumnezeu i-a astîmpărat fierberea" (*ibidem*).

Însă modelul unei creaţii „împărţite" este, de fapt, substanţa cea mai intimă a mythos-ului referitor la creaţia omului. În acest context, dualismul popular are un sens propriu, el provine din constatarea caracterului complex şi contradictoriu al fiinţei umane însăşi.

Poate pentru a semnala acest aspect contradictoriu, creaţia fiinţei umane debutează sub semnul unor „ratări antropo- şi sociogonice" succesive. Astfel, înainte de creaţia omului, apar pe lume uriaşii (caracterizaţi de o mare putere, dar şi de nesupunere şi răutate congenitală, am spune[74]), apoi blajinii (sau rohmanii, pitici fără putere fizică, însă ingenioşi şi dotaţi cu o deosebită amenitate a caracterului [75]). „Oboseala divină" se manifestă, în acest caz, prin dificultatea de a da fiinţelor umane o înfăţişare convenabilă.

În geneza omului, planul fizic şi cel etic nu mai apar separate, ci suprapuse şi prin participarea Diavolului la creaţie. După unele variante, iniţiativa creării omului ar aparţine chiar Diavolului, care îl face pe primul om din lut, dar nu-l poate însufleţi, drept care este nevoit să-şi împartă dominaţia asupra lui cu Dumnezeu. Evident, este vorba aici de suflet în înţelesul *thymos*-ului la greci, mai degrabă decît în sensul unei *psyche*[76] care nu apare în folclorul românesc decît în repertoriul funebru, cel mult.

În alte versiuni ale antropogoniei tradiţionale, bărbatul este în întregime creat de Dumnezeu, în vreme ce femeia (care are, în genere, o poziţie subalternă în civilizaţia rurală) este creaţia diavolului[77], poate şi prin influenţă biblică. În fine, există şi versiuni în care ambii sînt creaţi de Dumnezeu, însă materia diferă[78], ceea ce ar arăta originea unor deosebiri între sexe.

Faptul că, în imaginaţia populară, fiecare dintre cei doi factori cosmogonici îşi asumă creaţia unei părţi a fiinţei umane este un mod de a spune că demarcaţia dintre bine şi rău este constitutivă omului, că limita dintre acestea trece chiar prin inima lui, că statutul etic al acestuia implică o opţiune. Despre aceasta ne relatează şi mythos-ul conflictului dintre cele două lumi, dintre cer şi pămînt[79].

Imaginaţia populară a creat o serie de legende care explică distanţa (în mai multe sensuri), separarea lumii cereşti de cea pămîntească. Deşi originea acestei depărtări este văzută într-un conflict între norme religioase şi voinţa (sau comportamentul uman), ceea ce va duce în cele din urmă la o retragere a lui Dumnezeu din lume[80], mythos-ul popular nu pune accentul, desigur, pe confruntare, ci pe distanţa dintre lumi. Ideea de natură (implicită în folclor) se eliberează de suportul ei etiologic: *cosmogonia* (mitică) se decantează într-o *cosmologie* populară, un ansamblu

[74] Cf. şi O. Bîrlea, *Mică enciclopedie ...*, p. 419 — 421.

[75] „Patru sau şase dacă puteau mişca un ou cu drugul" relatează despre *blajini* o legendă foarte răspîndită (Cf. Adrian Fochi, *Datini şi eresuri de la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1976, p. 229).

[76] Despre diferenţa dintre cei doi termeni, vezi şi A. Frenkian, *Le monde homérique. Essai de protophilosophie grecque*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1934, p. 62; cf. şi E. R. Dodds, *Dialectica spiritului grec*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1983, p. 135.

[77] I. Muşlea şi O. Bîrlea, *Tipologia folclorului...*, p. 542.

[78] *Ibidem*.

[79] Printr-un fel de *hybris*, oamenii încep să nu asculte de poruncile divine, exploatînd natura neraţional (de pildă, secerînd mai mult grîu decît le este necesar: cf. I. Muşlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 540) sau murdărind cerul însuşi: Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 64.

[80] Cerul, la început transparent şi aproape de pămînt, devine opac şi este ridicat după ce o femeie îl profanează, ştergînd scutecele de cer (Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 60).

Scanned with OKEN Scanner

de reprezentări în ordinea logos-ului tradiţional, care proiectează peste întreaga fire noţiuni şi reprezentări proprii civilizaţiei satului, urmărind să explice nu originea, ci alcătuirea lumii.

Pămîntul este, conform cosmologiei tradiţionale, situat pe apă şi susţinut de peşti[81], de unul sau mai mulţi stîlpi (furci), de coarnele unui bou[82] etc. Toate aceste reprezentări, care se întîlnesc şi în alte cosmologii mitice, oferă o explicaţie a cutremurelor, sugerează o anume instabilitate. Ca şi în alte culturi străvechi, pămîntul este înconjurat de Apa Sîmbetei, care nu poate fi trecută de femei[83] şi fierbe în fiecare zi, în afara sîmbetei [84] (şi acesta este un motiv mai larg răspîndit). Undeva pe Apa Sîmbetei sînt aşezaţi blajinii (probabilă reprezentare a strămoşilor).

Ţăranul român îşi imaginează bolta cerească, în genere, ca o reproducere la altă scară a lumii pămînteşti, umanizînd în acest fel cosmosul. Ţăranul descifrează pe cer personaje, obiecte şi evenimente familiare: Hora Satului, Ciobanul cu Oile (de care amintea şi D. Cantemir), cele două Care, Rariţa, Sfredelul, Comoara [85]. Se poate remarca şi acest fapt interesant: imaginea bolţii cereşti variază adesea în raport cu ocupaţia, ciobanul reprezentîndu-şi altfel structura ei în comparaţie cu agricultorul[86].

Soarele, luna şi vîntul, de ale căror evoluţii depinde, sub o formă sau alta, munca agricolă, sînt văzute antropomorf de către popor. Soarele, în drumul lui circular pe bolta cerească, este imaginat ca „un tînăr foarte frumos" care călăreşte, succesiv, pe un bivol, un cal şi un leu (sau un leu, un bou şi un iepure): imaginea este foarte complexă, deoarece evocă, pe de o parte, diversele constelaţii prin dreptul cărora trece soarele, pe de altă parte — a doua variantă — scăderea treptată a puterii razelor sale[87].
Motivul cel mai cunoscut, acela al nunţii soarelui cu luna, exprimă o normă socială fundamentală, interdicţia incestului (deoarece soarele şi luna sînt „fraţi"). Cîteodată, cel care împiedică incestul este tot *ariciul*[88], cel care apare şi în cosmogonie ca un auxiliar divin.
O confruntare între „sora soarelui" şi „sora vîntului", pe tema supremaţiei respectivelor fenomene, animă ritualul agricol numit „Dealu Mohului".

Vîntul, numit uneori şi „dorobanţul lui Dumnezeu"[89] („vîntul turbat" este pus „pentru ca vietăţile care ar îndrăzni să urce la cer să turbeze"[90], ceea ce ne readuce la tema separării cerului de pămînt din

[81] I. Muşlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 540; Adrian Fochi, *op. cit.*, p. 78.
[82] Fochi, *op. cit.*, p. 73 – 77.
[83] O. Bîrlea, *Mică enciclopedie a poveştilor româneşti*, p. 8.
[84] *Ibidem.*
[85] I. Otescu, *Credinţele ţăranului român despre cer şi stele*, în *Analele Academiei Române*, Bucureşti, 1907; T. Brill, *Legende ...*; T. Pamfile, *Cerul şi podoabele lui*, Bucureşti, 1915.
[86] I. Ionică, *Reprezentarea cerului*, în monografia *Drăguş—un sat din Ţara Oltului*, Institutul Social Român, 1944, p. 59 – 61.
[87] „Se zice că soarele a fost un copil şi luna o fată. Un om bătrîn le-a aruncat o măciucă de aur şi o furcă, ca să le prindă. Soarele a prins măciuca şi luna furca, apoi au fugit în cele două părţi opuse în care se văd azi şi de atunci nu s-au mai întîlnit. De atunci soarele a devenit luminos. Azi se zice că soarele e un om bătrîn, care merge călare pe un leu, de dimineaţa pînă pî prînz; pe un bou de la prînz pînă la amiazi şi pe un iepure pînă seara" (T. Brill, *Legende...*, a. 154).
[88] T. Brill, *op. cit.*, p. 136 – 142, 143).
[89] I. Muşlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 145.
[90] *Ibidem*, p. 142.

cosmogonia populară) este personificat în diverse feluri; ca „un flăcău orb, blestemat de părinţi să se bată veşnic de toate malurile"[91], ceea ce sugerează ceva din aspectul incontrolabil al acestui fenomen meteorologic. Alteori, vîntul cel mai aspru, Moş Crivăţ, este imaginat ca o zeitate nordică, ca „un uncheş cu corpul de zăpadă, părul de gheaţă, barba şi mustăţile de brumă" [92] stăpînind meteorul respectiv cu un toiag de gheaţă înfipt în pămînt [93].

Ne putem întreba dacă filozofia populară presupune, aşa cum se întîmplă în unele protofilozofii asiatice, noţiunea de *elemente* care alcătuiesc lumea: apa, aerul, focul etc. În orice caz, unele dintre acestea apar des în folclorul legendelor etiologice şi în alte reprezentări mitologice [94].

Apa, cum am văzut deja, este în folclorul cosmogonic elementul care preexistă creaţiei, în vreme ce *pămîntul* este elementul primordial, din care Demiurgul şi umbra sa (diavolul) făuresc primele fiinţe şi lucruri, mai degrabă aşa cum olarul modelează din lut produsele artei sale. Dacă apa este materie fără formă, elementul care, prin excelenţă, sugerează instabilitatea şi devenirea („toate curg", *panta rhei*, cum spunea şi Heraclit), pămîntul, în schimb, „de îndată ce îl ţinem în mînă, într-o mînă curioasă şi curajoasă, excită în noi voinţa de a-l modela", [95] cum spunea G. Bachelard; dar pămîntul este şi un element ambiguu, el solicită în psihologia populară imagini ale *profunzimii* şi *intimităţii*, [96] el ascunde în sînul său cele mai diferite lucruri; el trezeşte în om dorinţa de a privi *înlăuntrul* lucrurilor, ceea ce este o particularitate a fiinţei umane[97]. Imaginaţia populară este foarte fertilă în ce priveşte poveştile despre comori ascunse în adîncul pămîntului[98].

Tot pămîntul este şi un arhetip al maternităţii (ca şi *Geea* grecilor antici), el dă naştere vegetaţiei, spontan sau fecundat de munca agricolă [99]. Pămîntul este, în folclorul românesc, imaginat ca o fiinţă vie: în vinele sale curge, aşa cum relatează o legendă, sînge[100].

Tot pămîntul arată, în imaginaţia populară, starea morală a lumii: la început „străveziu ca sticla", s-a întunecat după omorul făptuit de Cain[101] (în genere, fratricidul impresionează foarte mult imaginaţia poporului).

Aerul poate fi duh, „suflet", în care calitate *animează* fiinţele, sau, dimpotrivă, vînt (*pneuma* şi *ánemos*[102] la greci — *prānas* şi *vāyus* la vechii indieni. În primul sens apare mai ales în antropogonia populară, în cel de-al doilea, cum am văzut, este personificat în moduri diverse). Ca aspect al naturii incontrolabile, vîntul este figurat ca un flăcău orb (orbirea sa provine din blestemul părintesc).

91 *Ibidem.*
92 *Ibidem.* p. 148.
93 *Ibidem,.*
94 Gh. Vlăduţescu, *op. cit.*, p. 64 — 100 (cap. *Elementele*).
95 Gaston Bachelard, *La terre et les rêveries du repos*, Librairie José Corti, Paris, 1977, p.1.
96 *Ibidem.*
97 După expresia lui Hans Carossa (apud G. Bachelard, *op. cit.*)
98 T. Pamfile, *Mitologie românească II. Comorile*, Academia Română, Bucureşti, 1916.
99 Cf. şi Mircea Eliade, *Traité ...*, cap. VII.
100 T. Brill, *Legende ...*, p. 184.
101 Niculiţă-Voronca, *Datinile şi credinţele* p. 157.
102 Despre cei doi termeni în epoca homerică şi ulterior (*pneuma* apare după Homer ca noţiune), cf. şi A. Frenkian, *op. cit.*, p. 26 şi urm.

Focul impresionează poporul mai ales ca element al creaţiei, condiţie a artefactelor umane (olăritul, şi desigur alte meşteşuguri, presupun utilizarea focului). De aceea, focul are o origine divină (sau dimpotrivă, diabolică) şi el este disputat de Dumnezeu şi de Diavol [103]. O altă înfăţişare a focului este, însă, aspectul său justiţiar, mai ales ca „foc ceresc" (trăsnet), în care calitate este utilizat de sfîntul Ilie împotriva dracilor.

Putem, desigur, adăuga şi alte „elemente" : *piatra*, care simbolizează mai ales permanenţa, stabilitatea, precum şi o serie de „elemente secunde", spre a spune astfel, *aurul*, *argintul*, *sticla* („cleştarul") ş.a.m.d., care apar mai ales în basm şi a căror funcţie este nu atît de a indica valoarea lucrurilor făurite din ele, cît de a indica deosebirea de „valoare ontologică" dintre lucrurile lumii cotidiene şi cele aparţinînd „lumii de dincolo", tărîmului celuilalt.

Cu toate acestea, însă, ideea „elementelor" nu poate avea în cultura tradiţională un sens *fysiologic*, [104] de temeiuri ale lumii (aşa cum se întîmplă în prima filozofie greacă), căci temeiurile lumii în viziunea populară sînt mai ales etice, aşa cum sugerează şi mitul cosmogonic. Lumea nu este alcătuire din elemente sau esenţe simple, ci (după un model vegetal) creştere din sămînţă, dezvoltare de la origini pînă în prezent, devenire ciclică, coexistenţă a unor planuri ontologice diferite. Toate acestea contribuie la instituirea unui *model cultural al temporalităţii*[105], în care se înscrie şi existenţa umană, prin suprapunerea ciclului cosmic, a calendarului agropastoral şi al sărbătorilor de peste an şi a ciclului existenţei individuale.

Însăşi complexitatea acestui model cultural al timpului dă naştere, în cultura tradiţională, unor alte raporturi, mai nuanţate, între individ şi comunitate. Spre deosebire de civilizaţiile de tip arhaic — în care constrîngerile unui timp unic, mitologic, duc la abolirea în genere a deosebirilor individuale, la o solidaritate culturală absolută în faţa momentelor marcate ale devenirii temporale a comunităţii — în cultura tradiţională aceste constrîngeri se relaxează. Se instituie o dialectică a identificării şi individualizării în relaţia individ-comunitate şi, prin urmare, un spaţiu al manifestării personalităţii individuale în ethos-ul comunitar. „Metafizica" rigidă a temporalităţii, aşa cum apare în culturile arhaice, lasă locul unei *istorii* individuale şi colective.[106] Omul se conturează astfel ca fiinţă istorică, cu o problematică personală şi un grad sporit de responsabilitate. În consecinţă, în civilizaţia tradiţională ethos-ul se situează în prim-plan[107].

[103] Niculiţă-Voronca, *op. cit.*, p. 7 (surprinzător, focul este uneori creat de diavol şi Dumnezeu îl *fură* şi îl ascunde în piatră : poate aluzie la focul „natural", dăunător, şi la focul util).

[104] Gh. Vlăduţescu, *Introducere în istoria filozofiei Orientului antic*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 17 — 18.

[105] Despre modelele culturale ale temporalităţii, cf. şi Edmund R. Leach, *Critique de l'anthropologie*, P.U.F., Paris, 1968, cap. VI. Despre diverse accepţii ale timpului în antropologie, v. şi Meyer Fortes, *Time and Social Structure and Other Essays*, The Athlone Press, New York, 1970, p. 1 — 2. Anumite precizări în studiul calendarului popular la Ion Ghinoiu, *Ethnological Outlook for Deciphering Native Calendars* în „Revue Roumaine des Sciences Sociales", série de Philosophie et Logique, t. 26, nr. 1/1982.

[106] Despre aplicarea conceptului de istorie în etnologie, cf. şi Cl. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, în *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973.

[107] Reamintim distincţia propusă de Gregory Bateson (*Naven*, Cambridge University Press, Londra, 1936) între aspectul cognitiv (*eidos*) şi cel emoţional (*ethos*) al relaţiei individ-comunitate în civilizaţiile „primitive" sau arhaice. Atragem, însă, atenţia cititorului că utilizăm aici termenul de *ethos* într-un alt sens.

Scanned with OKEN Scanner

PROBLEMATICA OMULUI ÎN FOLCLOR. CATEGORII ALE ETHOS-ULUI TRADIȚIONAL

Cultura tradițională este o perspectivă asupra lumii complexă, care nu se poate reduce la aspectul contemplativ (distincția între *homo contemplativus* și *homo activus* în folclor se dovedește a fi pur ipotetică, fără o suficientă acoperire în cercetarea culturii populare). Cultura tradițională poate fi descrisă, în primul rînd, ca filozofie practică implicită a comunității sătești, avînd un rol important în integrarea acesteia în lume, într-un univers considerat sub specia totalității și a ordinii (*cosmos*, în sensul etimologic al cuvîntului). Cosmos, comunitate, individ, acestea sînt nivelurile de generalitate cu care operează discursul tradițional despre lume.

Această ierarhie nu este, însă, extrem de rigidă. De aceea, cultura tradițională se caracterizează printr-o mare varietate de comportamente, care cu greu ar putea fi reduse la cîteva tipuri generale. Problematica omului se înfățișează, în folclor, printr-o extremă diversitate de înțelesuri ale faptelor umane și o deosebită varietate a relațiilor dintre oameni, așa cum se vede și în indicii de motive narative ale creațiilor folclorice.

De aceea, o tipologie a ethos-ului folcloric trebuie să fie, în mod necesar, una relativ schematică, care să surprindă în special mecanismele generale ale relațiilor care leagă între ei acești trei termeni ai gîndirii populare: cosmos, comunitate socială, individ. Care este conținutul dialecticii acestora, cum se constituie sistemul de atitudini propriu culturii tradiționale, cum sînt codificate în folclor modelele de comportament și care sînt categoriile ethos-ului care reflectă aceste aspecte — la asemenea întrebări va trebui să încercăm să răspundem în continuare. Astfel, cultura tradițională ne apare ca *umanizare* a lumii, în paralel cu umanizarea *practică* a naturii în contextul civilizației materiale.

Omul apare, în cultura tradițională, la intersecția a două tendințe complementare, a căror dialectică domină manifestarea sa ca ființă culturală. Ethos-ul tradițional se dezvoltă din această dialectică a modelelor colective și a personalității individuale, a identificării și a individualizării, asupra căreia ne vom opri în continuare. În acest context se definește problematica omului în folclor.

Satul este, cum am văzut, o comunitate socioeconomică și culturală, dar și un orizont de viață, un model ideal de percepție a lumii. Lucian Blaga a elaborat, în acest sens, noțiunea de „sat-idee". „Satul-idee — arată el în *Elogiul satului românesc*[108] — este satul care se socotește pe sine însuși centrul lumii și care trăiește în orizonturi cosmice, prelungindu-se în mit". Acesta este un mod de a generaliza filozofic o constatare care stă și la îndemîna etnografului și antropologului, anume că există în viața satului tradițional momente în care comunitatea se identifică cu ordinea cosmică, cu aspectele cele mai profunde ale mythos-ului popular (desigur, însă, observația nu trebuie absolutizată. Satul nu este *numai* ceea ce Blaga definea prin satul-idee). Asemenea momente sînt, în special, sărbătorile de peste an, poate în primul rînd sărbătorile de sfîrșit și început de an, sărbătorile de iarnă.

[108] Discurs rostit în ședința din 5 iunie a Academiei Române (Academia Română, *Discursuri de recepție*, București, 1937, p. 9).

Sărbătoarea[109] este un moment important al unei culturi dinamice, ea revivifică forțele spirituale ale comunității, opunîndu-se simbolic ireversibilității timpului, presupunînd o refacere a lumii printr-o reîntoarcere la momentele primordiale, după un model al vieții vegetale[110]. În acest fel, substratul sărbătorii este o anumită imagine despre om și despre viața socială, despre (am putea spune, prin metaforă) o anume „metafizică" a timpului social[111].

În dialectica identificării și individualizării, cu ajutorul căreia prezentăm aici tipologic principalele aspecte ale ethos-ului tradițional, sărbătoarea se înscrie ca o modalitate-limită de autocunoaștere a omului în cultura tradițională. Ea conferă tendinței culturale de identificare[112] a individului cu universul natural și social în care trăiește o formă aproape absolută; de aceea sărbătoarea a fost descrisă, pe drept sau pe nedrept, ca o modalitate a experienței religioase în culturile arhaice[113].

Funcția reflexivă, de autocunoaștere, pe care o asumă sărbătoarea în cultura tradițională este evidentă dacă studiem comportamentul uman în timpul acesteia. Sărbătoarea tradițională pune în scenă o lume adesea „întoarsă pe dos", în care acționează o anume „logică topografică : răsturnarea lucrurilor cu susul în jos, aruncarea a ceea ce este elevat și vechi, gata și împlinit, în infernul materiei și al trupului întru moarte și renaștere (înnoire)" (M. Bahtin)[114]. Astfel, sărbătoarea nu se oprește în fața parodierii aspectelor celor mai serioase ale lumii, a ierarhiilor sociale și a celor religioase. În cortegiile ceremoniale care parcurg, cu prilejul sărbătorilor de iarnă, ulițele satelor, un rol însemnat îl dețin măștile (a căror simbolistică arată o cunoaștere a aspectelor esențiale ale lumii[115]) : măști de *moși* (adică de strămoși), măști ale unor personaje de basm, de feți-frumoși și de draci (sau „urîți"), în vremurile mai noi chiar măști de „doctori" etc.[116]. Năvala acestora în sat dă sărbătorii aspectul ei amestecat, solemn și burlesc, caracteristic (cum observa O. Bîrlea[117]) ceremoniilor străvechi. În perioada sărbătorii, satul vorbește despre sine în limbajul adesea comic, însă profund, al reprezentărilor mitologice parodiate. Parodiindu-și propria sa cultură, comunitatea tradițională se scrutează cu acuitate și se cunoaște mai bine pe sine însăși.

[109] Despre sărbătoare, cf. și Roger Caillois, *L'Homme et le Sacré*, NRF, Paris, 1963; în legătură cu semnificația sărbătorii în cultura populară europeană, v. și M. Bahtin, *François Rabelais și cultura populară în Evul Mediu și în Renaștere*, Edit. Univers, București, 1974.

[110] Cf. și Mircea Eliade, *Histoire des croyances et des idées religieuses*, t. I, p. 51 — 54 în special.

[111] Despre acest subiect, vezi și Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Gallimard, Paris, 1969.

[112] Despre conceptul de identificare (aplicat însă, strict experienței estetice), cf. Hans Robert Jauss, *Experiență estetică și hermeneutică literară*, Edit. Univers, București, 1983. Rolul fundamental al identificării în cunoaștere a fost discutat încă de Emile Meyerson, în *De l'explication dans les sciences*. Payot, Paris, 1927, cap. V în special; despre un concept modern al identității psihosociale, în care identificarea joacă un rol esențial, cf. și Orrin E. Klapp, *Colective Search for Identity*, Holt, Rinehart and Winston, New York etc., 1969 și, de asemenea, Marisa Zavalloni, *L'identité psychosociale, un concept à la recherche d'une science*, în *Introduction à la psychologie sociale*, t. II, Librairie Larousse, 1973, p. 245 sq.

[113] Cf. R. Caillois, *op. cit.*

[114] M. Bahtin, *op cit.*, p. 93.

[115] Cf. și Romulus Vulcănescu, *Măștile populare*, Edit. științifică, București, 1970.

[116] Vezi și N. Jula și V. Mănăstireanu, *Tradiții și obiceiuri românești. Anul nou în Moldova și Bucovina*, E.P.L. 1968.

[117] O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 267 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

Sărbătoarea nu este, însă, numai parodie. Colindatul cetelor de juni, organizate ca formațiuni pseudomilitare[118], în conflict cu o serie de personaje mitologice străvechi[119], constituie prilejul unor manifestări ale unui tip de identificare pe care îl putem denumi *identificare asociativă*[120], cu o funcție importantă în ethos-ul tradițional. Colindele (adesea specializate : colinde de tînăr, de fată, de bătrîn, de om însurat, de familie, de văduvă, de păstor, de logodnă etc.[121]), cîntate de ceata de colindători — cîteodată însoțite și de dansuri ceremoniale —, reprezintă, cu ajutorul unor scene cu conținut mitic, o modalitate de întărire a valorilor culturale și sociale ale colectivității.[122]

Din cele arătate reiese și valoarea deosebită a colindelor ca documente ale psihologiei și ale conștiinței filozofice populare, interesul cercetării lor pentru dezvăluirea vechimii și continuității culturii noastre tradiționale. „Caracterul arhaic și stratificat al colindei ardelenești, de pildă, probează — mai convingător decît orice retorică — vechimea și continuitatea populației românești în Transilvania"[123], preciza recent Monica Brătulescu.

Aceeași identificare asociativă, ca modalitate de a percepe problematica umană din perspectiva grupului, stă și la baza altor obiceiuri, în care unele grupuri sau cete constituite după criterii diverse (vîrstă, sex etc.) invocă, în interesul întregii colectivități, fenomene naturale (ploaia, în cazul *Caloianului*; abundența vegetației, în *Lăzărelul*) sau ființe fantastice ca sînzienele, sora soarelui și sora vîntului (în *Dealu Mohului*) etc.

Momentele existenței individuale sînt și ele văzute, în poezia ceremonialurilor de trecere, din perspectiva grupului, care se asociază — mai mult sau mai puțin direct — la sentimentele și ideile ce se nasc cu prilejul unor etape ale existenței umane. Nașterea, trecerea de la copilărie la adolescență și apoi la maturitate, căsătoria, moartea sînt prilejuri ale reafirmării unor valori filozofice și culturale fundamentale, care stau în centrul ethos-ului tradițional.

Nașterea unui copil dă ocazia, în civilizația satului tradițional, unor practici și obiceiuri care nu vizează numai aspectul individual, viața biologică a individului, ci și apariția unui nou membru al comunității, care va avea un nume, un loc și un rol de îndeplinit în aceasta. Destinul individual nu este văzut doar ca un destin biologic, ci în primul rînd ca un

[118] Traian Herseni, *Forme străvechi de cultură poporană românească*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1977.

[119] Cf. și Georges Dumézil, *Le problème des Centaures*, Paris, 1929 (cu bogate referiri la materialul folcloric est-european).

[120] H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 264 și urm. (autorul precizează că „identificarea asociativă cu jocul și serbarea este expusă cu precădere, dată fiind tranziția către comportamentul estetic colectiv, ambiguității fundamentale a Imaginarului :" p. 268. Spre deosebire de sărbătoarea în genere, identificarea asociativă accentuează în special valorile psihologiei grupului, ea este un raport cu lumea mijlocit de aceste valori).

[121] Vezi și G. Dem. Teodorescu, *Poezii populare române*, Edit. Minerva, București, 1982, partea I; de asemenea N. Densușianu, *Vechi cîntece și tradiții populare românești*, Edit. Minerva, București, 1975. O tipologie a colindei românești în Monica Brătulescu, *Colinda românească*, Edit. Minerva, București, 1981.

[122] „De pe poziția axiologiei colective inculcă și impune colinda o viziune asupra lumii, categorii ale unor idealuri existențiale, structura de rudenie, codul relațiilor premaritale și familiale, ierarhia valorilor, modele sau antimodele de comportare" precizează Monica Brătulescu (*op. cit.*, p. 99).

[123] Monica Brătulescu, *op. cit.*, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

destin social, care se situează simbolic sub semnul basmului. În prefigurarea vieţii viitoare a copilului, nu numai familia, dar şi întreaga comunitate a satului (reprezentată printr-un personaj important în contextul ceremonial, moaşa) va avea un cuvînt de spus (la nivel simbolic, destinul viitor al copilului este rezultatul unei tranzacţii între moaşă şi *ursitoare*, fiinţe mitologice cărora li se acordă în folclor o deosebită însemnătate[125]).

Alte momente, ca intrarea în horă etc., sînt de asemenea prilejul unor manifestări de asociere ceremonială, indicînd faptul că viaţa individuală curge între malurile unei existenţe colective, devenind inteligibilă prin ordinea care domneşte în colectivitate şi nu în afara acesteia. Cultura tradiţională pune la îndemîna individului un alfabet de noţiuni şi simbolari în care se pot traduce toate problemele sale.

Căsătoria este şi ea, în universul satului, un spectacol[126] care se desfăşoară cu un fast excepţional, îmbinînd solemnitatea şi comicul într-o simbioză obligatorie[127], dovadă a vechimii ceremonialului nunţii (care pare a imita, în anumite momente, un ceremonial de curte voievodală[128]).

Despărţirea de viaţă este, de aceea, văzută mai întîi ca o despărţire de universul familiar al satului, ca intrare într-o lume neumanizată, într-o natură sălbatică, sugerînd totodată o altă axă a timpului (cu *zorile de dimineaţă* şi *zorile de seară*, care „se grăbesc" să marcheze o despărţire nedorită). Simbolistica ceremonialului funebru presupune o călătorie periculoasă într-un peisaj silvestru şi fantastic, în care se solicită şi ajutorul unor „animale auxiliare"[129] (ceea ce ne aminteşte de scenariul cosmogonic popular). Apare în repertoriul funebru şi ideea, exprimată în *cîntecul bradului*, a cosubstanţialităţii omului şi a lumii vegetale (corespunzînd mythos-ului arborelui vieţii[130]). Bradul este un dublu vegetal al omului[131], pentru a împărtăşi într-un fel soarta mortului, dezrădăcinat fără vrere din lumea sa.

Aceste imagini, pline de sensuri simbolice, ascund de fapt un sistem de categorii ale gîndirii populare, prin care problematica omului este tradusă în limbajul ideilor şi sentimentelor colective (ceea ce am indicat sub denumirea de identificare asociativă). Ele reprezintă, de fapt, un sistem

[124] Ca în următoarele versuri, pe care moaşa le adresează naşilor : „O ieşit ist făt frumos / Şi cere scufă şi salbă / Să se ducă-n lumea albă ; / Cere cal de călărie / Şi o stea la pălărie / Ca să treacă de pustie ; / Şi mai cere un cal breaz / Că-i fecior de om viteaz" etc. (S. Fl. Marian, *Naşterea la români*, Bucureşti, 1892, p. 254).

[125] Cf. şi I. Muşlea, O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 427 — 430 ; O. Bîrlea, *Mică enciclopedie ...*, p. 426 — 429.

[126] M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit*, p. 179 — 192 ; Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 424 — 446.

[127] O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 424.

[128] Sosirea mirelui este astfel anunţată : „Cînd o da soarele-n deseară, / mare oaste vă-mpresoară : / să lărgiţi casa, / să-ntindeţi masa / că vine-mpăratul îndată / cu oştirea lui toată" etc. (apud M. Pop, P. Ruxîndoiu, *op. cit.*, p. 186). Conflictul ritual care opune uneori ceata mirelui şi pe cea a miresei este şi el descris în termenii războiului dintre două împărăţii de basm.

[129] Mortul este astfel conjurat : „Iar sama să-ţ iei / Că îţi va ieşi / Lupu' înainte, / Să nu te spăimînte, / Mîna să-ţ întinz, / Bun frate să-ţ prinz, / Că el iar că ştie / Sama pădurilor/ Şi-a potecilor / Şi-a colinelor" etc. Vor mai apare pe acest parcurs, tot ca animale psihopompe, vulpea şi vidra (cf. şi O. Bîrlea, *op. cit.*, p. 456).

[130] Romulus Vulcănescu, *Coloana cerului*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1972 ; Paul Petrescu, *Motive decorative celebre*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1971 ; idem, *Simbolul vegetaţiei etern reînnoite*, în vol. *Arcade în timp*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 152 — 192.

[131] Cf. şi Octavian Buhociu, *Folclorul de iarnă, zorile şi poezia păstorească*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1979.

Scanned with OKEN Scanner

de imagini-explicative prin care aspectele importante ale existenţei colective sau individuale sînt aduse la un grad sporit de inteligibilitate. Aspectul simbolic şi imagistic nu trebuie să ne ascundă, însă, faptul că este vorba de o problematică în fond filozofică şi că nu iraţionalul şi fantasticul domină aceste sisteme simbolice, ci tendinţa spre raţionalitate, slujită şi de o transpunere în planul esteticii tradiţionale, a discursului poetic popular. Între ordinea cosmică şi ordinea umanului se aruncă astfel o punte, care permite o mai amplă raţionalizare a existenţei prin umanizarea ei.

Pe de altă parte, însă, acest limbaj al unei viziuni colective asupra momentelor existenţei umane[132] nu poate înlătura cu totul aspectul complementar, acela al individualităţii (care nu este absent în cultura tradiţională). Omul apare, deci, şi ca individualitate, ca personalitate cu o problematică concretă, rezultat al unui destin personal, al unei istorii proprii.

Folclorul şi arta populară vor evidenţia, prin urmare, şi un nivel al problematicii umane în care se reflectă categoriile unui ethos individualizat; viaţa omului nu este, deci, numai trecere, supusă unui ritm colectiv al existenţei, dar şi evoluţia unei individualităţi umane, drumul ei către împlinire.

Aceasta se vede în structura basmului popular, în modul în care basmul traduce preocuparea pentru împlinirea omului în planul cunoaşterii şi în acela al eticii. Basmul se situează într-un univers fantastic, în care putem vedea „un teren ipotetic al cunoaşterii sau poate al aventurii cunoaşterii"[133], însă deocamdată al unei cunoaşteri încifrate în simboluri etice, în care mai răsună încă ceva din conflictul cosmogonic dintre bine şi rău. Tipologia sa, oarecum schematică[134], şi caracterul foarte strict al structurii narative ilustrează ireductibilitatea celor două principii etice, care apar opuse şi în cosmogonia tradiţională.

Schema basmului fantastic prevede o călătorie către „tărîmul de dincolo" (de obicei), care pare a fi o altă faţă a naturii, la o altă vîrstă cosmică: pămîntul sau arborii pot fi de sticlă sau de aur, păduri nepătrunse sînt populate de făpturi fantastice, printre care şi nelipsitul balaur, transportul însuşi în această lume nefiind la îndemîna oricui. Eroul trebuie să treacă o serie de probe, să dovedească înţelepciune şi mai ales trăsături pozitive de caracter, care îi aduc îndeobşte şi ajutorul, indispensabil, al unor auxiliari (animale, oameni, fiinţe fantastice). Călătoria eroului este urmată de reîntoarcerea în lumea sa obişnuită, însă cu beneficiul unei experienţe care joacă în basm un rol esenţial, anume superioritatea principiului etic bun faţă de cel rău. În acest sens, basmul are o latură iniţiatică, el împărtăşeşte un secret, este un instrument al umanizării omului. Fără a fi cunoaştere propriu-zisă, adică a planului fenomenal al lumii[135], basmul este o formă a cunoaşterii de sine a omului din perspectiva etică, promovînd ideea unui „finalism etic".

[132] P. Petrescu, *Vîrstele omului citite în portul popular românesc*, în vol. *Arcade în timp*, p. 76 – 84.

[133] Constantin Prut, *Fantasticul în arta populară românească*, Edit. Meridiane, Bucureşti, 1972, p. 11.

[134] Cf. şi G. Călinescu, *op. cit.*

[135] Deşi s-a încercat nu o dată să se sugereze că basmul ar fi o adevărată enciclopedie de simboluri, în care unele interpretări mai exagerate au amestecat cîteodată magia, alchimia, şamanismul etc., uneori foarte amatoristic (cf., de pildă, Andrei Oişteanu, *Grădina de dincolo*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1980).

Scanned with OKEN Scanner

Eroul de basm intră în categoria modelelor umane pe care le propune cultura tradițională, stimulînd participarea prin *identificare admirativă* a ascultătorului. Cu toate acestea, spre deosebire de unele mituri eroice ale culturilor arhaice, raporturile de identificare cu eroul de basm sînt mult mai nuanțate, îmbinînd admirația și umorul, prin care ascultătorul ia o oarecare distanță față de un personaj care nu este *perfect*, ci *perfectibil*, umanizîndu-se în călătoria sa fantastică (simbolistica drumului are, în primul rînd, rolul de a indica această latură a eroului de basm[136]). De aceea, basmul are un rol educativ important și, prin ideea de progres al binelui pe care o trezește, însuși faptul de a nara un basm are uneori funcții rituale[137].

Prin urmare, basmul reflectă „întreaga realitate umană, stilizată în problematica ei primordială" [138] fiind o percepție a lumii „prin prisma ideologiei tradiționale"[139]. El reprezintă, însă, și tendința către o individualizare a problematicii umane, situîndu-se la întretăierea a două tipuri de culturi, o cultură a conformismului colectiv (aceea arhaică) și o cultură (mai nouă) a asumării individuale și a interiorizării normei [140].

De aceea, basmul este cea mai bună introducere în universul ethos-ului popular (deși acesta din urmă este, desigur, mult mai complex). Caracteristica basmului de a ridica problematica unui erou individualizat la nivelul unui discurs despre categoriile (sau arhetipurile) destinului uman în genere a atras atenția multor gînditori, care (uneori, însă, despărțind în mod simplist basmul de alte aspecte ale culturii tradiționale) au subliniat aspectul său filozofic, profunzimea a ceea ce cîteodată s-a numit *umanismul popular*. Dacă antichitatea a acordat o mai mare atenție mitului, Renașterea, în schimb, a reinterpretat chiar miturile antice dintr-o perspectivă net influențată de basmul folcloric. În cultura română, basmul a reprezentat uneori o punte de legătură între folclorul tradițional și cultura urbană. Este de asemenea probabil că multe contacte culturale între zonele cele mai îndepărtate au avut loc prin intermediul basmului, al cărui rol în universalizarea unor motive ale reflecției despre lume tradiționale nu poate fi negat.

Basmul se găsește la intersecția dintre un ethos predominant colectiv și un ethos individualizat. Acesta din urmă se exprimă cu precădere în balada populară (sau „cîntecul bătrînesc"[141]), în care eroul parcurge un destin mai puțin generic și confruntă o realitate mai puțin simbolică față

[136] Cf. și V. T. Crețu, *op. cit.*, cap. VI.

[137] O. Bîrlea, *Mică enciclopedie* . . ., p. 308 ; idem, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 140 — 146 ; idem, *Antologie de proză populară epică*, E.P.L.U. București, 1966, p. 16.

[138] O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 156.

[139] *Ibidem*; despre basm ca *raționalizare axiologică* cf. și Ilie Bădescu, *op. cit.*, unde se subliniază unitatea în diversitate a viziunii populare despre lume și, în același timp, caracterul ei prin excelență dinamic (cf. p. 354).

[140] Acest aspect a fost pe larg analizat — din perspectiva eposului homeric, în special — de E. R. Dodds (*op. cit.*, cap. II). Dodds și-a propus să arate formele evoluției spiritului grec de la o „cultură a rușinii" la o „cultură a vinovăției" (termenii grecești corelativi sînt *aidos*, în sensul de „opinie colectivă", respectiv *hybris*). Dodds preia o distincție introdusă de Ruth Benedict în *The Chrysantemum and the Sword*, o analiză de antropologie a caracterului național japonez, plecînd de la tehnicile de creștere a copiilor (*child rearing*) : cf. *The Chrysantemum and the Sword*, Houghton Mifflin Co. Boston, 1946 (v. și Milton Singer, *A Survey of Culture and Personality Theory and Research*, în Bert Kaplan (editor), *Studying Personality Cross-Culturally*, Harper and Row, New York, 1967). Analiza lui Dodds luminează, probabil, o importantă etapă în trecerea de la cultura de tip arhaic la cultura tradițională.

[141] Al. I. Amzulescu propune noțiunea de *cîntece narative* (cf. *Cîntecul epic eroic, Tipologie și corpus de texte poetice*, Edit. Academiei, București, 1981, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

de ceea ce întîlnim în basm. Acest fapt se reflectă, dealtfel, și în unele particularități ale circulației acestei specii folclorice[142]. Poate de aceea, balada este și o specie mai puțin senină decît basmul, așa cum s-a observat[143].

O parte însemnată a baladei populare o constituie *cîntecul epic eroic*, în care se includ narațiuni versificate fantastice (de pildă, lupta oștilor turcești ale pașii Marcoș cu Gerul, plecînd după toate probabilitățile de la un episod real), cîntece vitejești și haiducești, precum și unele balade despre curtea feudală[144].

Cîntecul eroic are drept figură centrală, îndeobște, un viteaz (voinic), uneori un haiduc, exprimînd o neînduplecată aspirație spre libertate și dreptate. Eroul este un model de personalitate, [145] arătînd puterea spiritului popular de a ridica la un grad de generalitate faptele unor personaje de multe ori reale sau de a extrage o idee cu valoare mai generală din împrejurările concrete ale epopeei luptei naționale pentru libertate. Eposul eroic este o cronică populară a unor secole de cumpănă și este admirabilă continuitatea viziunii poporului, exprimată în cîntecele sale eroice, despre istoria luptelor pentru neatîrnarea țării duse de către mari domnitori, care și-au găsit locul, în balada populară, alături de unii eroi legendari. Departe de a fugi din fața istoriei, poporul român și-a scris el însuși istoria în forma perenă a cîntecului eroic.

Balada populară, cu toată marea varietate de forme pe care le cuprinde — de la epos-ul mitologic la categoria așa-numitelor „jurnale orale" este, însă, nu numai istorie, ci recuperare a planului etic al acțiunii [146] în desfășurarea istorică a ființei umane. Ea nu *consemnează*, ci *semnifică* în cîmpul istoriei (fie al istoriei interpretate mitologic, fie al istoriei „cotidiene"). Această recuperare a planului etic înseamnă depășirea perspectivei basmului (și a unui conflict convențional) și dezvoltarea unei viziuni despre om ca subiect al istoriei, precum și al unei relații om—natură mai complexe. Există o dialectică a omului și a naturii în balada tradițională, a sensului direct și al aceluia metaforic al acestei relații, prin care natura nu este numai „mediul înconjurător împărtășit în colectiv" (S. E. Asch [147]), dar și mediul individualizat de formare a personalității umane. De aceea, natura are în balada populară un puternic conținut metaforic, vorbind în fond despre *natura umană*. De la balada fantastică (de tipul *Soarele*

[142] Adrian Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare românești*, Edit. Academiei, București, 1975.

[143] Ceea ce „face să fîlfîie, cel puțin în răstimpuri, umbra unui zăbranic mohorît nu numai peste mult discutata « afirmare optimistă » a dragostei de viață și de profesiune a ciobanului mioritic, ori peste profunda și generoasa autodăruire a Icarului argeșean [. . .] ci și peste neaoșa voinicie de Siegfried carpatic a lui « Iorgu Iorguțu », ucigătorul balaurului, sau peste bărbăția crîncenului Toma Alimoș", arăta Al. I. Amzulescu *(loc. cit.)*.

[144] Cf. și Al. I. Amzulescu, *op. cit.*, *Motiv-Index*, p. 186 — 235.

[145] H. R. Jauss observa: „La constituirea memoriei colective a grupurilor religioase sau a claselor sociale, șirului de modele nu i se acordă întotdeauna importanța cuvenită" (*op. cit.*, p. 272).

[146] „Săvîrșind actul etic, agentul etic nu se neagă pe sine, ci se obiectivează într-un sistem de raporturi transindividuale. De aici și faptul că agentul etic nu vrea să subziste cu orice preț, adică sacrificînd legea sieși. La limită alege moartea" (Petru Creția, *Epos și logos*, Edit. Univers, București, 1981, p. 237). Este, într-un fel, tema etică a *Mioriței* sau a *Meșterului Manole*.

[147] „Mutual shared environment" (apud *Stiluri apreciative*, Edit. Academiei, București, 1980, p. 20).

şi luna, de pildă) la *Mioriţa* sau *Toma Alimoş*, această funcţie metaforică a naturii domină cîntecul narativ popular.

Vizînd natura umană, metafora din baladă are un conţinut cathartic care trebuie semnalat. Funcţia cathartică a baladei semnifică, de fapt, însăşi depăşirea aspectului contemplativ (şi nereflexiv) caracteristic unor straturi culturale mai vechi, prefolclorice, am putea spune, care — într-o măsură — se manifestă şi în dimensiunea neindividualizată, colectivă, a ethos-ului popular (aşa cum am văzut, în ce priveşte definirea momentelor vieţii individuale sau chiar în privinţa sărbătorii). Prin funcţia sa cathartică, balada populară reprezintă, de aceea, o modalitate de desprindere a spiritului popular din universul imperativelor imediat practice şi, prin intermediul construcţiei estetice, a cuceririi unei mai mari libertăţi a spiritului [148] (care, însă, nu se confundă cu o atitudine pur contemplativă [149]. Metafora baladei vizează o depăşire a mimesis-ului, aşa cum şi geometrismul artei populare vizează aspectul esenţial al imaginilor lumii).

Un exemplu este şi *Mioriţa*, una din capodoperele folclorului românesc. Latura epică a baladei este abia schiţată ceea ce a indus în eroare pe unii comentatori [150]). Aproape întreaga baladă este dezvoltarea unei metafore cu funcţie cathartică : moartea ca nuntă, al cărei substrat etnografic a fost descifrat în ritualul tradiţional al „nunţii mortului nelumit"[151].

Metafora (sau, în anumite variante, alegoria) centrală a baladei pare o încercare de a impune „un sens absurdului însuşi" (Mircea Eliade[152]), de a preface „un eveniment nefericit într-o taină a nunţii"[153]. De aici a rezultat uneori concluzia că balada este transformarea unei tragedii personale într-un eveniment sacru sau, pur şi simplu, un mit vechi (tipul Osiris[154]) reinterpretat (anumite simboluri, de exemplu *maica bătrînă* în căutarea fiului, par să confirme această interpretare[155]).

Majoritatea comentatorilor optează, însă, pentru o interpretare nereligioasă, arătînd cum o serie de motive ale liricii populare[156] (ca testamentul ciobanului, ***substituirea metaforică*** a riturilor de înmormîntare tradi-

[148] Aşa cum, de altfel, arăta încă Schiller (în *Über naive und sentimentalische Dichtung*, *apud* H. R. Jauss, *op. cit.*, p. 282).

[149] Despre *homo contemplativus* în folclorul românesc, cf. Liviu Rusu, *Viziunea lumii în poezia noastră populară*, partea I (p. 11 — 111), cu o explicaţie istoric-sociologică a „contemplativităţii populare" prin neputinţa de a acţiona împotriva exploatării şi alienării sociale.

[150] S-a vorbit, în legătură cu *Mioriţa*, de un *fatalism* popular (Dan Botta), de o „armonie desăvîrşită [...] [care] este anihilarea acţiunii, este moartea" (Liviu Rusu, *Le sens de l'existence dans la poésie populaire roumaine*, Librairie Felix Alcan, Paris, 1935) etc.

[151] I. Muşlea, *La mort-marriage : une particularité du folklore balkanique, Mélanges de l'Ecole Roumaine en France*, Paris, 1925.

[152] Mircea Eliade, *De la Zalmoxis la Genghis-han*, p. 249.

[153] *Ibidem*, p. 248.

[154] Cel mai cunoscut adept al „osirismului" (temă care este periodic reînviată în legătură cu *Mioriţa*, într-o formă sau alta) rămîne Th. D. Speranţia (cf. *Mioriţa şi căluşarii, urme de la daci, şi alte studii de folklor*, Institutul de Arte Grafice C. Sfetea, Bucureşti, 1915).

[155] Cf. şi O. Buhociu, *op. cit.*, p. 295 — 297 (*maica bătrînă* care îşi caută fiul din baladă — motiv larg răspîndit şi în colinde — ar fi o „Demeter dunăreană", influenţată puternic şi de creştinismul popular).

[156] Despre unul dintre motivele fundamentale ale liricii păstoreşti, acela al *ciobanului care şi-a pierdut oile*, cf. şi Ion Popescu-Sireteanu, *Limbă şi cultură populară*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983, p. 29 — 82. Acelaşi autor arată legătura strînsă dintre *doină* (cîntec *de oi*, conform unei etimologii foarte probabile) şi *Mioriţa*, care, cum arăta şi D. Caracostea, „s-a născut din dezvoltarea unui nucleu liric".

Scanned with OKEN Scanner

ționale prin elemente ale peisajului natural[157] etc.) s-au unit spre a da naștere *Mioriței*, în formula pe care o cunoaștem [158].

Cele mai multe ambiguități de interpretare provin, s-ar părea, din încercarea de a privi *Miorița* fie numai din perspectiva substratului ei etnografic, fie — dimpotrivă — ruptă cu totul de contextul folcloric, ca document al unei culturi „prefolclorice", arhaice.

Tragedia păstorului care va trebui să moară încălcînd ordinea firească a generațiilor, înainte de vreme și „nelumit", trezește în mentalitatea populară spaima în fața absurdului și generează acea tensiune lirică prin care *Miorița* se dovedește cu adevărat nepereche în folclorul românesc. Totodată, metafora care domină în baladă devine elementul în jurul căruia se organizează o altă modalitate a înțelegerii lumii [159], sentimentul eternității vieții pastorale care se opune tragediei individuale. Aspectul liric și cel epic se completează — într-o dialectică a individului și a comunității[160] fără, totuși, ca aceasta să însemne transformarea *Mioriței* într-un document religios (din perspectiva acelui „creștinism cosmic" popular, de care s-a vorbit în mai multe rînduri). Moartea, a cărei necesitate este recunoscută în ethos-ul colectiv, dar negată în cazul individual, este o temă în fond etică, care presupune întîi sublinierea acestei distincții și apoi desfășurarea a ceea ce am numit funcția cathartică a baladei.

Metafora neagă într-un termen al ei ceea ce afirmă în celălalt[161], devenind astfel un instrument al filozofării populare, prin care același fenomen poate fi privit, pe de o parte, cu deplină obiectivitate și, pe de altă parte, angajînd interioritatea celor care comunică estetic, ca situație-limită, invitînd la regîndire. Acest joc al nivelurilor identificării estetice este, în *Miorița*, dus la desăvîrșire, pe o verticală în care cosmicul și individualul se întîlnesc în modul cel mai firesc. De aceea, *Miorița* rezumă, ea însăși,

[157] Cf. și cîntecul *Ciobănașului* (reprodus de O. Densușianu în *Vieața păstorească în poezia noastră populară*, Edit. pentru literatură, București, 1966, p. 360) : „Ciobănaș de la miori, /Un-ți-a fost moartea să mori ? / — Sus în vîrful muntelui, / . . . / — De jelit cin-te-a jelit ? / —Păsările-au ciripit, / Pe mine că m-au jelit. / —De scăldat cin-te-a scăldat ? / — Ploile cînd au plouat/ Pe mine că m-au scăldat. / —De-mpînzit cin-te-a-mpînzit ? / — Luna cînd a răsărit / Pe mine că m-a-mpînzit. / —Luminarea cin-ți-a-pus ? / Soarele cînd a fost sus. / —De-ngropat cin-te-a-ngropat ?/ — Trei brazi mari s-au răsturnat, / Pe mine că m-a-ngropat. / — Fluierașul un-l-ai pus ? / — În craca bradului sus, / Și cînd vîntul mi-o bătea / Fluierașul mi-o cînta, / Oile s-or aduna, Pe mine că m-or căta".

[158] Adrian Fochi, *Miorița*, ed. cit.

[159] Cf. și Liviu Rusu, *Viziunea lumii . . .*, unde se critică interpretările „optimiste" ale *Mioriței*, de la aceea a lui D. Caracostea (*Sentimentul creației și mistica morții*, în „Revista Fundațiilor", iunie 1941) la aceea a lui C. I. Gulian (*Sensul vieții în folclorul românesc*, București, 1957), care — susține Adrian Fochi (*op. cit.*, p. 167) — „a spulberat pentru totdeauna interpretările mistice și pesimiste despre *Miorița*", arătînd că „la rădăcina baladei se află un testament liric ciobănesc, al cărui miez este exprimarea dragostei pentru meseria de cioban, în preajma morții" (Gulian, *op. cit.*, p. 230).

[160] Dialectică în care vedem o trăsătură a baladei populare, în general, în raporturile acesteia cu specii foclorice mai „arhaice".

[161] Procedeul *substituirii metaforice*, ilustrat de C. Brăiloiu printr-un exemplu din vremea primului război mondial („Soldat de la roșiori, / Un' ți-a fost soarta să mori ? / În valea Oituzului . . ./ În focul obuzelor, / Lumina cin' ți-a ținut ? . . . / Soarele cînd a fost sus. / Și cine mi te-a scăldat ? . . ./ Ploile, cînd au plouat, / Și cine te-a tămîiat ? . . . / Bruma, cînd s-a așezat./ Și cine mi te-a cîntat ? / Luna, cînd s-a ridicat"), cunoscut, de altfel, în aproape întreg spațiul balcanic (cf. Adrian Fochi, *Coordonate sud-est europene ale baladei populare*, p. 222), a fost interpretat de Leo Spitzer (*L'archétype de la Ballade Mioritza et sa valeur poétique*, Romanische Literaturstudien, 1936—1956, Tübingen, 1959, p. 835 — 867) ca un semn că poporul este *meșteșugar*, și nu *inventator (agenceur, non inventeur)* și că în Miorița domină o viziune magică despre moarte și exorcizarea ei. Credem că, dimpotrivă, metafora nu are funcție magică, ci filozofică, cel puțin în baladă.

Scanned with OKEN Scanner

un întreg univers filozofic popular. Ea este, într-un fel, balada-arhetip (așa cum s-a spus despre *Hamlet* că este o piesă-arhetip, un teatru al tuturor teatrelor). Din această perspectivă putem revedea întregul univers de motive al baladei populare românești.

Faptul că aspectul narativ este extrem de redus în *Miorița*, în care acțiunea propriu-zisă poate fi mai degrabă întrevăzută din unele indicații abia schițate, confirmă ideea că balada aceasta are un loc aparte în epos-ul popular [162]. În *Miorița*, timpul — materia însăși a faptului narativ — pare a se opri pentru a face loc unui discurs meditativ mai complex, unui dialog interior — de fapt — avînd drept martor întregul univers familiar al ciobanului mioritic, pe care iminența morții eroului pare a-l însufleți (începînd chiar cu faptul că mioara năzdrăvană prinde grai pentru a vesti primejdia).

De aici decurge și valoarea filozofică a motivului mioritic, prin care desfășurarea narativă face loc revelației unui tragic popular (așa cum, dealtfel, se întîmplă și în cazul altor motive de baladă, *Soarele și luna*, *Meșterul Manole*, *Voica* etc.). Semnificația acestor balade sporește pînă la problematizarea și motivarea acestui tragic popular printr-o percepție mult mai nuanțată a condiției umane în cultura tradițională. Balada depășește astfel, în unele cazuri, o anumită „obiectivitate" a comunicării narative, deschizîndu-se asupra unei comunicări comprehensive, angajînd o anume individualizare a problematicii umane în folclor.

Așadar, nu obiectul însuși al meditației ciobanului mioritic (moartea, existența postumă etc.) constituie semnul distinctiv al adîncimii reflecției populare în *Miorița*, ci mai curînd revelația sensurilor profunde ale schemei narative, în care se întîlnesc funcția constatativă și cea interogativă și problematizatoare a limbajului epic popular.

De la *Miorița* la *Meșterul Manole*, balada populară românească înregistrează o anumită evoluție[163] a semnificațiilor filozofice (corespunzînd, în primul rînd, diferenței dintre mediile socio-profesionale în care au circulat — și, probabil, au apărut — cele două manifestări ale epos-ului popular). În ambele balade, metafora primește un sens general-uman, plecînd de la un substrat etnografic : în *Miorița* se trece de la „nunta mortului" la metafora morții ca nuntă (văzută în perspectivă cosmică); în *Meșterul Manole*, substratul este antiteza dintre creație și sacrificiu (plecînd de la riturile întemeierii prin sacrificiu[164]), antiteza dintre două moduri de a vedea locul individului uman în lume. Pe de o parte, Manole este meșterul constructor, făuritorul unor monumente nepieritoare, pe de altă parte, el este responsabil pentru soarta soției și copilului său. Fiind pus în fața unei opțiuni între două moduri de a fi, Manole dezvăluie o altă față

[162] În mod obișnuit, *Miorița* este inclusă între tipurile *baladei familiale* (cf. Al. I. Amzulescu, *Balada familială. Tipologie și corpus de texte poetice*, Edit. Academiei, București, 1983, p. 30 — 31). Totuși, unii comentatori au evidențiat sensurile mai generale ale baladei mioritice, încercînd să-i demonstreze necesitatea între „miturile fundamentale" ale culturii române. O asemenea încercare de a stabili o simetrie cardinală a celor patru „mituri" populare — în G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Edit. Fundațiilor, București, 1941. Mai recent, un punct de vedere asemănător și la George Muntean, în studiul *Puterile mitului*, în vol. *Istoria literaturii române. Studii*, Edit. Academiei, București, 1979.

[163] În lipsa unor indicații cronologice cît de cît precise, nu putem, desigur, stabili anterioritatea istorică a uneia sau alteia dintre baladele populare (cu cîteva rare excepții). Totuși o anterioritate *tipologică* și a problematicii umane este evidentă în *Miorița*.

[164] Cf. Mircea Eliade, *Comentarii la legenda Meșterului Manole*, Edit. Publicom, București, 1943; Ion Taloș, *Meșterul Manole*, Edit. Minerva, București, 1973 (cu o amplă bibliografie a temei).

a tragicului popular, în comparaţie cu *Mioriţa* (unde problema unei asemenea opţiuni nu apare) : el este făuritorul propriului său destin tragic. Acest destin, prefigurat încă în primul moment al baladei (în visul premonitoriu al meşterului), trecînd prin episodul jurămîntului (care este un fel de încercare a destinului), se împlineşte în final, prin încercarea de a zbura : zborul a fost dintotdeauna un simbol al depăşirii condiţiei umane şi, ca în mitul lui Icar, al unui *hybris* cu sfîrşit tragic. Manole este, de aceea, un erou al idealului constructiv, a cărui existenţă aruncă o punte între două aspecte complementare ale naturii umane (în viziunea poporului), intre două ritmuri ale existenţei, ca ethos colectiv şi ca ethos individual, eroic. Ultimele versuri ale baladei, care arată transformarea sa într-un izvor „Cu apă curată, / Trecută prin piatră"[165], rezumă, de fapt, un destin profund simbolic.

De la *Mioriţa* la *Meşterul Manole*, balada populară ilustrează însăşi evoluţia ethos-ului popular, de la înscrierea problematicii umane într-un cosmos adînc umanizat (prin demersul spiritual al colectivităţii tradiţionale) pînă la descoperirea sensurilor creaţiei spirituale a individului, prin care omul îşi făureşte destinul propriu.

Nu numai prin tragic, dar şi prin comicul popular asistăm la nuanţarea sensurilor ethos-ului colectiv (şi astfel, cultura tradiţională se dovedeşte a fi surprinzător de complexă). De aceea, tragicul şi comicul popular trebuie considerate nu în sine, ci ca laturi complementare ale unei definiţii populare a naturii umane. Rîsul popular are şi el o funcţie cathartică, alături de ficţiunea tragică, şi nu este mai puţin simbolic.

O modalitate foarte veche a comicului popular este aceea exprimată în *basmul despre animale*[166], una dintre speciile folclorice care se presupune a face legătura între legendele etiologice arhaice şi repertoriul mai nou, cu tentă moralizatoare şi care provine, probabil, din ridiculizarea ceremonială a unor divinităţi zoomorfe. Basmul despre animale foloseşte un anumit cod al însuşirilor unor animale (înrudit cu acela din cărţi populare ca *Fiziologul* sau ca *Floarea darurilor* etc.[167] şi care va da, în cele din urmă, naştere fabulei moderne) pentru a transpune în mediul animal întîmplări caracteristic umane, uneori explicînd în mod burlesc anumite aspecte ale lumii, ca o parodie a legendei etiologice.

Înrudită cu basmul despre animale este şi *snoava* populară, unul dintre tipurile cele mai interesante fiind snoava cu Păcală. Adevărat antierou popular, Păcală întruchipează virtuţile unui comic — am putea spune — *civilizator*, înlăturînd o seamă de rele sociale şi de defecte caracterologice, ca un demiurg în modul minor. Păcală[168] (Pepelea etc.) desparte binele de rău, isteţimea de prostie ş.a.m.d., uneori cu ajutorul unor instrumente

[165] G. Dem. Teodorescu, *op. cit.*, p. 529.

[166] O. Bîrlea, *Mică enciclopedie...*, p. 28 — 41 ; Idem, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 208 — 288.

[167] Cf. şi N. Cartojan, *op. cit.*, p. 236 — 264 ; Cf. şi cap. *Cărţile populare în secolul al XVII-lea* şi cap. *Cărţile populare în secolul al XVIII-lea*, în *Istoria literaturii române*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964.

[168] Personajul *Păcală* reprezintă o dimensiune a ethos-ului tradiţional pe care o întîlnim în multe culturi, sub diverse nume : Cioha, Giufà, Till Eulenspiegel, Nastratin sînt cele mai cunoscute (dar personajul ca atare e omniprezent în snoavele populare orientale şi occidentale, ca şi într-o serie de poveşti medievale etc. Cf. şi Lazăr Şăineanu, *Basmele române*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1978, p. 604 — 610 ; vezi de asemenea O. Bîrlea, *Folclorul românesc*, vol. I, p. 235, 247 — 249 ; Sabina Cornelia Stroescu, *La typologie bibliographique des facéties roumaines*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1969, p. 3 — 74).

Scanned with OKEN Scanner

auxiliare care par a fi fost preluate din basm : fluierul, de pildă, care obligă la joc pe orice ascultător, sau traista fermecată, în care (așa cum se întîmplă în povestea lui Creangă despre *Ivan Turbincă*, de fapt o altă înfățișare a lui Păcală) va trebui să intre pînă și moartea. Acest exemplu, printre altele, arată foarte concludent virtuțile cathartice ale risului popular[169].

În universul snoavei, un accent deosebit este pus pe ilustrarea narativă a inteligenței și a înțelepciunii [170], așa cum apar acestea în viziunea poporului (alături și de alte trăsături psihologice). Înțelepciunea, ca atitudine în fața lumii, nu se poate reduce, însă, la o singură trăsătură psihologică (de pildă, istețimea), ci este un adevărat model uman specific culturii tradiționale.

ÎNȚELEPCIUNEA CA MODEL UMAN ÎN FOLCLOR

Așa cum am amintit, *înțelepciunea* este una dintre virtuțile umane cele mai prețuite în cultura tradițională. Ea este nu numai inteligență și istețime practică, dar și un mod de a fi. De aceea, folclorul de înțelepciune (sau folclorul sapiențial) are un rol important în cultura tradițională ca factor educațional. El este, poate mai mult decît alte specii, apanajul focloric al bătrîneții [171], fiind adesea o concentrare aforistică a unei bogate experiențe de viață. Cîteodată, folclorul sapiențial apare și sub forma unor probe de inteligență și intuiție, la care sînt supuși cei mai tineri (așa cum pare a fi și cazul ghicitorilor, care provin, după toate probabilitățile, din încercările rituale ale abilităților fizice și mentale în cadrul riturilor de trecere de la adolescență la maturitate, în culturile arhaice).

Adesea, înțelepciunea este individualizată într-o figură umană care intră în legendă [172]. Cu toate acestea, folclorul de înțelepciune circulă, în genere, în cultura tradițională sub aceeași formă colectivă și anonimă pe care o au și alte specii folclorice.

Înțelepciunea stă nu numai în acumularea unei vaste experiențe de viață, dar și în darul — la fel de prețuit — de a transmite această experiență altora, de a găsi cuvîntul nimerit. Înțeleptul vorbește puțin („tăcerea e de aur"), însă găsește întotdeauna o formulă *memorabilă* [173] (termenul trebuie luat și în înțelesul etimologic, deoarece în cultura orală memoria este un aspect esențial). Sînt, așadar, prețuite formulările concise, aforistice, adesea metaforice, „pentru a sensibiliza ideea" [174].

Cu toate acestea, proverbele și zicătorile (forme predilecte ale folclorului sapiențial) nu sînt absolut invariabile, ci suferă, de obicei, în procesul folosirii lor, anumite adaptări la context, o translație de la expresia metaforică la cea directă și invers ; gradarea discursului metaforic presu-

[169] De aceea, rîsul este mai mult decît o prelungire a sărbătorii în cotidian.
[170] Cf. și Sabina Cornelia Stroescu, *op. cit.*, vol. II, p. 923 — 950.

[171] Această legătură între bătrînețe și înțelepciune este ilustrată în cunoscutul „roman popular" *Archirie și Anadan* (v. și N. Cartojan, *op. cit.*, vol. I, p. 312 și urm.)

[172] Figura *înțeleptului* (*shenren*, în China — cf. Ileana Hogea Velișcu, *Dicționar al literaturii chineze clasice*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1983, p. 101 — *sophós* în Grecia antică etc.) este importantă în cele mai multe culturi vechi.

[173] M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, p. 233.
[174] *Ibidem*, p. 231

pune încercarea locutorului de a se adapta contextului social[175]. De aici şi trecerea de la un tipar expresiv la altul, de pildă : „Decît un car de minte, mai bine un dram de noroc"/ „Mai bine un dram de minte decît un car de noroc" (deci, cu schimbări importante de sens) sau preferinţa pentru varianta metaforică, respectiv nemetaforică a aceleiaşi idei : „Nu e om fără cusur" / „Nu e răsur fără cusur".

Această abilitate în mînuirea sensurilor celor mai ascunse ale limbii este semnul unei puternice conştiinţe reflexive a poporului, pentru care metafora nu este — de cele mai multe ori — un joc estetic, ci interpretare a lumii, rezultanta unui cod de idei şi categorii ale discursului popular despre lume care poate fi descifrat în cele mai diferite aspecte ale culturii tradiţionale[176].

Speciile folclorului de înţelepciune (proverbul, de pildă) exprimă „strădduinţa de a surprinde realitatea în toată diversitatea manifestărilor ei contradictorii"[177]. De aceea, descifrăm în proverbe reacţii, mediate artistic şi reflexiv[178], la problematica cu care se confruntă individul şi comunitatea tradiţională[179].

Unele formule paremiologice sînt dialogate, amintind că adevărul iese din întrebări şi răspunsuri, în vreme ce altele au o structură tautologică : „Lupul lup rămîne", ca o încercare de a evidenţia, dincolo de aspectul fenomenal al lumii, un plan al stabilităţii şi al permanenţelor. Alteori, procedeul metaforei populare invită la o atitudine în faţa lumii, la o judecată etică : „Buturuga mică răstoarnă carul mare".

În folclorul sapienţial, arta însăşi de a întreba este cultivată ca o modalitate de cunoaştere. O mare parte a culturii tradiţionale se bizuie pe observarea unor analogii şi corespondenţe inaparente, obiect al unei cunoaşteri simbolice[180]. Acest mecanism a dus şi la dezvoltarea altei specii a folclorului sapienţial, ghicitoarea, a cărei provenienţă poate fi legată şi de limbajele secrete, de diverse tipuri de interdicţii lingvistice[181]. În basme, arta de a întreba şi a răspunde, alăturînd termeni aparent

[175] Cf. şi Harold C. Conklin, *Linguistic Play in Its Cultural Context*, în Dell Hymes (edit.), *Language in Culture and Society*, p. 295 şi urm.

[176] Este semnificativă codificarea unor aspecte ale culturii tradiţionale ca, de pildă, clasificarea elementelor arhitecturii lemnului cu ajutorul unui cod animalier (elementele de arhitectură primesc denumiri de animale : urşi, capră, cai etc. Cf. şi Andrei Pănoiu, *Din arhitectura lemnului în România*, Edit. tehnică, Bucureşti, 1977, p. 25 — 31).

[177] *Istoria literaturii române*, vol. I, p. 197.

[178] Cf. şi Ath. Joja, *op. cit.*, p. 283.

[179] O serie de observaţii cu privire la semnificaţia filozofică a proverbelor româneşti şi la Constantin Negreanu, *Structura proverbelor româneşti*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1983, în special p. 52 — 57 (se subliniază afirmaţia lui O. Papadima că stratificarea proverbelor este şi rezultatul coexistenţei unor idei despre lume aparţinînd unor categorii şi chiar clase sociale).

[180] Cf. şi Mircea Eliade, *Folklorul ca instrument de cunoaştere*, în vol. *Insula lui Euthanasius*, Edit. Fundaţiilor, 1943. Analogiile şi corespondenţele aparent arbitrare sînt în centrul descîntecului popular. V. şi O. Papadima, *Descîntecul — structura lui artistică*, în vol. *Literatură populară română. Din istoria şi poetica ei*, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1968 ; de asemeni, Gh. Pavelescu, *Cercetări asupra magiei la românii din Munţii Apuseni*, Institutul Social Român, Bucureşti, 1945.

[181] Despre ghicitoare, O. Papadima, *Ghicitoarea — formele ei de artă*, în *vol. cit.* ; M. Pop, P. Ruxăndoiu, *op. cit.*, cap. IX ; O. Bîrlea, *Poetică folclorică*, Edit. Univers, Bucureşti, 1979 ; *idem*, *Folclorul românesc*, vol. II, p. 345 — 382. V. şi culegerea clasică a lui Artur Gorovei, *Cimiliturile românilor*, (1898) ; Gr. G. Tocilescu, *Materialuri folkloristice*, vol. I, partea I şi II, (1900) Tudor Pamfile, *Cimilituri româneşti* (1908) etc.

Scanned with OKEN Scanner

absurzi, este adeseori o încercare a isteţimii; cîteodată, ea este proba care deosebeşte adevărata înţelepciune de cea falsă. Imagini ale lumii apar în ghicitori sub forma cea mai neaşteptată; iată, de pildă, o imagine-ghicitoare a morţii, într-un joc lingvistic stupefiant: „Am un iepuraş / Cu urechele de caş, / Eu vreau să i le mănînc, / El mă apucă de gît" [182]. Nu s-ar putea egala absurdul morţii într-o formă mai concisă.

Unele ghicitori par, s-a spus [183], fragmente de mituri: „am un bou de aur, / joacă pe o piele de taur" *(Soarele)*. Nu trebuie, însă, să exagerăm, căutînd în cimilituri mituri ascunse, deoarece ghicitoarea este una dintre speciile cele mai dinamice ale folclorului.

Înrudite cu ghicitoarea sînt şi anumite confruntări dialogice (tipul „fata isteaţă şi peţitorii" [184]), întreceri în ghicitori, întrebări cu numere [185] etc. Aceste confruntări dialogice sînt caracteristice în culturile tradiţionale, ele înlocuind printr-o eristică verbală concurenţa între tineri [186].

Înţelepciunea populară pare, aşadar, a cuprinde în sine două interpretări distincte ale limbajului, interpretări care au cunoscut în istoria filozofiei dezvoltări impresionante. Pe de o parte, limbajul apare ca *logos*, ca un raport de semnificare al omului cu lumea. Pe de altă parte, limbajul poate fi şi *verbum* [187], revelînd un conţinut ascuns: cuvîntul devine o parte a realităţii. De aceea, vorbirea este, în cultura tradiţională, un mod al activităţii creatoare umane, un mod de înscriere a omului în ordinea mai largă a lumii. *Discursul despre lume* popular integrează ambele modalităţi într-o structură complexă.

Ca parte distinctă a discursului despre lume popular, putem evidenţia în folclor şi un *discurs despre om*, o psihologie populară (sau, cu un termen introdus de Hasdeu şi utilizat mai recent de T. Herseni, *poporană*), în care fiecare aspect al fiinţei umane, fiecare parte a trupului şi fiecare facultate a spiritului îşi are un loc anume. Gesturile, expresiile feţei etc. sînt elementele unui alfabet al relaţiilor interumane care are, în cultura tradiţională, o mare însemnătate. Firea omului poate fi citită, crede poporul, în expresia feţei sau în gest.

Psihologia populară a dezvoltat, de-a lungul timpului, un adevărat cod de interpretare a comportamentului, o caracterologie folclorică, evidentă şi în basm, în baladă, în snoavă etc. Caracterologia folclorică leagă, în general, „viaţa intelectuală de *cap*, viaţa emoţională şi afectivă de *inimă*, iar viaţa voliţională (a faptei) de *mînă*" [188] (aşa cum arată T. Herseni).

Prin polisemantismul lor complex, aceşti termeni alcătuiesc un sistem de referinţă la care se raportează o mare varietate de comportamente

[182] Citată de O. Bîrlea, *Poetică folclorică*, p. 76.

[183] O. Papadima, *op. cit.*, p. 248.

[184] Cf. şi O. Bîrlea, *Mică enciclopedie...*, art. *Probe de înţelepciune*, p. 312 — 315.

[185] G. Dem. Teodorescu citează trei asemenea „probleme numerice" (tipul „Dascăle preaînvăţate": titlul — ca şi cuprinsul, de altfel — indicînd o probabilă origine cărturărească. Cf. Teodorescu, *op. cit.*, p. 298 — 300). O Bîrlea, de asemenea, citează întrebări cu numere pe care le pune dracul lui Dumnezeu (Bîrlea, *op. cit.*, p. 315).

[186] În cultura chineză tradiţională, asemenea confruntări aveau loc periodic, primăvara, între grupuri de băieţi şi fete (cf. Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, La renaissance du livre, Paris, 1929, p. 194 sq.

[187] În legătură cu această distincţie şi cu implicaţiile ei în istoria filozofiei, cf. şi Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, Fratelli Fabbri Editori, col. Filosofi Contemporanei nr. 19, p. 465 — 490.

[188] Traian Herseni, *Cultura psihologică românească*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1980, p. 33.

umane şi, prin urmare, de definiţii caracteriale : omul cuminte este, îndeobşte, bun la *inimă*. Dacă este cu *cap*, el lucrează cu tragere de *inimă* şi nu stă cu *mîinile* în sîn, astfel încît să fie totdeauna cu *inima* împăcată. Unde nu e *cap*, spune poporul, acolo nu e noroc. Soarta şi-o face omul cu *mîna* sa, fie bună sau rea. De aceea, omul trebuie să se ferească a pune totul la *inimă*.

Mîna, observa T. Herseni, este şi „un concept de psihologie socială poporană" [189] : o *mînă* de oameni înseamnă un grup mic. A da *mînă cu mînă*, a pune *mînă de la mînă* etc. semnifică întrajutorarea în cadrul comunităţii. Am putea adăuga, de fapt, că între conceptele psihologiei sociale populare şi *capul* are un loc important : a fi *capul* (sau *fruntea*) unui grup, a fi în *capul* bucatelor etc. indică preeminenţa. *Inimă* şi *suflet*, doi termeni de origine latină [190] (ca, de altfel, cele mai multe dintre noţiunile cu care operează psihologia populară), sînt legaţi de o concepţie despre om foarte veche [191], mai degrabă precreştină ; în limba cotidiană a poporului, *inima* şi *sufletul* par „a fi confundate, pînă la sinonimie perfectă"[192].

NIVELURI ALE INTERPRETĂRII LUMII ÎN FOLCLOR

În toate timpurile şi în toate culturile, gîndirea umană a încercat să extragă din lumea înconjurătoare semnificaţii mai generale, să se ridice — într-o formă sau alta — la condiţia universalităţii. Cu toate acestea, procesul de ridicare a conştiinţei filozofice spre universal înseamnă o permanentă confruntare a gîndului despre lume cu anumite limite, cu anumite constrîngeri impuse de limbaj şi de însuşi nivelul de dezvoltare a culturii în ansamblu. Aşa cum arta, de pildă, rezultă din aplicarea unei conştiinţe estetice (şi a unei voinţe artistice) la anumite procedee de prelucrare a materiei, la fel, a filozofa înseamnă a înfrînge rezistenţa unor atitudini de gîndire şi constrîngerile unor modele semiotice generalizate în cultură.

În folclorul românesc, aşa cum am văzut, este evidentă această permanentă confruntare a gîndului despre lume cu limitele limbajului, încercarea de a da un sens mai general unor categorii ale gîndirii tradiţionale, de a trece dincolo de planul unei semioze a lumii naturale [193] pentru a dubla, în cele mai multe cazuri, un discurs artistic printr-un discurs reflexiv despre lume, dar şi despre condiţia omului în lume. Judecînd folclorul din acest punct de vedere, putem vedea în el nu numai latura estetică sau sincretismul valorilor culturii tradiţionale, dar şi istoria unei

[189] *Ibidem*, p. 43.

[190] Derivate din lat. *anima*, respectiv *sufflitus*, cele două cuvinte refac în limba populară vechea distincţie între *anima* şi *spiritus* (gr. *pneuma*). Este semnificativ pentru concepţia populară şi faptul că limba română nu a preluat distincţia *anima — animus*, curentă în Evul Mediu occidental (cf. şi Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, vol. I, Seghers, Paris, 1973 (despre *animus* şi *anima*, cf. şi C. G. Jung, *Types psychologiques*, Librairie de l'Université, Genève, 1950).

[191] Cf. şi n. 77 (p. 22).

[192] Traian Herseni, *op. cit.*, p. 47.

[193] Cf. şi A. J. Greimas, *op. cit.*, p. 66 şi urm. Depăşirea planului semiotic (specific unui *logos* arhaic) printr-o dezvoltare a categoriilor *discursului despre lume* reprezintă un mare cîştig al culturii tradiţionale.

conştiinţe filozofice populare care se ridică de la categoriile mythos-ului şi ale ethos-ului colectiv la o interpretare mai nuanţată şi mai complexă a lumii, deschizînd limbii române însăşi drumul spre expresia propriu-zis filozofică, care se va realiza însă abia odată cu dezvoltarea instrumentelor conceptuale ale gîndirii, în contextul unei culturi scrise.

Anterioritatea folclorului în raport cu protofilozofia şi cu filozofia (cu filozofia ca sistem de valori şi cu filozofarea ca activitate umană specifică) nu înseamnă, deci, că în cultura tradiţională românească nu se sedimentează acele categorii ale discursului care vor face posibilă, ulterior, expresia filozofiei culte româneşti [194], aşa cum alte aspecte ale limbii şi culturii populare vor reprezenta etape necesare pentru apariţia şi dezvoltarea literaturii române culte, a unei conştiinţe literare care se va întoarce apoi asupra propriilor sale origini. La fel, filozofia românească modernă şi contemporană a simţit adesea necesitatea de a reflecta asupra sensurilor filozofice din folclorul românesc încă o dată cu Hasdeu şi Eminescu. De aceea, a fixa locul discursului despre lume din folclor în evoluţia conştiinţei filozofice româneşti este o necesitate a istoriografiei filozofiei noastre.

Aşa cum am încercat să arătăm, interpretarea lumii în folclor nu este una absolut unitară, unidimensională, ci rezultă din parcurgerea unui anumit traseu al reflecţiei colective şi individuale, de la ceea ce am putea numi practicile semnificante ale discursului despre lume la descoperirea unor sensuri secunde, aparţinînd unor încercări de explicare a aspectelor lumii şi la acea *regîndire* a lumii din perspectiva ethos-ului tradiţional, care este cheia de boltă a conştiinţei filozofice populare.

Dimensiunea semnificantă a discursului despre lume din folclor este evidentă în ceea ce am numit logos popular, în dezvoltarea unei unităţi a semnificaţiilor „regionale" ale lumii (de la nivelul comunităţii la acela al naturii înconjurătoare şi al „cosmosului", în viziunea populară). Proiectînd pe o scară mai largă elementele propriului mod de viaţă, poporul îndeplineşte, în fond, o primă condiţie a reflecţiei filozofice, presupunînd o anumită unitate a lumii. Abia deoarece lumea este unitară — în liniile sale generale — supusă aceluiaşi regim ontologic, ea poate fi obiect al unei ulterioare interpretări. În acest context, logos-ul popular presupune o anumită reducţie a varietăţii lumii la acele „elemente" despre care am vorbit, fără ca acesta să constituie, propriu-zis, actul de naştere al unei protofilozofii populare, deoarece (spre deosebire de fysiologia, de pildă, a primilor gînditori ai Greciei antice) elementele nu vor fi *temeiuri* ale interpretării lumii, ci doar modul în care „se substituie nivelului evenimenţial şi accidental al lumii obiectelor un nivel de *figuri* ale lumii; acest nou nivel va constitui un inventar finit ce va oferi o primă imagine a ceea ce ar putea fi lumea semnificantă considerată ca formă, nu ca substanţă" [195]. Dacă gîndirea fysiologică antică va trece de la finitul elementelor la infinitul unei ontologii unitare, în discursul despre lume propriu folclorului, elementele, precum şi alte aspecte ale logos-ului tradiţional (antropomorfismul şi zoomorfismul, analogia dintre regnuri, dintre cosmos şi comunitatea tradiţională etc.), sînt mai degrabă — am putea spune — „restul" unei interpretări preponderent etice a lumii.

Dovadă este şi faptul că logos şi mythos nu se contrazic, ci se completează reciproc în folclor. Acestuia din urmă îi revine un alt nivel de

[194] Gh. Al. Cazan, *Raţionalism şi umanism în cultura veche românească*, în *Raţiune şi credinţă*, p. 368 — 408.
[195] A. J. Greimas, *op. cit.*, p. 69.

interpretare a lumii, stabilirea unor relaţii „explicative" (în termeni mitologici, desigur), acele „deceuri" de care vorbea Hasdeu, care înseamnă totuşi trecerea de la o constelaţie de simboluri (care în gîndirea mitică se dezvoltă mai curînd arborescent [196]) la un plan discursiv, care cîştigă astfel teren în gîndirea populară. Mythos-ul folcloric este, astfel, terenul pe care se trece de la o *mito-logică*, caracteristică unor culturi arhaice, la acele *antropo-logici* (de care vorbea şi G. Balandier [197]) prin care discursul mitologic devine dependent de antropologia şi sociologia comunităţii tradiţionale, fiind astfel revalorizat şi reinterpretat în structurile narative ale folclorului (care nu trebuie confundate cu logica narativă a mitului propriu-zis).

Etiologia populară, „explicarea" prin categoriile *deceului* şi ale legendei nu epuizează însă modalităţile de interpretare a lumii în folclor. La cel mai profund nivel, putem vorbi chiar de o *regîndire* a lumii, din perspectiva ethos-ului, de o paradigmă originală a discursului despre lume din folclor, care va avea, de altfel, o anume influenţă asupra filozofiei culte din ţara noastră.

Filozofia antică greacă s-a dezvoltat sub semnul unei paradigme care trece de la ontologie (prin „fizică" [198]) spre o analitică a gîndirii (o gnoseologie şi o logică) şi, de aici, la o întemeiere a eticii (şi, din perspectiva modernă, a problematicii valorilor). Probabil, această paradigmă, care s-a generalizat apoi în gîndirea europeană medievală şi modernă, nu este fără legătură cu modul de constituire a protofilozofiei antice prin desprinderea din universul mitologiei greceşti; poate că şi structurile specifice ale limbii greceşti au avut un rol important în fixarea acestui punct de vedere [199].

Regîndirea lumii în folclor înseamnă, însă, funcţionarea unei paradigme diferite, ale cărei rădăcini se găsesc în însuşi specificul culturii tradiţionale. Într-adevăr, ordinea pare a fi aici răsturnată, de la ethos, prin categoriile „explicării" către o „ontologie" cuprinsă în sensurile cele mai adînci ale culturii tradiţionale. Această ordine se desfăşoară după un model concentric.

Într-o primă instanţă, problematica lumii şi a omului apare cuprinsă în ethos. Acesta este expresia unei conştiinţe colective, în care ordinea lucrurilor este „firească" şi imaginea lumii rezultă din tradiţia difuză a colectivităţii, din punerea în comun a elementelor de cultură care există înlăuntrul comunităţii, mai ales cu anumite prilejuri: sărbătoarea, ceremonialul naşterii, al nunţii etc.

La acest nivel, o interpretare a lumii se obţine prin parcurgerea unor aspecte cît mai variate ale culturii tradiţionale, printr-un *periégesis*

[196] Cf. şi Gilbert Durand, *Structurile antropologice ale imaginarului*, Edit. Univers, Bucureşti, 1977.

[197] Georges Balandier, *Anthropo-logiques*, P.U.F., Paris, 1974. În aceasta stă una dintre raţiunile pentru care termenul de mythos este necesar în descrierea unei anume discontinuităţi între cultura arhaică şi folclor.

[198] Despre evoluţia gîndirii greceşti de la *génesis* la *arché* şi apoi la noţiunea mai nouă de *fýsis* (prin care modelul grec se opune mitologiei egiptene şi, în genere, mediteraniene) cf. şi A. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, t. I, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1946, p. 105 — 129.

[199] Despre rolul *imaginii* în constituirea acestui mod de gîndire, cf. şi Frenkian, *op. cit.*, p. 114 — 115. Despre rolul structurilor limbii, cf. A. Frenkian, *Etudes de philosophie présocratique*. II, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1937, p. 10 — 40.

Scanned with OKEN Scanner

cultural, prin „enciclopedismul" (am putea spune) caracteristic înțelepciunii populare care se exprimă în folclorul sapiențial.

Acestea dau seamă, însă, de aspectele firești, de ceea ce intră în categoria regulii, și nu a excepției. De îndată ce gîndirea populară este pusă în situația de a interpreta unele excepții, intervine un al doilea nivel al paradigmei discursului despre lume : etiologia populară. Omul își ridică — metaforic vorbind — ochii spre cer, căutînd în ordinea cosmogonică explicația unor probleme care depășesc sfera firescului : imperfecțiunea lumii, unele aspecte ale destinului uman. Așa am văzut că se întîmplă în cosmogonia populară, în *Miorița* etc. Cosmosul și umanul sînt puse în relație sub specia narațiunii legendare, a structurilor epice etc. Etiologia oferă modele explicative prin analogie : nașterea animalelor poate explica, de pildă, „nașterea" cosmosului. Ciclicitatea vieții plantelor explică succesiunea anotimpurilor etc.

Analogia ca procedeu explicativ conduce, însă, spre un al treilea nivel, acela al cuvîntului. În gîndirea populară raportul dintre obiectele lumii naturale și cuvintele care le desemnează este conceput dintr-o perspectivă, am putea spune, ontologică, centrată în jurul categoriei *metaforei*. Ontologia populară este cuprinsă în limbă și aceasta conduce la un mod mai general de interpretare a realității.

Prin urmare, regîndirea lumii în folclor constituie un alt mod — față de paradigma filozofiei grecești — de integrare a momentelor discursului despre lume, de la un inventar finit de imagini la infinitul metaforei populare, de la logos-ul popular la limba însăși ca ontologie implicită. Se trece nu de la ontologie către planul uman — ca în paradigma greacă —, ci invers, de la ethos către ontologie; nu de la întemeierea rațională a oricărei existențe către existența specific umană, ci de la *umanismul popular* către raționalitatea (dar și poezia) limbii și a lumii în genere [200].

Faptul că, în folclor, regîndirea lumii (reconstrucția lumii în gîndire) începe prin circumscrierea temelor unui umanism popular ne permite să înțelegem și faptul că, de-a lungul istoriei filozofiei și a culturii noastre, cultura tradițională a fost invocată în repetate rînduri (cîteodată chiar ca viziune a lumii, ca paradigmă filozofică). Dacă în constituirea unui umanism românesc [201] (în care putem vedea momentul desprinderii din protofilozofie a filozofiei în sens propriu) locul elementelor culturii populare [202] a fost în repetate rînduri evocat, faptul însuși că umanismul românesc este o permanență a gîndirii filozofice românești a fost un prilej de noi și noi reîntoarceri ale gîndului filozofic asupra culturii tradiționale românești.

[200] C. Rădulescu-Motru vedea chiar în conștiința filozofică populară o continuare a filozofiei vieții a unor Cicero, Epictet, Seneca și Marc Aureliu, în care „geniul latin inversează datele soluțiunii ; după ea, cine ajunge să se stăpînească pe sine, stăpînește și natura", (și nu, ca în filozofia greacă, „cine cunoaște legile naturii ajunge să se cunoască și pe sine fiindcă personalitatea omului este o verigă în lanțul fenomenelor naturii"). Cf. *Filozofia în România veche*, în „Convorbiri literare", aprilie 1933, p. 303. Am putea observa și faptul că, în cultura noastră, *istoria, logica* (de la Maiorescu la St. Lupașcu) și *poezia* au jucat un rol fundamental, în afirmarea originalității culturii noastre.

[201] Problema umanismului românesc reflectă și unele dintre cele mai interesante aspecte ale raporturilor dintre cultura satului și cultura urbană ; umanismul, în țările române, se constituie pe o bază oarecum diferită față de umanismul apusean, *dar în cadrul acelorași teme* (cf. și Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir și umanismul*, Edit. Minerva, București, 1979).

[202] Cf. și Gh. Al. Cazan, *op. cit.* ; de asemenea, Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 9 — 31.

2. TRADIȚIA BIZANTINĂ ȘI GÎNDIREA FILOZOFICĂ ROMÂNEASCĂ

Dacă în secolele IV — VI e.n. am putut înregistra, așa cum am văzut într-un capitol anterior, în teritoriile rămase sub administrația romano-bizantină, anume în Scythia Minor-Dobrogea, o literatură teologico-filozofică originală, de expresie precumpănitor latină, începînd din primele decenii ale secolului VII, cînd bizantinii sînt siliți să se retragă din Dobrogea sub presiunea valurilor succesive ale popoarelor migratoare (slavii, avarii, bulgarii turanici), știrile privitoare la cultura spirituală religioasă, în formele ei superioare, se împuținează. Lipsa mărturiilor epigrafice sau, în genere, scrise care să ateste existența unor astfel de forme este un fenomen firesc pentru o anumită perioadă a evului mediu timpuriu. El însoțește procesul de dispariție sau de ruralizare a centrelor urbane, ca urmare a condițiilor istorice precare, a crizei vechii lumi greco-romane conjugată cu atacurile popoarelor migratoare, și care este caracteristic întregului spațiu carpato-balcanic — se înțelege, în afară de teritoriile în care se menține autoritatea bizantină — , ba chiar într-o anumită măsură întregii Europe. Chiar în ținuturile Greciei, unde fuseseră fixate în scris opere filozofice nepieritoare, mărturiile scrise se reduc la cîteva modeste inscripții [1].

Continuitatea populației autohtone în secolele VI — IX este atestată, printre altele, de ceramică, manifestare a unei arte populare care prelungea anumite tradiții — ele însele predominant populare — ale antichității greco-romane [2]. Această ceramică, reprezentată prin descoperiri din jurul Bucureștilor, în ținutul Buzăului sau al Argeșului, în sudul Moldovei și dincolo de Carpați, datate din secolele V — VIII se prelungește către ceramica denumită „de tip Dridu", din secolele IX — XI și atribuită, printr-un consens unanim al specialiștilor, populației autohtone românești [3]. Urciorul amforoid descoperit la Capidava în Dobrogea și care poartă inscripția cu litere grecești a numelui „Petre", în pronunția sa românească, se aseamănă, formal și decorativ, cu cea „de tip Dridu" din cîmpia munteană și din sudul Moldovei [4]. Aceste manifestări ale artei populare au aparținut unui tip de civilizație populară în care credințele țineau mai curînd de domeniul folclorului religios [5] și care a dat naștere, în general,

[1] *Inscripțiile grecești și latine din secolele IV — XIII descoperite în România*, culese, traduse în românește și comentate de Emilian Popescu, Edit. Academiei, București, 1976, *Introducere*, p. 17.

[2] Răzvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident, la începuturile culturii medievale românești*, București, 1974, p. 36 — 37.

[3] Răzvan Theodorescu, *op. cit.*, p. 35.

[4] Răzvan Theodorescu, *Un mileniu de artă la Dunărea de Jos*, București, 1976, p. 140 — 142.

[5] Cf. și N. Iorga, *La vie monastique chez les Roumains. Éléments fondamentaux et influences*, București, 1931, apud R. Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident* . . ., p. 35.

Scanned with OKEN Scanner

unor forme de spiritualitate specifice, unei viziuni proprii despre lume, examinate într-un capitol precedent.

Recucerirea în secolul X a Dobrogei de către bizantini, care organizează aici o *temă* (provincie militară) numită *Paristrion*, construiesc cetăți sau așezări la Păcuiul lui Soare, la Garvăn-Dinogeția, este însoțită de reapariția unor forme superioare ale culturii spirituale, sub formă religioasă. Ea este atestată de biserica ortodoxă cu plan treflat, de tip bizantin, de la Niculițel (din sec. XII), de biserica, legată probabil de nevoile cultuale ale cetății militare de la Garvăn-Dinogetia (sec. XI — XII).

De o importanță deosebită pentru istoria culturii spirituale este însă complexul monahal rupestru de la Basarabi-Murfatlar, datînd probabil de la sfîrșitul secolului al X-lea. El este alcătuit din patru mici biserici săpate în stînca de cretă, reproducînd și ele prototipuri bizantine ortodoxe, camere și galerii funerare, locuințe. Pereții acestor încăperi poartă inscripții (de trei feluri : runice, glagolitice și chirilice) și desene, dintre care unele cu caracter simbolic-religios, altele profane (de ex. corăbii, cai și călăreți). Desenele și inscripțiile arată un mozaic etnic-cultural, în care sînt reprezentați, alături de autohtoni, scandinavi-vikingi, o populație nomadă turanică, poate pecenegi sau uzi (după cum o sugerează mulțimea de reprezentări de cai și de călăreți). Inscripțiile slavone chirilice au un caracter creștin-ortodox, ca și unele desene reprezentînd persoane ce se roagă, sfinți, scene liturgice.

Alături de acestea este probabilă prezența, la Basarabi, a unor credințe populare eterodoxe, dualiste-pauliciene sau bogomilice — , pe care o dovedesc, după părerea unor istorici, mulțimea de cruci și opunerea lor nu numai plastică, dar și simbolică unor „dragoni", simbolizînd diavolul, forța răului [6].

Cam în aceeași epocă în care lua ființă în Dobrogea complexul monahal de la Basarabi înregistrăm și în Transilvania manifestări ale unei culturi spirituale superioare. Într-adevăr, căpetenia bănățeană *Ahtum*, succesorul voievodului Glad, înființa, după ce se închinase în 1002 bizantinilor, botezîndu-se în ritul creștin-oriental, o mănăstire ortodoxă la „*urbs Morisena*", adică „orașul de pe Mureș" (azi Cenad, în jud. Timiș). Morisena-Cenad era o așezare mai veche, unde spiritualitatea creștină orientală a fost prezentă poate și mai înainte. Într-adevăr, în lucrările sinodului al VII-lea ecumenic de la Niceea (787) a luat parte și un episcop *Ursus* „al avarițienilor". Cum avarii mai stăpîneau pe atunci părțile Banatului, unii istorici presupun că acest episcop și-ar fi avut reședința în Banat, și anume la Morisena-Cenad [7].

După înfrîngerea lui Ahtum de către Ștefan cel Sfînt, regele Ungariei (1028), Chanadinus, sfetnic al lui Ahtum care îl trădase, a adus aici pe episcopul romano-catolic Gerard (Gerardus de Sagredo, originar din Italia) cu călugări catolici. Aici, la Cenad, a fost creată o școală episcopală

[6] Această ipoteză este susținută mai ales de Răzvan Theodorescu (vezi *Un mileniu de artă ...*, p. 126 — 127). Coincidența în timp a începuturilor așezării de la Basarabi cu venirea în Filipopolis (Plovdiv) a paulicienilor din Asia Mică, precum și analogiile dintre așezările rupestre de la Basarabi și unele monumente rupestre din Bulgaria, cu caracter bogomilic, ar pleda pentru această ipoteză. Cu privire la influența „ereziilor" dualiste în țara noastră, vezi infra p. 134 și urm.

[7] Mircea Păcurariu, *Istoria bisericii ortodoxe române*, Sibiu, 1972, p. 44.

care marchează începuturile învățămîntului medieval în limba latină pe teritoriul românesc. După o scriere hagiografică din secolul XII, *Viața sfîntului Gerardus* [8], un „*magister Waltherius*” pregătea aici pe fiii unor localnici, meniți a deveni clerici, instruindu-i în „artele liberale”, în cazul de față în „gramatică și muzică”.

Nu departe de Cenad, la mănăstirea cistercită din Igriș, înființată prin 1179, filială a unei abații din Pontigny în Franța, putem consemna existența unei biblioteci mănăstirești, înzestrată și cu cărți filozofice. Abația-filială de la Igriș primea, într-adevăr, pe la 1200, din Franța, manuscrise ale operelor lui Augustin, Ieronim, Grigore cel Mare, Grigore de Nazianz, ale renumitului filozof scolastic englez Anselm de Canterbury, dar și opere fundamentale ale lui Seneca *(De beneficiis, De clementia)*, Cicero *(De finibus bonorum et malorum)*, precum și ale lui Quintilian și Suetoniu[9]. Școala lui Gerard din Cenad și biblioteca de la Igriș pot fi privite ca verigi ale unui proces complex de asimilare de către spiritualitatea medievală transilvăneană a culturii occidentale latine [10].

Expansiunea catolicismului în Transilvania, susținut de regii unguri, care înființează episcopii catolice la Oradea și Alba Iulia (sfîrșitul sec. XI), găsește aici organizarea bisericească ortodoxă a românilor transilvăneni, după cum ne-o dovedesc cercetările arheologice, precum și documentele contemporane. Astfel, în ultimul timp s-a stabilit că cetatea „ducelui român” Gelu, menționat de cunoscuta cronică a „notarului anonim” al regelui Bela al IV-lea, s-a aflat la Dăbîca, lîngă Cluj; aici au fost descoperite și urmele unor biserici creștine de prin secolele X — XI. Cercetări arheologice recente au stabilit că ctitoria cnezială de la Strei Sîngeorgiu, unde se află cea mai veche pisanie românească, datînd din anii 1313—1314, este mult mai veche, începutul său putînd fi fixat în jurul anului 1100. Aici a lucrat Teofil, primul pictor român al cărui nume îl cunoaștem pînă astăzi și alături de care se cuvine a fi menționat Mihul de la Crișul Alb, care a pictat mănăstirea de la Rîmeț (Alba) [11]. Cercetările arată unitatea stilistică a celor mai vechi ansambluri murale realizate în Transilvania și cele din Țara Românească, atestînd circulația neîntreruptă a cărturarilor și cunoștințelor cărturărești între cele două ținuturi românești. Numărul mare al acestor ansambluri, numele unor voievozi și cneji locali pe care le amintesc inscripțiile arată existența în Transilvania în secolele XII — XIV a unei societăți românești trăind în structuri și forme proprii ce nu puteau fi decît de îndelungată tradiție. În acest sens, trebuie menționată inscripția de la Rîmeț din 1376, care amintește cel dintîi arhiepiscop român cunoscut în Transilvania, Ghelasie, atestînd o viață ecleziastică organizată. Datele noi ale arheologiei și istoriei artei concordă cu documente cunoscute de mai înainte, cum este scrisoarea papei Grigorie al IX-lea din 14 noiembrie 1234 către regele

[8] I. Horváth, *Die Entstehungzeit der Grossen Legende des Bischofs Gerard*, în *Acta antiqua Academiae Scientiarum Hungariae*, 1 — 2, 1960, p. 206 — 207, citat de Răzvan Theodorescu, *Bizanț, Balcani, Occident ...*, p. 79 — 80.

[9] Radu Constantinescu și E. Lazea, *O bibliotecă monastică din Transilvania pe la 1200*, în „Studii”, tom. 22, 1969, nr. 6, p. 1145 — 1153.

[10] *Ibidem*, p. 1153.

[11] Vasile Drăguț, *Monumentele de arhitectură considerate ca documente complexe ale istoriei patriei*, în *Memoriile Secției de Științe istorice a Academiei R.S.R.*, Seria IV, tomul I, 1975—1976, p. 9 — 18 (extras). Cf. și Radu Popa, *Strei Sîngeorgiu ein Zeugnis rumänischer Geschichte des 11 — 14 Jahrhunderts im Süden Transsilvaniens*, în „Dacia”, 1976, nr. 20, p. 37—61.

Scanned with OKEN Scanner

ungur Bela al IV-lea, în care se vorbeşte despre prezenţa, pe teritoriul episcopiei catolice a cumanilor (din sud-estul Transilvaniei), a unor „valahi" care ascultă de „nişte pseudoepiscopi care ţin ritul grecilor"[12], document care dovedeşte şi el existenţa, la începutul secolului al XIII-lea, a unei ierarhii bisericeşti şi a formelor evoluate ale vieţii spirituale, în forme religioase, la românii din Transilvania.

Cultura secolelor XIV — XVI constituie o etapă distinctă în raport cu cea precedentă, a secolelor X — XIII, fiind expresia dezvoltării culturale a poporului român în condiţiile existenţei statelor independente româneşti, Ţara Românească şi Moldova, ca şi a voievodatului, respectiv a principatului autonom al Transilvaniei, constituite ca urmare a dezvoltării societăţii din punct de vedere economic, social şi politic, a unificării „Romaniilor populare", a „ţărilor", cnezatelor etc. în state mai cuprinzătoare, de-sine-stătătoare, de caracter feudal. Statele româneşti au jucat un rol de seamă în viaţa politică şi culturală a sud-estului european, ca apărătoare în faţa tendinţelor de expansiune otomană, ca locuri de creaţie culturală pentru întreaga ortodoxie răsăriteană. În cadrul noilor state, aşezate pe temeiuri economice mai largi, societatea feudală ajunge la deplină maturizare în toate domeniile.

Odată cu deplina cristalizare a relaţiilor feudale, au loc şi transformări în organizarea bisericească. Recunoaşterea mitropoliei Ţării Româneşti de către patriarhia din Constantinopol, prin mutarea în 1359 a mitropolitului Iachint de la Vicina (localitate dobrogeană azi dispărută) la Curtea de Argeş, cetatea de scaun a voievodului Nicolae Alexandru Basarab, înfiinţarea mitropoliei Moldovei (1387), precum şi a primelor mari mănăstiri (în ultimele decenii ale secolului al XIV-lea) marchează reorganizarea şi consolidarea bisericii, care va deveni un sprijin puternic al domniei.

Înainte de dezvoltarea mai intensă a oraşelor, mănăstirile reprezintă principalele focare de cultură, iar clerul deţine un monopol aproape exclusiv asupra culturii. Ca peste tot în orînduirea feudală, biserica şi ideologia religioasă oficială consfinţesc această orînduire, pe care o învăluie cu „aureola graţiei divine"[13]. Pe măsură ce în Balcani se instaurează dominaţia otomană, ortodoxia dobîndeşte însă, în ţările române, şi rolul unei ideologii de consolidare a forţelor statului în faţa ameninţării feudalismului islamic, iar opera de sprijinire a centrelor de cultură ortodoxă de la sud de Dunăre de către domnii români capătă şi semnificaţia unui act de încurajare a rezistenţei antiotomane.

În aceste condiţii, cultura medievală românească se caracterizează, ca şi întreaga cultură medievală europeană — mai ales în fazele ei timpurii — , prin dominaţia religiei asupra celorlalte forme ale culturii spirituale, prin tutela teologiei asupra filozofiei, politicii, moralei, jurisprudenţei. Evoluţia culturii feudale româneşti a cunoscut un proces îndelungat, complex, caracterizat prin diferenţierea unor forme culturale sau genuri literare laice ca atare—este vorba înainte de toate de scrierile istoriografice şi politice. În cadrul acestui proces trebuie să consemnăm şi separarea filozofiei de teologie, care începe în secolul al XVII-lea, mar-

[12] *Documente privind Istoria României*, C. Transilvania, veacul XI, XII, XIII, vol. I (1075 — 1250), Bucureşti, 1951, p. 275.

[13] F. Engels, *Introducere* (la ediţia engleză din 1892) a lucrării *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 22, Bucureşti, Edit. politică, 1965, p. 291.

cată, printre altele, de pătrunderea neoaristotelismului în Țara Românească și Moldova, cartezianismului în Transilvania, de apariția primelor scrieri filozofice românești.

Începuturile culturii medievale românești cărturărești stau sub semnul asimilării culturii bizantine atît direct, prin legăturile cu Bizanțul, cît și prin intermediul popoarelor sud-slave (este vorba îndeosebi de bulgari, apoi de sîrbi).

Legăturile politice, culturale și ecleziastice cu Imperiul bizantin sînt o consecință a orientării societății preromânești și apoi românești, expresie a romanității orientale, către o putere care a fost considerată de ea întotdeauna ca o continuatoare firească a romanității, ca moștenitorul legitim al Imperiului roman. Dacă Dobrogea, ținut de îndelungată și statornică stăpînire romano-bizantină, despre care am vorbit în capitolul anterior, a avut într-o anumită măsură rolul unei punți de legătură între Imperiu și celelalte ținuturi românești, puterea imperială sau cel puțin înrîurirea ei a fost prezentă în tot cursul evului mediu timpuriu și în nordul Dunării, în forme diferite, potrivit împrejurărilor istorice. Astfel, după ce în secolul IV Constantin cel Mare restabilea stăpînirea romană la nordul Dunării, Bizanțul a controlat, sub Justinian, spațiul dintre Dunăre și Carpații sudici, mai ales cu ajutorul cetăților militare de pe malul nordic al fluviului. Mai tîrziu, după ce diferențierea socială din sînul societății prefeudale a dus la consolidarea formațiunilor statale românești — cel puțin din secolele X — XI — , gravitarea acestora către Imperiul romano-bizantin este atestată, printre altele, de menționarea suzeranității bizantine de către Menumorut, voievodul „țării Crișurilor", după cum păstrarea legăturilor de credință cu Imperiul explică, între altele, zidirea, de către Ahtum a mănăstirii Sf. Ion Botezătorul de la Cenad.

După secolul al IX-lea sau al X-lea, are loc o apropiere mai accentuată între formele de organizare a creștinismului în Dacia și a celui din Imperiul bizantin. Autorii acestei apropieri sînt prelații bulgari, care, după ce bulgarii au adoptat ortodoxismul, au fost îndemnați de Imperiu să organizeze episcopatele din nordul Peninsulei Balcanice, ei îndreptîndu-și atenția cu deosebire asupra ortodocșilor din nordul Dunării, ca răspuns și la acțiunile de misionarism ale clerului catolic maghiar [14]. Limba slavonă (formă înnoită și diversificată a *slavei vechi*) și alfabetul chirilic adoptate în aceste condiții, odată cu organizarea bisericească de către români, mai întîi ca limbă de cult, apoi și în cancelariile domnești, a devenit în țările române limba culturii scrise în genere, jucînd un rol analog cu latina medievală a Occidentului. Prin intermediul ei, cărturarii din țările române au participat la comunitatea de cultură a creștinătății orientale, caracterizată prin același universalism de tip medieval ca și Occidentul latin catolic.

Asimilarea culturii bizantine în limba slavonă a pus temeliile vechii culturi românești și a creat premisele creațiilor culturale originale cărturărești care apar din secolul al XV-lea și culminează la începutul secolului al XVI-lea prin *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, unul dintre monumentele cele mai însemnate ale întregii culturi de limbă slavonă. În același timp, datorită faptului că, spre deosebire de popoarele balcanice a căror existență statală fusese desființată de feudalismul otoman, țările române își păstrează

[14] Ion Coteanu, *Structura și evoluția limbii române (de la origini pînă la 1860)*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1981, p. 76.

autonomia internă, şi odată cu ea, condiţii mult mai favorabile pentru dezvoltarea culturii, procesului de asimilare a influenţelor sud-slave îi urmează curînd procesul invers de iradiere a culturii româneşti în tot spaţiul sud-est european şi chiar pînă în Orient [15].

Cultura bizantină-slavonă integrată în cultura românească veche se întruchipează în miile de manuscrise slavone copiate sau citite la noi. Întreg acest fond cultural, în cadrul căruia predomină literatura religioasă şi teologică, este încă prea puţin studiat, constatare valabilă şi în ceea ce priveşte cercetarea lui din punctul de vedere al istoriei filozofiei. Un asemenea studiu se impune însă, deoarece în cuprinsul literaturii bizantine-slavone receptate în ţările române se află, alături de cărţile de cult, de literatura religioasă populară şi de cărţile ascetice, care alcătuiesc majoritatea manuscriselor, texte teologice de ţinută filozofică, precum şi texte filozofice propriu-zise — graniţele dintre teologia mai înaltă şi filozofie fiind de altfel, prin natura culturii medievale, adesea greu de trasat. Astfel, întîlnim în manuscrisele slavo-române din secolele XIV — XVI operele teologico-filozofice ale părinţilor greci (Vasile cel Mare, Ioan Hrisostom, Grigore de Nazianz numit şi Teologul, Pseudo-Dionisie Areopagitul), Grigore Palamas, teoreticianul curentului mistic isihast (la care ne vom referi mai departe). Manuscrisul slavon nr. 72 al Bibliotecii Academiei Republicii Socialiste România, datînd probabil din secolul al XIV-lea, conţine, după cum s-a arătat [16], fragmente din operele lui Aristotel şi Apollonius din Rhodos şi un mic tratat de logică, prelucrare creştină a teoriei aristotelice şi porphiriene a categoriilor [17]. Ms. slavon nr. 310 din secolul al XVI-lea, scris în Ţara Românească, conţine referiri la Aristotel şi Platon, precum şi un tratat de logică identic cu cel din ms. nr. 72. Biblioteca din Scheii Braşovului posedă o traducere slavonă, copiată în secolul al XV-lea, a unor lucrări filozofico-teologice ale împăratului bizantin Ioan Cantacuzino (sec. XIV), adept al isihasmului. După unii autori, în ţara noastră ar fi circulat, în versiuni slavone, şi scrieri ale filozofului bizantin Mihail Psellos, reprezentant al umanismului bizantin din secolul al XI-lea.

Chiar şi o enumerare aşa de fugitivă ne arată că tradiţia teologică-filozofică bizantină receptată în ţările române nu trebuie să fie privită ca ceva indistinct, nediferenţiat. În sînul teologo-filozofiei bizantine au existat, ca şi în Occident, curente, orientări diferite şi influenţa lor s-a resimţit şi pe teritoriul ţării noastre, pînă tîrziu. După perioada patristică în sensul restrîns al cuvîntului, perioadă de constituire a dogmaticii creştine ca atare, caracterizată, cum am văzut, prin raporturi complexe cu moştenirea elină clasică (polemică, asimilare a unor elemente în însuşi corpul dogmelor etc.), se pot distinge, în gîndirea teologică bizantină, ca şi în cea medievală occidentală, încă din secolul al VI-lea şi pînă la căderea Bizanţului, cel puţin două orientări fundamentale: cea mistică,

[15] Vezi şi George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, vol. 1, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969, p. 48. Cu privire la rolul de „centru de conexiune" al ţărilor române şi la puterea de iradiere a culturii româneşti în secolele XIV — XVII în sud-estul european, şi în genere printre popoarele creştine din Turcocraţie, vezi Al. Duţu, *Umaniştii români şi cultura europeană*, Bucureşti, 1974.

[16] Primul care a atras atenţia asupra importanţei filozofice a acestui manuscris, dînd şi o traducere românească a unei părţi a textului slavon, a fost Petre Lucaciu, în *Începuturi ale logicii româneşti*, Bucureşti, 1970.

[17] Cu privire la identitatea miscelaneelor nr. 72 şi nr. 310, în care se află cuprins, printre altele, tratatul de logică şi filozofie semnalat de P. Lucaciu şi la autorul tratatului vezi infra p. 109 şi 110, n.33.

corespunzînd aproximativ orientării augustiniene din teologia occidentală, și cea rațională sau raționalistă, numită pe drept cuvînt scolastică bizantină, care caută încă din secolul al VI-lea (Leonțiu din Bizanț ș.a.) să folosească filozofia antică, îndeosebi logica aristotelică și teoria categoriilor, pentru apărarea și explicitarea dogmelor creștine (de exemplu, în legătură cu dogma hristologică se ajunge la discutarea conceptelor substanței și a calităților, a ipostazei, a relației dintre suflet și corp etc., după cum am mai arătat într-un capitol anterior). Scolastica bizantină, al cărei clasic poate fi considerat Ioan Damaschin (secolul al VIII-lea), premerge deci cu cîteva secole scolasticii tomiste, pe care o și influențează, după cum mistica speculativă a lui Maxim Mărturisitorul a influențat mistica occidentală prin Scot Eriugena.

Înainte de a trece la examinarea influenței acestor orientări în cultura română, vom observa că, în patrimoniul spiritual asimilat prin intermediul popoarelor sud-slave sau al limbii slavone, este legitim, mai întîi, să distingem, așa cum o sugerează Al. Elian[18], ceea ce este specific bizantin de acea tradiție general creștină pentru care și Bizanțul a fost de fapt un intermediar : operele părinților greci din primele secole ale erei noastre, ale teologilor din Orientul Apropiat (Siria, Egipt, Palestina) care pun nu numai bazele dogmaticii în sens strict (dogma trinității, dogma hristologică), dar și ale unei filozofii creștine. În măsura în care părinții greci doresc să dea un caracter atotcuprinzător învățăturii creștine, să asigure pătrunderea ei și în păturile cultivate ale societății, ei nu se mai puteau limita la tradiția evanghelică, destinată maselor sărace, fără învățătură, ci trebuiau să opună o filozofie proprie celei păgîne. Aici se cuvine să fie menționați înainte de toate cei trei mari reprezentanți ai patristicii, originari din Capadocia (în Asia Mică) : Vasile cel Mare, Grigore de Nyssa și Grigore de Nazianz, supranumit Teologul, precum și Ioan Hrisostom, cel mai mare orator ecleziastic al antichității creștine. Dintre scrierile lor, cunoscute și citite în țările române încă din secolele XIV — XV, sînt de reținut îndeosebi comentariile — formulate sub formă de omilii (predici) — la cele șase zile ale creațiunii, așa-numitele *Hexaemeron* -uri (gr. *hexaemeron* — „șase zile"), în care se pun bazele unei cosmologii și antropologii creștine, printr-o sinteză între tradiția biblică și evanghelică și filozofia antică greacă, în special stoică, platonică și neoplatonică. Textul *Genezei* despre crearea omului după „chipul și asemănarea lui Dumnezeu" constituie punctul de plecare al unei speculații în cadrul căreia Vasile cel Mare subliniază ideea de inspirație stoică a „rațiunii conducătoare", capabilă să domine pasiunile, în vreme ce Grigore de Nyssa subliniază libertatea omului și capacitatea lui infinită de perfecționare, „asemănarea", deosebită de „chip" — care revine în mod natural omului, odată creat — dobîndindu-se prin efortul moral propriu al omului. În același timp, patristica greacă din secolul IV dezvoltă, sub influența stoicismului mijlociu, îndeosebi a lui Poseidonios (sec. I), ideea armoniei cosmice, a ordonării teleologice a cosmosului, precum și a părților organismului uman.

În măsura în care părinții bisericii dezvoltă o cosmologie, o „fizică", ei nu mai puteau explica orice proces al naturii prin intervenția nemijlocită a divinității. De aceea încă Ioan Hrisostom în *Hexaemeronul* său,

[18] Al. Elian, *Moldova și Bizanțul în secolul al XV-lea*, în vol. *Cultura moldovenească în timpul lui Ștefan cel Mare*, București, 1964, p. 173.

Scanned with OKEN Scanner

cunoscut la noi cel puţin din secolul al XV-lea[19], acorda o anumită putere proprie pămîntului, apei şi celorlalte părţi sau elemente naturale.

Gîndirea patristică, încorporată în doctrina oficială a bisericii răsăritene, reprezintă un element de continuitate în cultura română şi în secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea. Prin sinteza dintre creştinism şi elenismul clasic pe care au realizat-o, părinţii greci pot fi consideraţi ca iniţiatorii celui mai vechi „umanism creştin". Opera lor este o parte integrantă vie a culturii româneşti şi în epoca umanismului, în secolul XVII şi începutul secolului XVIII, cînd ea este tradusă în româneşte de cărturari laici ca fraţii Greceanu, care traduc *Mărgăritarele* lui Ioan Hrisostom în 1691, sau de clerici umanişti ca mitropolitul Dosoftei. Cantemir, adolescent, citea tatălui său din Hrisostom; teme caracteristice ale gîndirii patristice integrate în noi sinteze reinterpretate într-un spirit înnoitor vor apărea în *Divanul* şi în excursurile filozofice din *Istoria ieroglifică* (ca, de pildă, elogiul raţiunii şi al libertăţii umane, obligaţia omului de a se ridica la „cele cereşti" şi de a nu se coborî la cele „dobitoceşti", temele „chipului" şi ale „asemănării"). Nicolae Milescu va traduce lucrarea *Întrebări şi răspunsuri*, atribuite patriarhului Atanasie al Alexandriei (sec. IV), şi tratatul *Despre raţiunea dominantă* al lui Pseudo-Josephus, care deşi nu aparţinea unui scriitor creştin, se înrudea îndeaproape prin izvoarele — stoice — şi prin conţinut cu scrierile părinţilor capadocieni [20]. Acest apel la tradiţia părinţilor de formaţie clasicistă este firesc la „umanismul creştin" sau la „raţionalismul ortodox" românesc din secolul XVII şi prezintă o analogie cu „umanismul creştin" occidental [21].

În ţările române au circulat în secolele XIV — XVI şi cele mai de seamă opere ale culturilor medievale sud-slave, îndeosebi ale culturii bulgare, printre care trebuie să menţionăm *Viaţa lui Constantin-Chiril Filozoful*, alcătuit în secolul IX de discipoli direcţi ai întemeietorului literaturii şi scrierii slave vechi, scrierile lui *Ioan Exarhul* (sec. X), autor al unui *Hexaemeron*[22], în care momentul naturalist, prezent în mod embrionar în omiliile exegetice menţionate ale lui Ioan Hrisostom este dezvoltat[23]

[19] Vezi ms. slavon 148 al Bibliotecii Academiei f. 1—57; scris în Moldova. Cf. P. P. Panaitescu, *Manuscrisele slavone din Biblioteca Academiei R.S.R.*, vol. I, Bucureşti, Edit. Academiei, 1959. Cu privire la circulaţia la noi, încă din secolul al XV-lea a „cuvintelor" despre „cele şase zile ale Creaţiei"ale lui Vasile cel Mare, vezi Ecaterina Şt. Piscupescu, *Literatura slavă din Principatele Române în veacul al XV-lea*, Bucureşti, 1939, p. 59.

[20] Vezi şi Virgil Cândea, *Raţiunea dominantă*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1979, p. 83 ş.u., 112 ş.u.

[21] Erasm din Rotterdam, reprezentantul cel mai tipic al „umanismului creştin" occidental, a tradus în latină, a editat şi a comentat pe Vasile cel Mare, pe Ioan Hrisostom şi pe alţ părinţi greci, necunoscuţi sau cunoscuţi numai din surse indirecte în evul mediu occidental.

[22] Vezi Gh. Mihăilă, *Începuturile şi conştiinţa de sine a literaturii române vechi*, în *Istoria literaturii române. Studii*, sub coordonarea prof. Zoe Dumitrescu-Buşulenga, Bucureşti, 1979, p. 48. Prezenţa în Ţara Românească, la începutul secolului al XV-lea, a unui manuscris cuprinzînd *Hexaemeronul* lui Ioan Exarhul (manuscris aflat astăzi la Muzeul de istorie din Moscova) este dovedită printr-o însemnare din 23 februarie 1411 referitoare la un cutremur ce a avut loc „în zilele lui Mircea voievod şi ale fiului său Mihail vioevod", deci în timpul lui Mircea cel Bătrîn şi al fiului său, asociat la domnie înainte de această dată. Vezi Gh. Mihăilă, *Afirmarea spiritului creator al poporului român în cultură şi artă*, mss., text destinat volumului III al tratatului *Istoria României*. Autorul a avut amabilitatea de a ne informa că în pasajul respectiv s-a bazat pe articolul lui Emil Turdeanu, *Un manuscris religios din timpul lui Mircea ce Bătrîn*, Paris, 1918 (extras din revista „Fiinţa românească").

[23] Cf. Bulgarian Academy of Sciences, *Eleven Centuries of Bulgarian Philosophical Thought*, p. 19 (capitol redactat de B. Peicev).

scrierile patriarhului *Eftimie de Tîrnovo* (sec. XIV), adept al isihasmului care a purtat o corespondență cu Nicodim, reorganizatorul vieții monastice în Țara Românească în a doua jumătate a secolului al XIV-lea[24].

În redacția completă a *Vieții lui Constantin-Chiril Filozoful*, care a circulat în țările române (alături de trei alte redacții prescurtate), după cum o atestă o copie din secolul XVI, provenită din fondul mănăstirii Neamț [25], se găsește, alături de alte pasaje relevante din punct de vedere filozofic, o definiție a filozofiei care aparține lui Chiril : filozofia este „cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești care îl ajută pe om să se apropie cît mai mult de Dumnezeu și îl învață să devină, prin virtute, asemenea acestuia, care l-a creat după chipul și asemănarea lui" [26]. Această definiție, datînd din secolul IX, care combină străvechea definiție antică a filozofiei, atribuită de Diogene Laerțiu și alte surse lui Pitagora, cu elemente religioase biblice și specific creștine, este probabil cea mai veche definiție a filozofiei cunoscută în cultura medievală românească. În secolul următor cititorii români aveau să ia cunoștință, prin traducerea tratatului *Despre rațiunea dominantă* de către Nicolae Milescu, inclusă în *Biblia* lui Șerban de o definiție a filozofiei, în care apare numai partea filozofică și antică a definiției lui Chiril : „cunoașterea lucrurilor dumnezeiești și omenești" [27].

Revenind la orientările din gîndirea filozofico-teologică bizantină și la influența acestora asupra culturii românești, vom observa că atît orientarea mistică, cît și cea rațională par a se fi reflectat, atît cît putem aprecia în studiul actual al cercetărilor, în literatura bizantino-slavonă ce a circulat pe teritoriul țării noastre. Astfel, după unii cercetători, un mare număr de ***sbornice*** (culegeri de texte diverse), mai ales din prima jumătate a secolului al XV-lea, atestă influența ***isihasmului*** (hesychasmului), curent mistic teoretizat în secolul al XIV-lea de Grigore Palamas și care, după un conflict violent cu orientarea scolastică de influență occidentală (reprezentată de Varlaam din Calabria), se impusese ca doctrină oficială a bisericii bizantine. Isihasmul, în care mulți cercetători văd expresia cea mai autentică a spiritualității creștine ortodoxe, a specificului ei în raport cu catolicismul și protestantismul, respingea radical filozofia antică, elimina principial orice demers rațional din teologie.

Isihasmul (de la cuvîntul grec ***hesychia*** „liniște", „stare de cvietitudine", „tăcere") preconiza o tehnică sui-generis a concentrării — implicînd și un control al unor funcțiuni fiziologice, în special al respirației, care

[24] O analiză a acestei corespondențe, din care s-au păstrat din păcate numai răspunsurile lui Eftimie de Tirnovo la anumite întrebări ale lui Nicodim, legăturile strînse ale bisericii din Țara Românească cu Bizanțul în această perioadă, cînd pe scaunul patriarhal se află adepți ai isihasmului, ca și unele motive prezente în artele somptuoase bisericești din această vreme, i-au permis lui Răzvan Theodorescu să formuleze ipoteza unei influențe a isihasmului în Țara Românească în perioada menționată. Vezi *Bizanț, Balcani, Occident* ..., p. 237 ș.u.

[25] Gh. Mihăilă, *Contribuții la istoria culturii și literaturii române vechi*, București, 1972, p. 22 și nota 1.

[26] *Viața lui Constantin-Chiril*, cap. IV. Cp. *Eleven Centuries of Bulgarian Philosophical Thought*, p. 13. ș.u. După autorul unei ediții germane recente a *Vieții lui Constantin-Chiril*, Norbert Randow, definiția lui Chiril corespunde cu definiția care se dădea pe atunci în mod obișnuit filozofiei în școlile superioare bizantine, unde se formase ctitorul vechii literaturi slave. Vezi *Die Pannonischen Legenden*, Union-Verlag, Berlin (R.D.G.), 2. Aufl., 1973, p. 68 — 69.

[27] Vezi ediția critică a textului tratatului în Virgil Cândea, *Despre rațiunea dominantă*, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

amintește de *yoga* indiană —, o formă specială a rugăciunii, acestea urmînd să ducă la o „viziune a inimii", la comuniunea credinciosului cu divinitatea prin contemplarea „luminii" divine. Disciplina sau metoda isihastă se întemeiază pe concepția caracteristică ortodoxiei, după care corpul omenesc nu poate fi privit ca principiu al răului, el fiind un „templu al lui Dumnezeu", și de aceea mintea, pentru a dobîndi viziunea „luminii necreate", nu trebuie să se afle „în afara corpului" — cu alte cuvinte *hesychia* nu este, strict vorbind, un extaz (*ekstasis*, „ieșire din sine") — , ci să se concentreze în interiorul corpului, să „coboare în inimă". Pe treapta cea mai înaltă a „desăvîrșirii" încetează însă orice activitate intelectuală, și aceasta este tocmai condiția „viziunii inimii". În acest context, inima corporală devine un simbol al elanului afectiv, hesychia, „antirațională din capul locului" [28], conferind inimii și sentimentului religios un loc excepțional. În ciuda conținutului mistic al doctrinei isihaste, aceasta din urmă cuprindea, sub raport moral, unele aspecte pozitive (mai ales ținînd seama de specificul vremurilor medievale) : recunoașterea și exercitarea sistematică a stăpînirii de sine, altruismul, modestia, iubirea de aproape [29].

În ceea ce privește influența isihasmului în țara noastră, majoritatea cercetătorilor (P. P. Panaitescu, Al. Elian, Răzvan Theodorescu) consideră că acest curent a exercitat o influență certă în mediile monastice la sfîrșitul secolului al XIV-lea, cînd își desfășoară activitatea la noi călugărul Nicodim, reorganizatorul vieții mănăstirești, legat de cercurile clericale din Sudul Dunării de orientare isihastă (Răzvan Theodorescu), și în prima jumătate a secolului al XV-lea, cînd se constată, mai ales la Mănăstirea Neamțului, un relativ mare număr de culegeri (sbornice) cu caracter isihast (P. P. Panaitescu, Al. Elian).

În a doua jumătate a secolului al XV-lea, deci în epoca lui Ștefan cel Mare, influența curentului pare să fi dispărut, pentru a reapare în secolul al XVI-lea, cînd constatăm în *Învățăturile lui Neagoe Basarab* ..., o orientare generală isihastă (Dan Zamfirescu) [30], dar cu certitudine anumite pasaje cu acest caracter, ca de exemplu cel reținut de C. Noica[31] : „Că mai întîi de toate este tăcerea. Deci tăcerea face oprire (abținere — n.ns. — *P.V.*), oprirea face umilință și plîngere, iar plîngerea face frică și frica face smerenie. Smerenia face socoteală de cele ce vor să fie, iar acea socoteală face dragoste, și dragostea face sufletele să vorbească cu îngerii. Atuncea va pricepe omul că nu este departe de Dumnezeu ..." [32]. Chiar pasajele deseori citate, despre „trezia minții", „veghea minții", trimit la un precept isihast fundamental, acela de a nu îngădui nici o cugetare, de a opri activitatea rațiunii pentru a realiza viziunea mistică.

Se pare însă că și orientarea raționalistă a teologo-filozofiei bizantine a aflat ecou în țara noastră. Astfel, micul tratat despre categorii și predicabile pe care îl conține ms. nr. 72 al Bibliotecii Academiei, precum și ms. slavon nr. 310 al aceleiași colecții îi aparține lui *Theodor din Raith* (a doua jumătate a secolului al VI-lea), un reprezentant al scolasticii bizan-

[28] B. Tatakis, *La philosophie byzantine*, Paris, 1959, p. 263.
[29] Cf. și *Eleven Centuries of Bulgarian Thought*, p. 30.
[30] Dan Zamfirescu se referă însă nu la isihasmul monastic, ci la acea formă laică a isihasmului care afirmă posibilitatea comuniunii cu divinitatea fără a părăsi lumea și a se retrage în pustiu sau la mănăstire. Vezi studiul său introductiv la *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, București, 1970, p. 43.
[31] În *Pentru o altă istorie a gîndirii românești*, în vol. *Pagini despre sufletul românesc*, București, 1944. Constantin Noica nu pune însă în legătură acest pasaj cu isihasmul.
[32] *Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, ed. cit., p. 226.

Scanned with OKEN Scanner

tine timpurii. Este vorba de o parafrază creştină a cunoscutei *Introduceri (Isagoge)* a lui Porfir (233—304), în care, „după o lungă expunere despre categoriile aristotelice, se încearcă aplicarea lor la doctrina hristologică a părinţilor din Capadocia" [33]. În text se analizează, într-o manieră adaptată viziunii creştine, categorii ca: *fiinţa*, *firea*, *proprietatea*, *substanţa*, *chipul*, *deosebirea*, *întîmplarea* (accidentul) etc. Iată, cu titlu de exemplificare, începutul capitolului despre fire (natură): „Firea este începutul oricărei existenţe mişcătoare şi necuvîntătoare. Pămîntul se mişcă cînd se deschide să dea viaţă roadelor. Şi se mişcă în tăcere, fără a se mişca din loc în loc ca fiinţele simple". Recunoaştem în acest pasaj un ecou al definiţiei aristotelice a naturii ca principiu de mişcare, ca şi al distincţiei dintre mişcarea spaţială, după loc şi alte forme de mişcare.

În ce măsură preocupările teologo-filozofice oglindite în textele slavone din secolele XIV — XVI s-au integrat efectiv în viaţa societăţii româneşti este o chestiune ce rămîne deschisă, după cum nu se poate stabili cu certitudine pentru multe din aceste manuscrise nici măcar dacă au fost scrise (copiate) la noi, sau aduse din altă parte. Unii autori insistă asupra culturii teologice mai înalte pe care trebuie să o fi avut vîrfurile clerului pentru a putea face faţă atît nevoilor de cult, cît şi confruntării cu catolicismul. Alţii subliniază, dimpotrivă, absenţa interesului pentru speculaţia teologică în întregul ev mediu românesc, atestată de numărul relativ mic al textelor de teologie teoretică, faţă de numărul mult mai mare al celor cu caracter aplicativ (cărţi de cult, literatură omiletică * şi de tehnică ascetică, precum şi literatură juridică) sau popular (aşa-numitele apocrife, scrieri hagiografice etc.)[34].

[33] S. Impelizzeri, *La letteratura bizantina*, Firenze-Milano, 1975, p. 191, citat după Gh. Mihăilă, *Dve kopii Simeonova sbornika v Biblioteke Rumînskoi Akademii* (Două copii al sbornicului lui Simeon în Biblioteca Academiei Române) în „Slovansko jezikoslovje", *Nahtigalov zbornik ob stoletnici rojstva* (număr omagial închinat lingvistului sloven Raiko Nahtigal), extras, Ljubljana, 1977. Gh. Mihăilă a atras atenţia că ms. slavon nr. 72 al Academiei Române, scris probabil în Serbia, precum şi ms. nr. 310, scris în Ţara Românească sînt în cea mai mare parte versiuni ale unei codice miscelaneu cunoscut în slavistică sub numele de „sbornicul ţarului Simeon" (tradus din greceşte în anii 913 — 919, în Bulgaria) sau — după cea mai veche copie păstrată — „sbornicul lui Sviatoslav (cneazul Kievului — *P.V.*) din anul 1073". Gh. Mihăilă a procedat la o comparaţie a ms. 72 şi 310 cu sbornicul Simeon-Sviatoslav, ceea ce i-a permis, printre altele, să identifice pe adevăratul autor al micului tratat logico-filozofic cuprins în ele, pe care Petre Lucaciu, care a interpretat pentru prima oară la noi textul, l-a considerat în mod eronat ca o prelucrare a unei părţi din *Izvorul cunoaşterii* al lui Ioan Damaschin datorată unui autor slavon anonim din secolul al XVI-lea. În literatura de specialitate mai este cunoscut, arată Gh. Mihăilă, un manuscris slavo-român cuprinzînd acelaşi miscelaneu, scris în Moldova în secolul al XVII-lea (păstrat în prezent la Muzeul de istorie din Moscova), şi în care se află de asemenea tratatul de logică al lui Theodor din Raith. Toate trei versiunile cuprind, în afară de acest tratat, şi un text cu preocupări privind arta al autorului bizantin Georgios Hirovoskos, din prima jumătate a secolului al VI-lea. Dacă ms. nr. 72 a fost scris probabil în Serbia, ms. 310, scris sigur în Ţara Românească, şi ms. din secolul XVII scris în Moldova, arată „răspîndirea acestui codice enciclopedic nu numai în Bulgaria şi Rusia, dar şi în vechea Serbie şi România" (Gh. Mihăilă, *op. cit.*, p. 275). În afară de textele teologico-filozofice menţionate, codicele Simeon-Sviatoslav mai cuprinde *Intrebările şi răspunsurile* lui Anastasie Sinaitul (sec. VII), cu caracter moral-teologic, care ocupă cea mai mare parte a miscelaneului, inclusiv în versiunile slavo-române, un scurt letopiseţ, diverse scrieri teologice etc. În părţile ms. 72 care diferă de sbornicul Simeon-Sviatoslav se găsesc şi alte referinţe la filozofii antici decît cele cuprinse în tratatul lui Theodor din Raith, de exemplu scurte fragmente din Aristotel, Appolonius din Rhodos. S-ar putea să fie vorba de maxime apocrife de tipul celor întîlnite în florilegiile bizantine de care ne vom ocupa mai jos.

* De predici, de oratorie religioasă.

[34] Virgil Cândea, *Caractères dominants de la culture roumaine médiévale*, în „AIESEE Bulletin", 6 (1968), nr. 1 — 2, p. 65 — 75.

Fapt este că primele eforturi creatoare ale cărturarilor români nu se îndreaptă spre speculația teologică, ci spre istoriografie și spre gîndirea social-politică, istoriografia medievală fiind ea însăși, în țările române, după cum s-a observat, un mijloc de expresie a cugetării politice[35]. Roadele acestor eforturi se concretizează în *Letopisețul de cînd s-a început Țara Moldovei*, alcătuit la curtea lui Ștefan cel Mare și continuat în timpul urmașilor săi, în cronicile lui *Macarie, Eftimie* și *Azarie* (sec. XVI), în corespondența diplomatică a marilor voievozi, precum Ștefan cel Mare, Vlad Țepeș sau Mihai Viteazul. Chiar o scriere hagiografică cum este *Viața sfîntului Nifon* (începutul secolului al XVI-lea), născută din colaborarea lui Neagoe Basarab cu călugărul atonit Gavriil Protul, nu respectă întru totul conveniențele genului, prin locul acordat elementului politic și istoric, relatării evenimentelor din Țara Românească. În *Învățăturile lui Neagoe*, care reprezintă un fel de sinteză a întregii culturi românești medievale, deși învățatul voievod aduce o contribuție proprie, sprijinindu-se pe sursele bizantine, și în domeniul teologiei, principalul său aport se înscrie, cum vom vedea, în domeniul cugetării politice și etice.

Scrieri teologice originale românești vor apărea mai ales în secolul al XVII-lea (Varlaam, Milescu, D. Cantemir) și nici atunci nu vor deține o pondere mare în ansamblul creației culturale.

Un moment de seamă în dezvoltarea gîndirii filozofice românești îl vor constitui scrierile apărute în Moldova și Țara Românească în epoca umanismului, în secolul al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea. Caracterizate, printre altele, după cum vom vedea, printr-un raționalism religios sau „raționalism orotodox" sui generis, ele prezintă, după toate probabilitățile, o legătură cu ramura raționalistă a teologo-filozofiei bizantine.

Un aspect al influenței bizantine asupra culturii românești, relevant și sub raportul istoriei gîndirii, îl constituie modul cum tradiția bizantină a mijlocit contactul culturii și gîndirii noastre cu antichitatea clasică, care poate fi urmărit, printre altele, prin culegerile de maxime (florilegii) și cărțile sapiențiale în genere, dar și în domeniul limbajului figurativ, al picturii bisericești. Examinarea acestui aspect ne permite să stabilim o punte de legătură spre perioada umanismului românesc din secolele XVII — XVIII.

După cum se știe, în Bizanț legătura cu tradiția clasică greacă nu s-a pierdut niciodată, literatura și într-o anumită măsură filozofia greacă constituind pentru orice bizantin cult un element firesc, familiar, pe care el și-l însușea încă pe „băncile școlii", unde citea alături de părinții greci sau teologia lui Ioan Damaschin, pe Homer, pe Tucidide, pe Platon și Aristotel, pe filozofii neoplatonici. Continuitatea tradiției manuscrise era asigurată de erudiții filologi care copiau și emendau textele antice și cărora le datorăm și astăzi copiile pe baza cărora edităm și cunoaștem pe clasicii greci [36].

Dar tocmai această prezență neîntreruptă a culturii clasice, tolerată de biserică — în anumite limite — a făcut inutilă sau imposibilă în bizanț o „Renaștere", o reînviere spectaculoasă a studiilor clasice.

[35] Eugen Stănescu, *Essai sur l'évolution de la pensée politique roumaine dans la littérature du moyen-âge*, în „Nouvelles études d'histoire", vol. II, București, 1960.

[36] Cf. Ph. Lemerle, *Byzance et la tradition des lettres helléniques*, Beograd, 1962.

În măsura în care cultura românească medievală a evoluat pe teren bizantin și postbizantin, există o situație întrucîtva analoagă. De aceea, un savant francez, Alphonse Dupron, a putut afirma că situația culturii române în cadrul romanității prezintă particularitatea că cultura românească modernă s-a făurit fără să fi cunoscut o „Renaștere" [37], afirmație care, cum vom vedea, este susceptibilă totuși de anumite rezerve.

Printre scrierile care au circulat în țările române încă din cea mai veche perioadă a literaturii slavo-române un loc aparte îl ocupă culegerile de maxime, pilde (istorioare cu tîlc moral) și sfaturi. Astfel, unele manuscrise slavone din secolul XV cuprind culegeri de fragmente din scrierile patristice (ms. slav. 68) sau indicații variate dintre care unele se adresează călugărilor (de exemplu, „care sînt meșteșugurile potrivite cu călugăria", „Despre mîncarea și băutura ce trebuie să se dea călugărilor, schimnicilor și celor ce trăiesc în obște"), altele nu numai lor (de exemplu : „Cum se cuvine cuiva a cumpăra și a vinde, ca să nu supere pe Dumnezeu" (ms. slav. 130) [38].

Majoritatea florilegiilor, în special înainte de secolul XVII, pornesc de la surse bizantine, fie că traduc sau adaptează integral florilegii bizantine, fie că alcătuitorul apelează la mai multe izvoare, culegînd sentințe și sfaturi după preferința sa.

Culegerile de sfaturi și maxime denumite în literatura bizantină *kefálaia* (termen tradus în textele românești vechi prin „capete", adică aproximativ „capitole") sau *apophtegmata* își au originile încă în secolul IV, cele mai vechi fiind atribuite de tradiție pustnicului Antonie cel Mare.

Unele dintre scrierile considerate clasice ale genului, *Dioptra* lui Filip Solitarul (sec. XI) și *Albina* (Μέλισσα) alcătuită de călugărul Antonie în secolul XI sau începutul secolului al XII-lea, au cunoscut o intensă circulație și în țările române. Fragmente din *Dioptra* se întîlnesc în *Învățăturile lui Neagoe Basarab* sau în culegerea de cugetări din așa-numitul *Codex Sturdzanus* de la sfîrșitul secolului al XVI-lea [39]; ea este tradusă integral în românește în secolul al XVII-lea.

Albina lui Antonie s-a contopit — în unele variante românești — cu *Capetele teologice* sau *Eclogele* atribuite lui Maxim Mărturisitorul (sec. VII); în *Albina* este prelucrată și o parte dintr-un alt florilegiu bizantin, *Sfintele Paralele*, alcătuite de Ioan Damaschin în secolul VIII. *Albina* cuprindea la început, probabil numai texte biblice și patristice [40]; ulterior s-au adaus și sentințe și pilde ale filozofilor și scriitorilor greci din antichitate sau atribuite acestora [41]. Florilegiul atribuit lui Maxim cuprindea din capul locului și sentințe atribuite filozofilor antici, după cum ne

[37] Cf. Virgil Cândea, *Rațiunea dominantă*, ed. cit., p. 328, nota 4.

[38] Citate după Al. Duțu, *Cărțile de înțelepciune în cultura română*, București, 1972, p. 15.

[39] Vezi *Istoria literaturii române*, vol. I, ed. a II-a, București, 1970, p. 306.

[40] Hans Georg Beck afirmă în *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich* (München, 1959) că *Albina* este o „culegere de lecturi/ Lesefrüchter/ etico-religioase din Scriptură și părinții bisericii" (p. 643).

[41] Stabilirea filiației izvoarelor în cazul florilegiilor a faptului dacă avem sau nu în față versiunea originală, a fazelor evoluției sînt o sarcină dificilă, dacă nu chiar imposibilă sau inutilă dat fiind că, după cum se exprimă H. Chadwick, „nu există gen de literatură cu o existență mai inconsistentă și mai puțin rigidă decît o culegere de aforisme ... Fiecare cititor poate să extragă dintr-un asemenea tezaur propria sa culegere de „locuri" pentru călăuzirea sa morală" (a reader might extract from such a treasury his own commonplace-book for his private moral guidance). *Sentences of Sextus* (Texts and Studies, Cambridge, 1959), citat de Al. Duțu în *op. cit.*, p. 15.

Scanned with OKEN Scanner

arată titlul ei: „Ale lui Maxim filozofului și mucenicului capete teologice, adică cuvinte alese din multe cărți *dintr-ai noștri și dintr-ai celor din afară* (adică din afara bisericii, autori păgîni, n.ns.)"[42] (subl. ns. — *P.V.*).

Albina a fost cunoscută la noi încă de la începutul secolului al XVI-lea, după cum o atestă o copie datînd din 1518, descoperită de Odobescu în fondul mănăstirii Bistrița, mănăstire care a avut, după cum s-a arătat în ultima vreme, o importanță notabilă în formația culturală a lui Neagoe Basarab[43]. *Albina* a fost tradusă în românește din slavonă și greacă la sfîrșitul secolului al XVII-lea de către Mitrofan episcop de Huși și un dascăl Atanasie (ms. 484 al Bibliotecii Academiei), apoi de un Nicola grămăticul la 1689 (ms. 1357)[44].

Atît varianta slavonă din 1518, cît și cele românești din secolul al XVII-lea cuprind, alături de sfaturi din Biblie și autorii creștini, cu caracter ascetic, adresate călugărilor (de exemplu cap. 95 din cartea a II-a a variantei din ms. 484 se intitulează „Pentru lepădarea lumii și pentru pustnicie"), maxime ale filozofilor antici sau atribuite acestora, care, luate ca atare separat, nu au un caracter ascetic și nici în genere specific creștin, ci profan. În varianta din 1518 sînt citați Pitagora, Platon, Aristotel, iar în ms. 484 alături de *Pildele* lui Solomon, sentințe din Grigore de Nazianz, Grigore de Nyssa, Ioan Zlatoust, Chiril din Alexandria se găsesc maxime atribuite lui Antistene, Aristipp, Aristotel, Democrit, Socrate, Plutarh, Heraclit. De exemplu, într-una din maxime, atribuită lui Democrit, se arată că un bogat neînvățat este un sclav al aurului, nu un om liber: „Socrat [corect: Democrit], văzînd un bogat neînvățat zise: iată piciorul cel de aur" (adică un om care trăiește nu cu mintea, ca un om liber, ci cu piciorul, cu alergarea, ca un sclav). În cap. 6 din cartea III, tradusă din grecește după *Capetele* lui Maxim Mărturisitorul, consacrat prieteniei, se atribuie lui Epictet maxima: „Cade-să a fugi de prieteșugul celor răi și de neprieteșugul celor buni"[45], iar lui Socrate: „Cîștigă prieteni nu precîți te vor cu toți, ci numai pre cei ce sînt vrednici firii tale"[45].

Se admite în general că în *Albina* predomină sentințele creștine și ascetice și că textele filozofilor antici sau atribuite lor sînt adaptate unui singur țel: desăvîrșirea spirituală în sensul idealului monastic[46]. Această aserțiune se bazează mai ales pe faptul că pînă în secolul al XVII-lea *Albina* era citită, după cum o atestă circulația manuscriselor, mai ales în mediul călugăresc. În acest mediu, era firesc ca maximele profane să fie adaptate, reinterpretate în conformitate cu idealul monastic. Cu toate acestea, florilegiile de origine bizantină au pus în circulație idei, care, chiar dacă nu aparțineau ca atare filozofului căruia îi erau atribuite, corespundeau

[42] Vezi P. Migne, *Patrologia. Patres Graeci*, vol. 91, col 721 și N. Cartojan, *Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1929, p. 195, nota 1.

[43] Gh. Mihăilă, *Originalul slavon al „Învățăturilor" și formația culturală a lui Neagoe Basarab*, în *Învățăturile lui Neagoe Basarab*, p. 68 ș.u.

[44] Vezi și Al. Duțu, *Cărțile de înțelepciune*, p. 16 — 17.

[45] Cf. Ghenadie al Rîmnicului, *Două manuscrise românești din secolul al XVII-lea*, în *Analele Academiei Române*, Memoriile secțiunii literare, seria a II-a, tomul XII, 1889—1890, p. 130 — 162.

[46] Al. Duțu, *op. cit.*, p. 17 — 18. „Cu citate din marii gînditori antici, revendicați de autorii de sinteze creștine, culegerile de înțelepciune rămîn scrieri destinate clericilor—", scrie Al. Duțu (p. 20). În același sens se exprimă și N. Cartojan. Referindu-se la *Albina* și la *Capetele* lui Maxim, el scrie: „Aceste florilegii, referitoare mai ales la virtuțiile ascetice, au circulat mai mult în lumea călugărilor; n-au devenit cărți populare" (*Cărțile populare în literatura românească*, vol. I, București, 1929, p. 195, nota 1).

spiritului general al eticii antice, atestînd astfel continuitatea, caracteristică ariei de influenţă bizantină, dintre moştenirea clasică şi gîndirea medievală. Pe de altă parte, în Bizanţ, „monahismul radical" respinsese cu totul cultura antică considerată „dacă nu primejdioasă din punct de vedere moral, cel puţin inutilă" [47]. Acesta era punctul de vedere al „părinţilor din deşert", al pustnicilor stabiliţi începînd cu Antonie cel Mare (sec. IV) în deşerturile din Egipt, ale căror păreri au fost transmise prin culegerea *Apophtegmata patrum*. Aceasta înseamnă că este legitim să distingem în tradiţia receptată în ţările române florilegiile de tip propriu-zis ascetic, ca aceea menţionată, şi redacţiile *Albinei* sau ale *Capetelor lui Maxim* ajunse pînă la noi care cuprind un abundent material antic şi care, în raport cu florilegiile ascetice aparţin mai degrabă tradiţiei „umanismului creştin" din Bizanţ [48]. Totodată, trebuie să ţinem seama de caracterul lax, lipsit de rigiditate al florilegiilor, precum şi de tehnica citirii lor. Bizantinologul E. von Ivánka consideră drept definitorii pentru florilegii „finalitatea meditativă şi izolarea fiecărei maxime" [49]. Se recomanda adesea cititorului să citească în fiecare zi sau de fiecare dată numai o singură maximă şi să mediteze asupra ei, să o ia drept punct de plecare al unei meditaţii proprii. Această tehnică este recomandată, de exemplu, încă şi în *Învăţăturile creştineşti* tipărite în 1700 la Snagov : „De nu vor putea să o citească toată într-o zi ... să o procitească în fiecare zi cîte un cap ..." [50].

Dintr-un florilegiu, fiecare cititor putea alege anumite maxime alcătuindu-şi, cum spunea Chadwick, propria sa carte, personală, de înţelepciune. Acest caracter a permis asimilarea de către laici, începînd mai ales din secolul al XVII-lea, a *Albinei* şi a celorlalte florilegii bizantine, care acum sînt citite tot mai mult şi în afara mănăstirilor, acest fapt alcătuind prima treaptă în procesul de laicizare a literaturii de maxime [51]. Treapta următoare o reprezintă circulaţia tot mai intensă a unor florilegii destinate din capul locului laicilor şi în care elementul profan şi materialul literar antic predomină; între acestea trebuie menţionată *Floarea darurilor*, traducerea cărţii *Fiore di virtù* alcătuită de un autor italian din perioada Renaşterii timpurii (sec. XIII), tradusă în româneşte încă în secolul al XV-lea, dar a cărei circulaţie mai intensă se situează în secolul al XVII-lea şi mai ales după tipărirea ei la 1700 de către Antim Ivireanu. De observat că *Albina* bizantină circulă în miscellanee în care sînt cuprinse şi extrase din *Floarea darurilor*, iar cea mai veche copie românească păstrată a acesteia, din 1620, cuprinde şi pagini din *Albina* bizantină [52], contaminarea reciprocă a celor două florilegii fiind sugerată şi de titlul *Albinuşa* pe care

[47] Herbert Hunger, *Umanismul bizantin*, în *Literatura Bizanţului*, antologie de N. Ş. Tanaşoca, Bucureşti, 1971, p. 122.

[48] În acest sens vezi observaţia lui Al. Duţu, cu privire la culegerile de sentinţe utilizate în şcolile greceşti din ţările române în secolul al XVIII-lea, care „perpetuează sinteza realizată de bizantini între spiritul clasic şi doctrina patristică" (*Cărţile de înţelepciune* ..., p. 28).

[49] E. von Ivánka : Κεφάλαια. *Eine byzantinische Literaturform und ihre antike Wurzeln* în „Byzantinische Zeitschrift", 1954, Heft 2.

[50] I. Bianu şi Nerva Hodoş, *Bibliografia românească veche*, vol. I, Bucureşti, 1903, p. 392.

[51] Al. Duţu, *Coordonate ale culturii româneşti în secolul al XVIII-lea*, p. 54; idem, *Cărţile de înţelepciune*, p. 19.

[52] N. Cartojan, *op. cit.*, p. 199.

Scanned with OKEN Scanner

îl au versiunile românești manuscrise ale lui *Fiore di Virtù*[53]. În această din urmă carte cititorul român putea întîlni ca și în *Albina* idei specifice eticii antice, chiar dacă și aici maximele sînt cel mai adesea apocrife (De observat că chiar astfel fiind ele reprezintă o tradiție clasică provenind din culegerile lui Diogene Laerțiu, Plutarh și ale altor autori din antichitate[54]). Astfel, el putea citi următoarea maximă, atribuită lui Aristotel: „Nebun iaste oricarele crede că norocul îi dă tot binele și răul iară nu mintea"[55]. Ideea după care binele și răul nu depind de noroc sau în genere de împrejurările exterioare, ci de rațiune, fără a fi specifică lui Aristotel, este întru totul în spiritul raționalismului etic grecesc. Maxima atribuită lui Platon „Omului înțelept nu i se cade a se scîrbi (a se întrista) de nici un lucru"[56], deși mai mult stoică decît platoniciană, este și ea pe deplin în spiritul filozofiei antice. Prin considerațiile despre „blagorodie" (noblețe) care nu se moștenește de la părinți, ci se dobîndește prin propriile fapte și virtuți, însoțindu-se cu simțul măsurii, *Floarea darurilor* propunea idei renascentiste care se puteau integra pe deplin în ideologia umanismului românesc, nu întîmplător cartea ajungînd să fie tipărită și larg difuzată tocmai în epoca apogeului acestuia.

Prestigiul „înțelepților" din vechime s-a perpetuat însă în țările române in secolele XIV — XVI nu numai prin scris, ci și prin limbajul figurativ. Astfel, înțelepții „elini" (adică păgîni) Aristotel, Platon, Pitagora, Socrate dar și Homer, Sofocle, Tucidide, apar în pictura bisericească română din evul mediu, și întîi de toate în pictura exterioară a mănăstirilor din nordul Moldovei construite și pictate în secolul al XVI-lea: Voroneț, Moldovița, Sucevița, Mănăstirea-Humorului. Prezența filozofilor antici, conformă ca atare prescripțiilor picturii religioase bizantine, consemnată în așa-numitele *Erminii*, pune probleme complexe. Reprezentarea lor a devenit posibilă în pictura bisericească bizantină datorită așa-numitei teorii a „profețiilor"; corespunzător unei tradiții foarte vechi, datînd probabil încă din perioada patristică, filozofii păgîni ar fi proorocit venirea lui Hristos, pregătind spiritele pentru înțelegerea și acceptarea învățăturii lui. Acest fel de a vedea lucrurile a permis dialogul dintre reprezentanții elenismului și cei dintîi creștini, înlesnind sinteza filozofico-religioasă întreprinsă de părinții bisericii[57]. Înțelegem astfel de ce, în reprezentările din țările române, filozofilor greci li se atribuie teze împrumutate din dogmatica creștină. La Voroneț, Aristotel, înfățișat cu coroană și îmbrăcăminte de împărat bizantin, ține în mînă un sul desfășurat, cu următorul text: „Dumnezeu avînd o esență (suscestvo) simplă a coborît (născîndu-se) dintr-o fecioară preacurată". Lui Pitagora i se atribuie

[53] Faptul că pînă în prezent nu avem un studiu exhaustiv al copiilor și versiunilor *Albinei* nu ne permite să ne dăm seama în mod mai exact de raporturile dintre *Albina* și *Fiore di Virtù*, și, mai general, de evoluția literaturii de florilegii care au circulat în țările române, în special sub aspectul laicizării gîndirii, sau al aportului autorilor versiunilor românești. De exemplu, ultimul capitol al versiunii din ms. 484 (cap. 63 din cartea a III-a) este intitulat „Pentru neam bun și pentru neam rău" o temă de loc pustnicească pe care o abordează, într-un spirit renascentist și *Floarea darurilor* din 1700 în ultimul capitol, al 34-lea, care cuprinde maxime despre „blagorodie". Vezi și Al. Duțu, *Coordonate* ..., p. 46.

[54] În Diogene Laerțiu găsim numeroase maxime pe care chiar acest autor din secolul al III-lea e.n. le declară explicit „atribuite" cutărui sau cutărui filozof antic. Vezi, de exemplu, capitolul despre Aristotel. Deci încă din antichitate se constituise tradiția maximelor apocrife, recunoscute ca atare.

[55] *Floarea darurilor*, 1700, cap. 13, p. 36 r.

[56] *Ibidem*, cap. 4, p. 15.

[57] *Literatura bizantină*, p. 135, nota lui N. Ș. Tanașoca.

cuvintele : „Dumnezeu coboară și trăiește și îmbracă două naturi" [58]. Cu o singură excepție, filozofii sînt reprezentați în țările române în cadrul compoziției denumită *Arborele lui Ieseu* care înfățișează genealogia lui Isus Hristos ca om. Sensul integrării filozofilor în această compoziție e limpede : după cum *Arborele lui Ieseu* înfățișează genealogia corporală a lui Hristos, „filozofii" indică descendența spirituală a învățăturii lui [59]. Unii interpreți înclină să situeze reprezentările filozofilor antici în pictura bisericească românească în cadrul umanismului creștin [60]. Totuși, faptul că filozofilor antici li se atribuie de astă dată, spre deosebire de sentințele citate din florilegii, enunțuri care nu au de fapt nici o legătură cu gîndirea antică (și anume nu numai teze cu caracter general religios, ci chiar aserțiuni specifice dogmaticii creștine în sensul strict al cuvîntului : de exemplu, aserțiunea privitoare la dubla natură a lui Hristos, corespunzător dogmei hristologice adoptate la sinodul din Calcedonia (451)) ridică întrebarea dacă orice prezență antică în cultura religioasă medievală poate fi interpretată astfel. După părerea noastră trebuie să distingem între interpretarea strict medievală — creștină a moștenirii clasice, și cea umanistă. Se poate admite că umanismul, fie și în forma sa moderată, „creștină", presupune conștiința distanței care separă gîndirea antică, păgînă, de cea medievală creștină ; unde această conștiință lipsește, unde nu se percepe nici o contradicție între poziția proprie și aceea a autorilor antici, lipsește însăși premisa acelei sinteze pe care o reprezintă umanismul „creștin" [61].

Totodată, trebuie să ținem seama că în reprezentările filozofilor din pictura murală românească intervin elemente specifice, non-bizantine, atît în privința conținutului (se constată influența literaturii religioase populare, apocrife și a folclorului în genere), cît și mai ales a funcției ideologice și politice pe care o au aceste reprezentări. *Arborele lui Ieseu* e prezent în iconografia aflată sub înrîurirea culturală bizantină, pe o întinsă arie sud-est europeană, în Bulgaria, în Serbia, la muntele Athos. În Moldova secolului al XVI-lea, în condițiile presiunii feudalismului islamic, *Arborele* ... reprezenta însă un act de propagandă politică, urmărind să consolideze rezistența populară împotriva amenințării otomane [62]. În acest context includerea „înțelepților" greci în *Arborele lui Ieseu*, care nu este prescrisă explicit de *Erminie* [63] și care are loc numai în reprezentările exterioare, nu și în cele interioare, nu mai are o semnificație teologică, ci una politică : ea trebuia să demonstreze că învățătura creștină este moștenitoarea întregii spiritualități europene, filozofii apărînd ca „ambasadori ai identității spirituale neislamice" [64]. Această interpretare este

[58] Cf. Vasile Grecu, *Darstellungen altheidnischer Denker und Schriftsteller in der Kirchenmalerei des Morgenlandes*, București, Cultura Națională, 1924, p. 12 — 13.

[59] Aurora Nasta, *Contribuții la problema filozofilor din „Arborele lui Ieseu"*, Comunicare la Societatea Română de Studii Bizantine, mss. ; *idem*, *L'Arbre de Jessé dans la peinture sud-est européenne*, în „Revue des Etudes Sud-Est européennes", XIV, 1/1976.

[60] Aceasta e opinia lui Ștefan Bîrsănescu în *Pagini nescrise din istoria culturii românești*, București, 1971, p. 181 — 188.

[61] H. Hunger, *op. cit.*, p. 121, 125.

[62] Sorin Ulea, *Originea și semnificația ideologică a picturii exterioare moldovenești*, I, în „Studii și cercetări de istorie a artelor", nr. 1, 1963, p. 86 sqq.

[63] *Erminia* bizantină, așa cum ne-a parvenit prin Dionisie din Furna (sec. XVIII), prescrie reprezentarea „filozofilor", dar nu prescrie explicit integrarea lor în *Arborele lui Ieseu*.

[64] Ion Banu, *Legenda lui Aristotel*, în „Revista de filozofie", 1978, nr. 6, p. 740.

confirmată și de neobișnuita frecvență a reprezentărilor *Arborelui lui Iesei* și de concentrarea în timp a acestor reprezentări [65].

◇

Epoca umanismului românesc din secolele XVII—XVIII va sparge cadrul devenit îngust al culturii bizantine-slavone, stabilind un contact mult mai larg decît pînă atunci cu valorile culturii occidentale și redescoperind în autenticitatea ei civilizația antică greco-romană, cunoscută pînă atunci numai prin filtrul unor prelucrări creștine medievale, ca acelea pe care am avut prilejul să le examinăm. Aceasta nu înseamnă că epoca umanismului ar însemna o ruptură cu tradiția bizantină și postbizantină, continuitatea acestei tradiții, paralel cu deschiderea spre Occident, constituind o trăsătură specifică a umanismului românesc.

[65] *Ibidem*, p. 739.

3. IDEI ETICE ȘI POLITICE ÎN SCRIEREA *ÎNVĂȚĂTURILE LUI NEAGOE BASARAB*

Învățăturile lui Neagoe Basarab către fiul său Theodosie constituie cel mai vechi monument literar românesc cunoscut din epoca feudală, cu un conținut esențialmente *politic* și *moral*, deși totul se proiectează pe un fundal religios. *Învățăturile* se înscriu printre lucrările în care se teoretizează politica domnească autoritară și centralizatoare, lucrări obișnuite pe acel timp, cum au fost, spre exemplu, *Il Principe* a lui Machiavelli, scrisă în 1513, adică pe timpul domniei lui Neagoe Basarab în Țara Românească (1512—1521), sau lucrarea lui Peresvetov, care, la mijlocul secolului al XVI-lea, a scris *Învățături* adresate lui Ivan cel Groaznic al Rusiei, atribuite însă lui Petru Rareș, domnul Moldovei.

Neagoe Basarab a fost considerat de Bogdan Petriceicu Hasdeu ca un „Marc Aureliu al Țării Românești, principe artist și filozof ..." [1], iar *Învățăturile*... lui au fost caracterizate ca „un falnic monument de literatură, politică, filozofie și elocuență la străbunii noștri" [2].

De acest împărat roman (121 — 180) și filozof al stoicismului tîrziu îl apropie pe Neagoe faptul că și el a fost un domnitor și filozof, în felul lui, reprezentînd filozofia și cultura religioasă medievală creștină de nuanță bizantino-slavă, în care sînt prezente importante elemente ale stoicismului. A trăi conform rațiunii, a fi înțelept, a domina afectele și pasiunile, a avea o atitudine fermă în fața vicisitudinilor vieții sînt, și potrivit lui Neagoe, imperative morale pentru toți și în primul rînd pentru un domnitor. De Marc Aureliu îl mai apropia și darul elocinței, măiestria artistică a „cuvîntărilor" sale.

Istoricul medievist român P.P. Panaitescu a caracterizat *Învățăturile* ... ca fiind „operă a unui Machiavelli român și răsăritean" [3].

De Machiavelli îl apropie pe Neagoe nu numai faptul că și el recomandă „reguli care să-i călăuzească pe principi în guvernarea lor" [4], dar și esența guvernării autoritare, monarhice și centralizatoare, care să țină în frîu tendința de fărămițare a statului de către marea nobilime, să asigure unitatea țării înăuntru și forța ei de apărare a independenței în

[1] *Cuvente den betrâni*, tom. II, București, 1879, p. 439.

[2] *Arhiva istorică a României*, tom. I, partea a doua, București, 1865, p. 112.

[3] *Începuturile și biruința scrisului în limba română*. Edit. Academiei, București, 1968, p. 26. Comparația cu Machiavelli a mai fost făcută în 1938 de I. D. Sandu, în *Neagoe Basarab, apărător și sprijinitor al ortodoxiei* (Sibiu, 1938), însă de pe poziții teologice, antirenascentiste, interpretînd fals atît semnificația operei lui Machiavelli, cît și esența progresistă a Renașterii. După el, Neagoe ar fi „filozof creștin în adevăratul înțeles al cuvîntului", pe cînd Machiavelli ar recomanda „mijloacele Renașterii: minciuna, viclenia, otrava și cuțitul" (!). Comparație cu Machiavelli au făcut și Dan Zamfirescu, în studiul introductiv la ediția din 1970 a *Învățăturilor* (Edit. Minerva, București), p. 28, 50, apoi și alții.

[4] În scrisoarea dedicatorie cu care începe *Il Principe*.

fața cotropitorilor străini. De Machiavelli îl mai apropie pe Neagoe stabilirea tacticii acestei guvernări în relațiile interne și externe, precum și alte caracteristici importante ale artei politice [5].

Învățăturile ... lui Neagoe conțin și anumite părți care îl apropie de Montaigne, relevate de cercetătorul Dan Zamfirescu [6].

De fapt, opera lui Neagoe Basarab se încadrează printre marile realizări ale secolului al XVI-lea în cultura universală. A fost contemporan al lui Niccolò Machiavelli și Thomas Morus (ultimul și-a scris opera fundamentală, *Utopia*, în 1516). Comparația cu acești mari reprezentanți ai culturii Renașterii este valabilă în măsura în care se ține seama că opera lui Neagoe oglindește condițiile particulare ale Țării Românești, ale poporului român și ale culturii sale la începutul secolului al XVI-lea, condiții mult deosebite de cele din apusul Europei.

◇

Scopul principal urmărit de Neagoe în sfaturile sale este formarea unui principe ideal și în același timp a unui om ideal, în conformitate cu necesitățile Țării Românești din timpul său, pe baza experienței istorice a acestei țări, a experienței personale a lui Neagoe și a culturii sale.

În sprijinul tezelor sale și spre a le da o autoritate indiscutabilă, el selectează, citează și comentează lungi pasaje din literatura religioasă, spre a dovedi că domnia vine de la Dumnezeu, că domnul este „alesul și unsul" lui Dumnezeu, nu al oamenilor, al boierilor. Prin aceasta, Neagoe justifică independența domniei față de boierime, considerîndu-i pe toți locuitorii țării ca fiind egali în fața domnului, ca și în fața lui Dumnezeu, care l-a ales ca „păstor" al poporului său, spre a-i judeca pe toți și a-i trata numai după faptele lor, fără nici o părtinire. În același timp, spre a da o autoritate indiscutabilă sfaturilor sale morale și politice, el le sprijină pe citate biblice, prezentîndu-le nu ca pe niște opinii personale, ci ca porunci ale lui Dumnezeu. În acest scop, el alege din Biblie și din alte cărți „sfinte", precum și din istoria universală cunoscută de el, exemple pozitive și negative cu privire la faptele diferiților conducători de popoare.

În majoritatea cazurilor, Neagoe pune să vorbească Biblia, exprimînd însă propriile gînduri, prin comentariile personale ce însoțesc citatele. Formal și ca întindere, textele religioase sînt copleșitoare; ca semnificație și ca scop, elementul laic, omenesc, este evident. În capitolele care privesc direct viața sa și realitățile românești (Cap. V, VI, VIII din partea a II-a a *Învățăturilor* ...) apelul la Biblie este aproape absent.

Procedeul de a îndemna ca oamenii și mai ales domnii să învețe din exemplele oferite de istorie în organizarea vieții lor prezente și în pregătirea viitorului este comun și altor scrieri parenetice ale timpului, dintre care cea mai importantă este *Il Principe* a lui Machiavelli, care considera istoria „învățătoare a faptelor noastre" [7], precum și scrierilor parenetice bizantine, care, chiar dacă au fost scrise înainte, continuau să circule în cultura postbizantină, inclusiv în cea românească.

De obicei, Neagoe prezintă comandamentele morale ca porunci ale lui Dumnezeu, spre a le da autoritate: „Și această să nu le gîndești că le grăescu eu din capul mieu, ci toate le-am aflat în sfintele scripturi"

[5] Vom semnala principalele asemănări cu Machiavelli în cursul capitolului.
[6] În *op. cit.*, p. 50.
[7] *Del modo di trattare i popoli della Valdichiana ribellati*. De asemenea, în cap. 11 din *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*.

(139)[8]; „Iată acum, o iubitul meu fiiu, cîte pilde ţe-am arătat din scriptura legii noao" (214); „că eu nu mă socotescu a fi vreun înţeleptu, sau să aibu minte desăvîrşită, sau să fiu cu vreo vrednicie întregu sau slujitoriu şi îngăduitoriu lui Dumnezeu ci sîntu mai păcătos decît toţi cîţi sîntu născuţi pre pămîntu" (332 — 333).

Dar el nu acceptă „poruncile" în mod pasiv, ci le judecă, găsindu-le în acord cu raţiunea şi folosul omului, de multe ori afirmînd în spirit raţionalist, că aşa gîndeşte *el* că e mai bine: „ . . . cît mă putui pricépe, vă învăţ . . ." (256); „. . . să faceţi aşa cum zic eu, că mie-mi pare să fie mai bun numele cel bun decît avuţiia cea multă" (265); „ . . . că eu cît *am socotit*, aşa am aflat să fie mai bine" (277) (subl. ns.); „cum m-am priceput, aşa v-am şi învăţat" (294); „ . . . din cît am priceput şi am cunoscut . . ." (316); „ . . . cît mă putui pricépe despre o parte, eu m-am silit pentru voi şi v-am scris" (325).

Concepţia generală despre lume şi viaţă a lui Neagoe este încadrată în concepţia dominantă, teologică a vremii sale, o concepţie creaţionistă, dar cu o nuanţă antropocentrică, în sensul că întregul univers a fost creat în folosul omului[9]: „. . . toate sîntu tocmite şi rînduite în treaba şi în slujba neamului omenescu: soarile, luna, stélile, văzduhul, vîntul, ploile, pămîntul şi marea şi toate cîte-s într-însa" (127). Toate componentele universului: corpurile cereşti, forţele naturii, vieţuitoarele, omul, toate au natura lor proprie („firea" lor, cum spune el): „Au nu vedeţi că soarele face umblarea sa? (. . .) Au nu vedeţi toate stihiile lucrînd, fireşte, care precum şi iaste tocmeala şi pre ce iaste făcută? Dar voi, căci şădeţi în zadar dosădindu-vă [contrariind] *firea* voastră . . . ? (327, subl. ns. — *I. S. Firu*.) Această poziţie de excepţie a omului în ordinea creaţiei se explică prin putinţa lui de a-şi perfecţiona „firea", datorită libertăţii şi în acelaşi timp a capacităţii de a alege sau binele sau răul, bine fiind tot ce este adecvat „firii" sale şi rău ce se abate de la firea sa. Putinţa de a *cunoaşte* binele şi răul îi este dată omului ca o caracteristică proprie a lui, care îl diferenţiază de celelalte vieţuitoare şi această caracteristică este *mintea*, darul cel mai de preţ al omului, busola după care el se poate orienta în lume: „Aşijderea au tocmit şi *firea* fiinţii noastre ceii omeneşti şi ne-au dat *minte şi cuvîntu*" (125); „pre noi ne-au dăruit Dumnezeu şi ne-au cinstit cu *graiu* şi cu *cuvîntu* şi cu *judecată dreaptă*" (199).

Concepţia despre om a lui Neagoe are o importanţă deosebită în evouţia gîndirii filozofice româneşti. Ea încă nu se desprinde de legătura ombilicală cu concepţia generală teologică a evului mediu, dar conţine în sine elementul nou, care se va dezvolta, ideea importanţei şi excelenţei omului în univers, datorită calităţii sale de fiinţă raţională, dotată cu minte şi „socoteală" cu *libertatea de alegere* între bine şi rău şi cu putinţa de a se ridica astfel deasupra tuturor vieţuitoarelor. Omul pendulează continuu între bine şi rău, între posibilitatea de a se ridica pînă la nivelul de divinitate creatoare, dar şi de aceea de a coborî în rîndul fiarelor şi dobitoacelor.

După Neagoe, omul se naşte ca un *Dumnezeu*. El îşi păstrează această calitate cît timp lucrează conform raţiunii şi o pierde atunci cînd îşi pierde

[8] Cifrele din paranteză indică paginile din care s-au luat citatele, toate din ediţia menţionată a *Învăţăturilor . . .*, (Edit. Minerva, 1970).

[9] Aceeaşi concepţie o găsim şi la Machiavelli: „ . . . toate lucrurile făcute şi create sînt făcute şi create spre binele omului . . . totul este creat spre onoarea şi binele omului, iar omul singur este creat spre binele şi onoarea lui Dumnezeu (*Esortazione alla penitenza*, în *Tutte le opere*, Ed. Barbera, Florenţa, 1929, vol. I, p. 174.

mintea. Omul nu este o simplă vieţuitoare, ci un Dumnezeu : „Că au urcat *firea* noastră cea omenească mai deasupra decît toate *puterile* céle cereşti (. . .). Iar pre omul făcu-l vieţuitoriu şi împărat şi *biruitor* tuturor faptelor [creaţiilor] sale cîte sîntu supt cer, şi încă nu numai atîta ; ci-l făcu soţ [egal] şi moştean [moştenitor] şi iubit fiiu şi-l dărui de fu Dumnezeu şi biruitor împărăţii sale cereşti, cum iaste scris şi zice : « Fiţi sfinţi cum sîntu şi eu sfînt, fiţi dumnezei, cum sîntu şi eu Dumnezeu ». Şi iară mai zice : « . . . toţi sînteţi dumnezei şi fiii celui de sus, iară voi muriţi ca oamenii . . . » ”(127). Omul deci, după Neagoe, are puterea de a stăpîni întreg universul pămîntesc şi ceresc, prin mintea sa. O concepţie superioară pe care o vor adeveri cuceririle minţii omeneşti în secolele următoare. Divinitatea omului însă este, după Neagoe, numai o *potenţă* ; ea poate fi realizată sau nu, după cum omul se conduce sau nu conform poruncilor raţiunii, ale „minţii”.

Ca fiinţă biologică, omul nu se deosebeşte prea mult de celelalte animale. Are aceleaşi organe corporale şi aceleaşi simţuri. Ca fiinţă spirituală însă, el se deosebeşte calitativ, prin „minte” (125). Mintea face din om o fiinţă cu o natură („fire”) proprie, deosebită. Animalele se orientează în lume şi acţionează după „firea” lor, omul de asemenea după „firea” lui. De la primele fraze, Neagoe precizează locul omului în lumea vieţuitoarelor, spunînd că „firea fiinţei noastre vii omeneşti”, esenţa omului o alcătuiesc „mintea şi cuvîntul” (125). Celelalte „mădulare” sînt comune : gura, urechile, ochii, picioarele, mîinile etc. (125, 126). Dar rostul acestora este altul la om : „picioarile ne-au dat, iar nu ca altor dihanii, care sîntu mute şi necuvîntătoare şi umblă pre pămîntu după cum le iaste firea şi voia lor şi oriîncătro vor să se întoarcă, într-acolo să pornescu şi mergu. Ci nouo să cade să păşim şi să călcăm dreptu spre céle cereşti şi cu trupul, şi cu capul . . .” (126). O astfel de comparaţie între om şi animal o vom regăsi şi la Grigore Ureche, comparaţie asemănătoare cu aceea a lui Salustiu. Omul deci, „să cade” să umble în lume nu numai cu picioarele, ci şi cu capul, adică el are libertatea de a alege drumul său, acţionînd nu ca un automat, încotro se întoarce într-acolo să pornească, ci ca o fiinţă liberă a-şi alege drumul, conducîndu-se cu mintea lui, ca de o busolă dăruită lui de Dumnezeu.

Mintea nu este un dar gratuit şi necondiţionat. Ea nu funcţionează automat, ci implică efort, activitate şi stăruinţă. Nu este ca o oglindă dată de Dumnezeu în care e deajuns doar să priveşti şi să vezi drumul adevărat, nici o iluminare într-un suflet pasiv, ci într-un suflet încordat prin judecată proprie : „Că el ne-au dat minte ca să cugetăm noi înşine céle bune” (215). Tocmai pentru că mintea nu funcţionează de la sine, automat, că pretinde efort, omul care rămîne pasiv şi se lasă în voia afectelor şi pasiunilor poate cădea în „trai dobitocesc” şi încă mai prejos de animalele fără minte. Acestea, neavînd minte, nu cunosc răul şi binele, deci nu pot păcătui. Numai omul poate păcătui, lucrînd împotriva firii lui de fiinţă raţională, pradă pasiunilor trupeşti, a lăcomiei de mîncare şi de băutură, şi pasiunilor sufleteşti, trufia şi lăcomia de avere şi putere, care duce la asuprirea semenilor şi la crimă, la vărsarea sîngelui omenesc, care este cel mai mare păcat : „că sîngile omului nu iaste ca sîngile vitelor sau ca [al] altor fieri sau ca al păsărilor, ci iaste într-alt chip, sînge ales şi curăţit cu sfîntul sînge al Domnului nostru Iisus Hristos . . .” (128). În această privinţă, Neagoe face o comparaţie cu celelalte animale, arătînd că omul, deşi este înzestrat cu „judecată dreaptă”, prin faptul că această judecată poate

deveni instrument al pasiunilor, şi nu un stăpîn al lor, poate devem mai rău ca animalele şi fiarele : „ . . . noi sîntem ca furnica? Că cum să grijescu iale şi să nevoescu numai de céle trupeşti, aşijderea facem şi noi. Şi nu ne iaste den dăstul cu atîta, ce încă facem şi mai rău, că acéia să grijaşte şi muncéşte numai cît să-i ajungă, iar noi ne nevoim încă să ne şi prisosească; şi acéia căile tuturor păcatelor nu le cercetează, iar noi păzim tot mitele şi cametele. Deci iată că nu ne închipuim nici furnicăi, ce ne închipuim lupului şi pardosului. Încă sîntem şi mai răi decît aceia, căci lor aşa le iaste firea să să hrănească, iar pre noi ne-au dăruit Dumnezeu şi ne-au cinstit cu graiu şi cuvîntu şi cu judecată dreaptă. Iar noi sîntem mai răi şi decît hierăle, şi decît dobitoacele" (199)[10].

De multe ori animalele sînt mai „înţelepte" decît oamenii, care pot învăţa multe de la ele. În această privinţă, Neagoe dă mai multe exemple[11] : şarpele, vulturul („gripsorul"), porumbelul, privighetoarea, care ştiu să-şi apere viaţa lor şi a urmaşilor (250 — 251), arătînd, printr-o alegorie, că este inutil să te plîngi de ce ai pierdut, să te întinzi spre lucruri pe care poţi să-ţi dai seama că nu poţi să le atingi şi că faci rău să primeşti fără socoteală drept adevărate lucruri care, cu puţină judecată, poţi să-ţi dai seama că sînt absurde. Exemplul favorit este însă albina, pe care o citează de mai multe ori : „Să fiţi înţelepţi şi chibzuiţi de nu mai mult, încai [măcar] ca albinile. Că vedeţi că albina cît iese din uleiul ei [casa ei — stupul] şi umblă prin flori de-şi agoniseşte mannă şi hrană cu multă osteneală, că tot cîştigul şi agoniseala ei din flori iaste, însă nu din tot félul de flori. Că de ar fi aducînd manna ei din tot feliul de flori, n-ar fi fagurii ei aşa de dulci ; ce den toate florile alége care sînt dulci, de adună agoniseala sa dintr-însele. Pentru acéia şi fagurii ei sînt atîta de dulci şi în toată vrémea să îndulcéşte de dînşii, şi nu numai albine, ci şi alte făpturi ale lui Dumnezeu" (322). Precum pentru hrana trupului său omul alege şi este atent ca nu cumva în loc de hrană să culeagă otravă, tot astfel pentru hrana sufletului său el trebuie să aleagă, cu socoteală, din mediul său, numai ce îl poate hrăni cu adevărat, şi nu otravă ; căci de va primi „şi céle bune, şi céle rele în inima sa, niciodată nu i se va îndulci inima, cum şi fagurii albinii n-ar fi dulci, de ar fi strînsu mannă din toate florile, şi din céle dulci, şi din céle amară ; ci de céle amară ia se feréşte, iar din céle buni şi dulci ia. Pentr-acéia sînt fagurii aşa de dulci. Vezi şi socotéşte, o, ticăloase ome, ce iaste albina, cum să socoteşte şi să feréşte şi nu să pune pe florile céle amară, fără numai pre céle dulci şi îşi ia dintr-acélea hrană ! Dară omul, carele iaste domn şi ales de Dumnezeu şi pus stăpîn preste toate lucrurile şi făpturile, şi iaste cu minte şi cu socoteală şi însufleţit şi va să dea seamă înaintea judecăţii lui Dumnezeu, iar noi n-am avut atîta chibzuială, măcar ca o albină, să cunoaştem ce iaste dulce şi ce iaste amar" (322 — 323).

Trupul şi sufletul. Între asceză şi cumpătare. Concepţia lui Neagoe despre om este dualistă, în acord cu religia creştină ; omul este o fiinţă dublă, alcătuită din trup şi din suflet ; trupul este inferior sufletului şi trebuie subordonat sufletului, adică minţii. Opunerea continuă a sufletului faţă de corp prefigurează „gîlceava înţeleptului cu lumea, sau giudeţul sufletului cu trupul" la Cantemir. Este de remarcat faptul că la

[10] O reflecţie asemănătoare găsim la Machiavelli, care consideră că oamenii sînt din fire răi : „Porcul nu face rău altui porc, nici cerbul altui cerb ; numai omul ucide alt om, îl răstigneşte şi îl striveşte" (*L'asino d'oro*).

[11] Exemple dă şi Machiavelli, în *Il principe* (cap. XVIII) : vulpea şi leul.

Scanned with OKEN Scanner

Neagoe sufletul este înţeles perseverent ca „minte", „socoteală", înţelepciune. Trupul trage omul spre cele lumeşti, iar sufletul spre cele cereşti. Spre aceastea din urmă — în care Neagoe sintetizează tot ce e raţional şi util pentru om — trebuie „să păşim şi să călcăm dreptu . . . şi cu trupul, şi cu capul" (126), „ca nu cumva să ne lunecăm în lucrurile cele trupeşti şi lumeşti şi putrede şi trecătoare" *(ibidem)*. Ca şi Cantemir, Neagoe înţelege prin „lume" poftele trupeşti, afectele şi pasiunile, care trebuie ţinute în frîu de minte : „că tot ce iaste în lume, pohtă trupească iaste" (204). Fiind alcătuit din trup şi suflet, omul este într-o continuă luptă între tendinţe contrarii, tendinţele inconştiente ale trupului şi cele conştiente ale sufletului. Legile morale sînt legi ale sufletului, care adesea sînt înfrînte de cele ale trupului şi omul săvîrşeşte acte condamnate de mintea sa însăşi : „Ştim că légea iaste sufletească, iar eu sîntu de trup, supus suptu păcate, că ce fac eu nu ştiu ; că nu fac ce-mi iaste voia, ci ce-mi iaste urît, acéia fac ; că nu fac binele pe care voiu, ci fac răul, care nu voiu" (citat din Pavel, la p. 138). În *Metamorfoze* (VII, 20 — 21) Ovidiu arată de asemenea că adesea omul vede ceea ce este raţional şi ar trebui să se poarte în consecinţă, dar se lasă tîrît de pasiuni în direcţia contrară : *Video meliora proboque, deteriora sequor* (văd ce este mai bine şi aprob, dar urmez ce este mai rău). De aici osîndirea şi umilirea pînă la mortificare a necesităţilor naturale trupeşti în fanatismul religios. Este de remarcat faptul că Neagoe are vederi umaniste şi în această privinţă. Bazîndu-se tot pe texte religioase, ajunge la preţuirea trupului : „Că Dumnezeu n-are alt lăcaş mai drag decît trupul omului . . ." (316 — 317) şi pledează pentru „curăţiia" trupului (137) şi pentru cumpătare, nu pentru asceză şi mortificare a trupului. El condamnă *lăcomia* nesăturată de mîncare şi de băutură, în care vede izvorul „patemelor şi pohtelor" (225), nu mîncarea şi băutura în sine, ci, dimpotrivă, consideră că este bine ca omul să mănînce şi să bea cu plăcere şi veselie, cu condiţia să nu întreacă măsura (251, 259). El condamnă „omul carele mănîncă şi bea preste măsură" (227), pentru că „izjdărirea [izvorul] tuturor patemilor iaste mîncarea cea preste sătul" (225). „Băutura cea multă" şi „bucatele cele multe" sînt ca „lemnele cele multe" care fac „foc mare" şi distrug corpul omului, corupîndu-l (261). La Neagoe este vorba deci nu de asceză şi mortificare a trupului, ci de cumpătare, de ceea ce se numeşte „viaţă raţională".

În ciuda unor texte contradictorii, citate din Biblie, în care se cere „mîrşăvirea" şi „obidirea" trupului, Neagoe umanizează Biblia, justificînd dragostea de viaţă şi dreptul omului la bucuriile vieţii, deoarece însuşi Dumnezeu „lui Adam i-au dăruit hrana raiului, iar noao ne-au dat dulceaţa pămîntului într-această lume şi din sporiul ei să ne hrănim" (321).

Elogiul raţiunii. Puţini gînditori din secolul al XVI-lea şi din cel următor au insistat atît de stăruitor în a susţine că raţiunea este cel mai mare dar al omului, ca Neagoe Basarab. Pentru Neagoe, care nu utilizează termenul de „raţiune", ci „minte", raţiunea este acelaşi lucru cu mintea *care judecă ea însăşi* ceea ce este util şi ceea ce e vătămător. De la începutul „învăţăturilor", Neagoe precizează scopul lor : de a arăta care sînt, după el, lucrurile „de *folos* [şi] să cade a le asculta omul şi a le face" (135) (subl. ns. — *I. S. Firu*).

Toate sfaturile sale („învăţăturile") — care sînt în acelaşi timp morale, juridice şi politice — Neagoe le prezintă ca probleme de *judecată* proprie şi nu pur şi simplu sfaturi care trebuie numai *ascultate*. Dumnezeu „*ne-au dat minte ca să cugetăm noi înşine céle bune*" (215). Mintea înseamnă

la el rațiune, „mintea cea bărbătească”, care trebuie „strînsă”, să nu o bată vîntul ca pe o trestie (286); mintea trebuie să fie „ascuțită” (183), „întreagă”, „curată”, „desăvîrșită” (275), matură (309); ea implică „socoteală” (226, 277, 323 și passim), „chibzuință” (138, 233, 322 și passim) și mai ales *independență de gîndire*; să gîndim *noi înșine*: „te dășteaptă și te socotéște *cu mintea ta*” (295 și passim). Iată de ce el sfătuiește principele să fie „desăvîrșit și întreg”. „Că cel ce va să fie domn, aceluia trebuie să aibă *minte foarte multă*” (295).

Neagoe face de mai multe ori un adevărat elogiu minții și omului care „are minte curată, care iaste temelia și urzeala tuturor lucrurilor celor bune ...” (235). Nu numai pe principe, ci pe toți îi sfătuiește să aibă „minte multă”: „ ... multă minte vă trebuiaște să aveți. Că mintea iaste cap și învățătură dulce tuturor bunătăților și sfîrșitul ei [roadele ei] foarte iaste proslăvit. Mintea iaste avuție și comoară netrecătoare, care nu să cheltuiește [nu se epuizează] niciodată ... Mintea trează iaste priiaten mai bun și mai cinstit împăraților și domnilor decît toată avuțiia și bogățiia lor cea multă. Un bărbat înțelept mulțime de oameni stăpînéște, iar un bărbat nebun și făr' de minte mulțime de oameni piiarde” (338 — 339).

Prețuirea minții este arătată și în forme alegorice, cu o măiestrie literară deosebită. Mintea îl ridică pe om, iar lipsa de minte îl coboară, oricît ar fi el de mare, de puternic și de bogat; „ ... cum s-ar sui cineva vre într-o măgură înaltă, deci, de ar fi cît de mic cu statul, tot se véde nalt, așijderea și aceștea carii mergu cătră cugetele lor céle înalte și înțelepte, așa să arată pînă ce lăcuescu acolo. Iar deacă să pogoară, iar să pleacă și să micșorează” (199 — 200). El compară mintea cu un *împărat* și trupul cu o *cetate*, îndemnînd oamenii să-și înfrumusețeze mai mult mintea, dar fără a neglija trupul; „ ... casele sufletului tău să cheamă trupul, care-l înfrumusițezi cu multe îmbrăcăminte, iar pre suflet tu îl lași de zace într-o férfeniță rea acoperit. Dar nu știi că să cade să împodobească mai frumos împăratul decît cetatea? Că cetatea o împodobéște cu zăvase [perdele] de in supțiri și cusute, iar împăratul să împodobéște cu caftanuri frumoase și cu corune. Așa și [tu], trupul să ți-l îmbraci în haine slabe și proaste [simple], iar mintea ți-o îmbracă în haine împărătești și o împodobește cu corună, și șăzi în carîtă înaltă și luminată. Iată, tu acum faci împotrivă și în ponciș [invers], că cetatea, adecă trupul, tu ți-l împodobești cu multe feliuri de haine, iar pre împăratul, adecă mintea, ți-o lași legată de să tîraște spre patimile și lucrurile cele nebunești și dobitocești” (195). În altă parte compară mintea cu un steag pe cîmpul de luptă între rațiune și afecte și pasiuni: „ ... mintea stă în trupul omului dreptu, ca și cum stă steagul în mijlocul războiului și caută toată oastea la steag, și pînă stă steagul în războiu, nu să cheamă acel război biruit. Măcar de are năvală grea spre sine, ei tot caută steagului și să adună toți împrejurul lui. Iar deaca cade steagul, deacii toate oștile să răsipescu și nu știe unul cu altul cum fac și încotro mergu” (296). Mintea deci este simbolul unității forțelor personalității, ea are puterea de a asigura convergența tuturor forțelor fizice și psihice în unitatea de acțiune rațională a omului, după cum lipsa acestui „steag” duce la risipire și la fărămițarea personalității. Tot astfel și în stat, unitatea de acțiune a tuturor forțelor statului este asigurată de „steag”, reprezentat de domn: „Așijderea iaste și domnul: pînă stă mintea lui într-însul întreagă, toate oștile se strîngu împrejurul lui, și lui caută, ca și împrejurul steagului.

Și toți iau învățătură și înțelepciune de la dînsul și încă nu numai slugile și oamenii den țara lui, ci și alții dintr-alte țări poftescu să ia învățătură și sfat de la dînsul" *(ibidem)*.

Misiunea etică a domniei. În concepția lui Neagoe, domnia nu este un privilegiu, ci o sarcină grea. Domnia vine exclusiv de la Dumnezeu. Domnul, deși „om, ca fieștecare" (297, 201, 212), el este „alesul și unsul lui Dumnezeu", care, în statul teocratic, domnește indirect, prin anumiți oameni aleși de el, care au anumite calități personale necesare unui domn care să fie după placul lui Dumnezeu. Modelul unui astfel de domn a fost, după Neagoe, David : „Și singur Dumnezeu zise : « Aflaiu bărbat după inima mea, blîndu, milostiv, lin, bun, răbdătoriu și nu dă rău pentru rău »" (146). Alte calități ale domnului sînt extrase tot din scriptură sau sînt indicate de Neagoe, după „socoteala" sau „părerea" sa : întîi de toate, „minte foare multă" (295) „socoteală" în toate (292, 294 etc.), independență de gîndire și de acțiune (257, 283, 292, 295), însă după ce a luat sfat de la părinți, bătrîni (158), de la boieri și slugi : „Să nu-ți fie rușine, sau să te ții mare, cugetînd sau zicînd în inima ta : « Eu, fiind domn, cum poate fi de întreb toți boiarii miei de sfat, și ei sînt slugi mie ? » . . ." (267), însă „ . . . *le dă pace* să facă sfat înaintea ta. Iar tu, fătul meu, *să taci, să nu zici nimic înaintea lor*" (268) și, după sfat, „*chibzuiaește și tu cu mintea ta*". (269). În această privință, concepția despre domn a lui Neagoe este în deplină concordanță cu aceea a lui Machiavelli despre principe. „De aceea, un principe înțelept trebuie să recurgă la a treia cale, alegînd în sfatul său oameni înțelepți, și numai acelora să le îngăduie să-și spună liber părerile și să-i spună adevărul, și numai despre acele lucruri despre care întreabă el și nu despre altceva ; dar trebuie să-i întrebe despre toate și să asculte părerile lor ; apoi să hotărască singur, după cum socotește el . . . Un principe trebuie să se sfătuiască întotdeauna cu cei din jurul lui, . . ." (Neagoe spune : „în toată vremea . . . în tot ceasul" — 267, 268). Dar „există o regulă generală care nu se desminte niciodată, și anume că un principe care nu este înțelept el însuși nu poate fi sfătuit bine . . . De aceea urmează că sfaturile cele bune, de ori unde ar veni, trebuie să se nască din înțelepciunea principelui și nu înțelepciunea principelui din sfaturile bune" [12].

Independența de gîndire trebuie să fie însoțită de prudență în exprimare. În orice împrejurare, și în convorbirile cu sfetnici și cu solii unor țări străine, domnul trebuie să aibă o maximă prudență și stăpînire de sine, să nu arate nici bucurie, nici întristare sau mînie (266), ci să asculte totul „cu socotință și cu luare aminte [cele ce se spun]. . . măcar bune, măcar rele, măcar cu blîndețe, măcar cu mînie, tu toate le ține în mintea ta și nimic dentr-însele să nu uiți . . . și toate cuvintele lui, cîte ți-au zis, să le ții în minte și nimeni să nu te știe. Ci de-ți vor fi adus vești și cuvinte, măcar bune, măcar rele, tu să nu te întristezi, ci să aibi față și chip vesel către toți" (266 — 267). Stăpînirea de sine și păstrarea secretului gîndirii proprii în „adîncul și ascunsul inimii" (171) înseamnă și a nu riposta sub impulsul momentului, deoarece „cuvîntul iaste ca vîntul ; deacă iase din gură nici într-un chip nu-l mai poți opri și, măcar de te-ai căi și ziua și noaptea, nimic nu vei folosi " (266). Aceeași prudență în exprimare o recomandă principelui și Machiavelli [13].

[12] *Il principe*, cap. XXIII.
[13] *Ibidem*, cap. XVIII.

Scanned with OKEN Scanner

Domnul trebuie să fie un exemplu pentru toţi, cum spune Machiavelli : „ ... să dea el însuşi exemplu de omenie şi generozitate, păstrînd totuşi totdeauna neştirbită majestatea rangului pe care îl are, căci demnitatea nu trebuie să lipsească în orice face" [14]. Iar Neagoe : „Că omul cela ce-şi duce tot gîndul spre cîntece şi spre jocuri ca acéstea, acela n-are minte de-ajunsu. Dar cum vei putea fi tu domn şi să te chemi oamenilor sare şi izvor, den care să să adape toţi oamenii, şi să-ţi dai mintea cu totul spre scopote (cîntece) şi spre jocuri ca acélea?" (258 — 259).

Pentru ca domnul să fie „desăvîrşit şi întreg" (259), să aibă „mintea cea întreagă şi desăvîrşită" (275), trebuie să aibă şi alte calităţi, indisolubil legate de raţiune. Dintre acestea, Neagoe stăruie îndeosebi ca domnul (şi orice om adevărat, căci Neagoe se adresează de cele mai multe ori tuturor) :

— Să iubească *adevărul* (129, 225), să se ţină de dreptate şi „adeverinţă" (223).

— Să fie *viteaz* : „viteaz, ascuţit la minte" (183), „că omul viteazu şi războinic nu să spare de oamenii cei mulţi ; ci cum răsipéşte un leu o cireadă de cerbi, şi cum omoară un lup o turmă de oi cît de mare şi cum răşhiră un glonţu de tun multe céte de ostaşi, nu căci iaste el mic, ci căci vine cu mare rane şi cumplire, pentru acéia răshiră şi răsipeşte multe céte de oameni, aşa şi omul viteaz şi bărbat şi hrăbor [curajos] nu să înfricoşează de oameni mulţi. Că omului viteaz toţi oamenii îi sînt într-ajutor, iar omului fricos toţi oamenii îi sîntu duşmani, şi încă şi de ai săi iaste gonit şi batjocurit şi hulit" (280 — 281).

— Să aibă *„inimă pricepătoare şi înţelepţie"* (150).

— Să fie *modest* : „Aşijderea şi fieştece domnu semeţ şi nemilostiv va cădea şi nu să va scula" (128) ; „Că [aşa] cum mănîncă rugina pre hier, aşa mănîncă şi pre om slava cea omenească, deaca i să va lipi inima de dînsa. Şi cum să înfăşură volbura sau curpenul de viţă şi piiarde roada ei, aşa, fătul meu, piiarde trufiia şi mîndréţele roada împăratului sau a domnului" (225).

— Să fie *senin* : „Pentru-acéia să cade să te socoteşti foarte bine, să nu-ţi slobozeşti mintea de tot spre veselie, nici iar spre întristăciune" (258) ; motivînd că mersul lucrurilor în lume nu este uniform, ci contradictoriu : „Că să ştii, fătul mieu, că aşa iaste rîndul şi obiceaiul lumii aceştiia şi toată veseliia şi bucuriia ei nu poate să fie într-alt chip, pînă nu să umple cu jale. Aşijderea şi jalea se umple cu veselie şi cu bucurie. De-a-céia zic, fătul mieu, nici foarte să te veseléşti de slava lumii aceştiia, nici iar foarte să te intrestezi ..." (308).

— Să fie *generos* (darnic). Dărnicia este una dintre calităţile esenţiale ale domnului, un secret al succesului, un mijloc de a stăpîni oamenii, de a se face iubit şi în acelaşi timp temut, respectat şi urmat, cu condiţia ca generozitatea să fie raţională, „cu socoteală". Şi în această privinţă Neagoe gîndeşte ca Machiavelli şi, ca şi el, dă exemple din istorie, referindu-se la exemplul lui Alexandru cel Mare, citat şi de Machiavelli, pe lîngă Cesar şi Cirus [15].

Referindu-se la Alexandru cel Mare, Neagoe spune : „Că iată că voi să vă aduc aminte şi de împăraţii cei de dămult. Că grăi Aristotel filozoful cătră Alexandru împărat şi zise : « împărate Alexandre, cu ce luaşi şi biruişi toată lumea? ». Iar Alexandru zise : « Deaca vréme ce mă întrebaşi,

[14] *Ibidem.*

[15] *Ibidem,* cap. VI : *Despre dărnicie şi economie.*

tu ascultă să-ţi spui. O, Aristotele, cu numai cu 3 lucruri am biruit toată lumea : întîi, cu cuvînt adevăratu şi stătător. A doao, cu judecată dreaptă. Iar a treia, cu mînă întinsă şi îndurătoare, căci n-am strînsu avuţie, ci mi-am miluit slugile şi oştile. Deacii ei, pentru mila care i-am miluit, ei nu ş-au cruţat viaţa, ci ş-au pus capetele înaintea mea. Cu acéstea am biruit eu toată lumea ». Şi birui cu acestu cuvîntu Alexandru împărat pre Aristotel filozoful, şi zise şi Aristotel că numai cu aceste 3 lucruri va putea omul să biruiască toată lumea" (298).

În tot textul *Învăţăturilor*, cît şi în practica guvernării sale, Neagoe a urmat aceste trei învăţături luate de la Alexandru cel Mare : iubirea adevărului, judecata dreaptă şi dărnicia faţă de slujitorii şi oastea lui. Comentînd discuţia dintre Aristotel şi Alexandru în privinţa dărniciei, Neagoe aminteşte, ca peste tot, necesitatea de a condiţiona toate actele de „socoteală" ; „De aceasta şi eu vă învăţ să aveţi mînă întinsă cătră toţi, însă nu în făţărie [părtinire], ci fieştecui după lucrul său şi căruia cum îi va fi slujba, aşa să-i fie şi cinstea şi mila. Şi să milueşti pre toţi, şi pre săraci, şi pre [slugile tale], şi pre streini, ci cu socoteală" (298).

— Să fie un *bun psiholog*, să aibă o „minte pricepătoare şi înţelepţie", să se apropie de oameni cu blîndeţe şi înţelegere. Să nu jignească demnitatea altuia, înjosindu-l, pentru că fiecare om vrea să fie ridicat, nu coborît în ochii altora : „Căci . . . el să nădăjduia dentr-acel loc ce au şăzut întîi să cîştige alt loc mai sus, iar tu, pentru unul carele-ţi iaste ţie mai drag, tu-l dai mai jos. Pentru acéia i se întristează inima şi să vatămă ca cu o rană, că inima omului iaste ca sticla, décii sticla, deaca să sparge, cu ce o vei mai cîrpi?" (260). Tot astfel la judecată, cînd domnul îşi exercită funcţia de suprem judecător, el trebuie să ţină seama că acuzatul poate să fie stăpînit de spaimă şi să nu se poată apăra şi susţine nevinovăţia. De aceea, la judecată, domnul nu trebuie să se pronunţe după părerea altora, ci el însuşi să cheme în faţa sa acuzatul şi întotdeauna să nu hotărască, să condamne şi să ucidă „făr' de judecată dreaptă şi făr' de ispovedanie", fără de mărturisirea şi ascultarea acuzatului (128), apropiindu-se de el cu blîndeţe, ca să i se risipească teama. Aceasta mai ales în cazul celor „săraci" şi obidiţi, faţă de care Neagoe manifestă o totală simpatie şi un sentiment desăvîrşit al datoriei de a-i apăra, fără părtinire însă, în deplină justiţie : „Şi [la judecată] să-ţi strîngi mintea cea bărbătească în cap, să nu ţi să clătească mintea ca trestia cînd o bate vîntul. Şi să nu făţărniceşti celui bogat, nici iar să milueşti cu judecata pe cel sărac, ci să faci judecată dreaptă şi bogaţilor şi săracilor. Că Dumnezeu v-au ales şi v-au pus oamenilor ca un izvor de apă ; ci să nu cumva să fiţi unora dulci şi altora amari, ci fieştecui să fiţi judecători drepţi după lucrurile lor. Şi la judecată să nu vă pripiţi, ca nu cumva, neînţelegînd jalba *săracului* (subl. ns. — *I.S. Firu*), să-l judecaţi cu nedreptate. Sau dar de-i va fi frică şi să va ului şi nu va putea spune dăsluşit, ci să-l întrebaţi *de multe ori* (subl. ns.), pînă i să va potoli frica. Deacii cu blîndéţe şi cu cuvinte dulci îi ziceţi : «Frate, nu-ţi fie frică, nici te téme, ci te trezéşte şi te dăşteaptă ca din vis, şi-mi spune pre dreptu, ca să-ţi putem lua seama şi noi şi să te judecăm pre dreptate »" (286).

Dar, mai presus de orice altă particularitate a psihologiei omeneşti, un conducător responsabil de popoare trebuie, după Neagoe, să cunoască mobilul prim al tuturor acţiunilor umane, care este *interesul* : fiecare om vrea să trăiască, să trăiască bine, şi cît mai bine. Neagoe descoperă această trăsătură fundamentală a omului la toţi, chiar şi la cei mai religioşi (declaraţi) dintre conducătorii lumii, la împăraţi, la domni, la patriarhi, mitro-

Scanned with OKEN Scanner

poliţi, duhovnici, bogaţi şi săraci. Cu o independenţă de opinie remarcabilă el are curajul de a spune: „Mulţi patriarhi şi mitropoliţi zic că: « Nevoe ne iaste a păzi céle dumnezeieşti şi să mărturisim numele Domnului; şi nu putem să ne postim, nici să ne rugăm, nici să stăm în biserică toată noaptea în denii, că avem multe lucruri lumeşti şi judecăţi. Şi am face şi milostenii, ci ne témem; că avem să umplem multe lucruri cu avuţiia noastră, şi nu ştim dar de ne vor scoate din patrierşii şi din vlădiciile noastre. De-acéia ne silim şi ne grijim să strîngem avuţie multă, să ne fie la vreme de lipsă şi să avem din dăstul de unde mînca şi de unde bea" (232). Apoi generalizează: „Aşijderea şi noi, fraţilor, toţi zicem aşa. Dar pentru ce zicem aşa? Pentru că nu avem dragoste către Domnul nostru Iisus Hristos. Că şi împărat, şi domn, şi patriarh, şi mitropolit, şi egumen, şi duhovnic, şi judeţ şi bogat, şi sărac, cîţi ne aflăm, de nu iubim pre Dumnezeu, noi toţi zicem aşa: că ne iaste voia să strîngem avuţie multă, să ne fie cînd ne va trebui" (232).

Competiţia generală pentru strîngerea de avuţii îl face pe om idolatru al aurului (233, 292) şi duce la împărţirea oamenilor în bogaţi şi săraci. În această situaţie, domnul are misiunea de a asigura un echilibru şi, din iubire de oameni şi de dreptate pentru toţi, să vegheze ca nu cumva unii să se îngraşe fără muncă, iar alţii să muncească şi să moară de foame (295). Tocmai în acest scop, conform teoriei statului teocratic, în concepţia lui Neagoe domnul a fost ales şi uns de Dumnezeu. Domnia, după Neagoe, nu este favoare şi nici un privilegiu, ci o sarcină dată de Dumnezeu, care l-a ales şi l-a „uns", un *examen* la care este supus domnul, care trebuie să răspundă de felul în care şi-a îndeplinit sarcina încredinţată: „Că şi pre mine încă m-au ales Dumnezeu cu socoteala milii sale şi m-au pus păstor turmei sale . . . acest dar şi cinste . . . el mi le-au dat într-o ispită, ca să mă vază ce păstoriu voi fi şi cum voiu paşte turma lui" (231). El a fost ales de Dumnezeu mai cu seamă spre a face dreptate „săracilor" (129, 137, 285, 286, 292, 293 etc.), ei fiind cei mai cinstiţi. „Că rău iaste a şădea la răspîntii şi a cére, iar mai rău iaste a se îmbogăţi omul cu nedreptate. Că mai bine iaste a cére la răspîntii, decît a prăda pre cineva şi a lua cuiva cu de-a sila. Căci că cel ce cére are ertăciune, iar cel ce pradă, el însuşi ş-aduce caznă şi muncă fără sfîrşit. Şi săracul cu cérerea nimic nu mînie pre Dumnezeu, iar cel ce pradă, acela aţîţă mîniia lui Dumnezeu, amestecînd gîndurile oamenilor. Şi prada rădică durere şi rană" (200). Neagoe condamnă „pizma şi neguţătoriia şi precupiia" (206), „cămătărnicia" (301), oprimarea celor săraci: „Că el [Dumnezeu] ne-au dat minte ca să cugetăm noi înşine céle bune, iar noi gîndim în inimile noastre tot céle réle şi hicléne. Datu-ne-au putére şi bogăţie, ca să dăm noi celor neputérnici, iar noi în locul acestora ne batem joc şi ne rîdem de dînşii. Biruinţă ne-au dat în mîinile noastre, ca cu dînsa să păzim şi să răscumpărăm pre cei slabi, iar noi muncim pre cei nevinovaţi şi le facem nevoe" (215). Ca păstor, ales de Dumnezeu pentru a avea grijă de toate „oile sale" fără părtinire, „să fii lor stăpîn şi păstoriu bun şi să paşti turma lui Hristos, făr' de făţărnicie. Iar tu, deaca eşti harnic, îţi rînduiaşte turma şi o întocméşte bine, să nu unii să să crăvească şi să să îngraşă, iar alţii să moară de foame" (295). În faţa domnului, ca şi în faţa lui Dumnezeu, toţi sînt egali, fie boieri, fie ţărani, fie bogaţi, fie săraci. Susţinînd teza unei guvernări centralizate, el afirmă că domnia şi bogăţia ţării aparţin exclusiv domnului, care nu trebuie să le împartă cu nimeni. Spre a convinge, el alege citate din Scriptură, dar apelează şi la judecata lui: „Că

și în Sfînta Scriptură mărturisêște și zice : « Niciodată cinstea și venitul să nu-l dai altuia ». Așa și tu, pentru ce să-ți pierzi tu însuți cinstea pentru voia cuiva ? Că vai de domnul cel ce-și dă cinstea altuia și vai de țara céia care o stăpînescu mulți !" (272). În același sens Neagoe îl sfătuiește pe principe, să nu devină un „al doilea Isav", care, cum spune Scriptura a cedat scaunul său domnesc fratelui său „pentru un blid de linte", pentru că Isav, precizează Neagoe, „era gol de minte" și continuă : „De aceasta și eu, fraților, cum m-am priceput, așa v-am și învățat, să nu vă dați cinstea voastră slugilor. Că deacă-ți vei da cinstea ta lor, deacii tu [la] ce vei [mai fi bun] și de ce treabă vei fi lor ? Sau cine te va mai băga în seamă și să vie la tine, deaca vréme ce vei umplea voia boiarilor tăi, iar celora ce-ți vor sluji bine tu nu vei face dreptate ?" (294).

Plecînd de la constatarea că toți oamenii, indiferent de starea lor, sînt stăpîniți mai mult decît de orice de setea de cîștig și avuție [16], domnul trebuie să exploateze această tendință și să transforme bogăția sa în instrument de stăpînire, spre a-și realiza misiunea de dreptate, cîștigîndu-și aderenți și slugi drepte, ostași gata a-și vărsa sîngele pentru el, spre a apăra pacea în stat și țara în afară, prin putere și dărnicie, ca și Alexandru cel Mare. Domnul trebuie să fie autoritar, boierii trebuie să-l slujească cu temere și frică. În această privință, Neagoe are aceeași părere ca și Machiavelli, care se întreabă dacă un principe înțelept trebuie să se facă iubit sau temut [17]. Neagoe argumentează astfel, punînd problema ca o problemă de judecată fiului său :„Că de-ai fi vrut să aibi mintea înțălegătoare și înțeleaptă și să-ți cunoști boiarii tăi, tu i-ai fi pus la cinste și la boerie numai cu un cuvînt, și apoi iar țe-ar fi lesne, că iar i-ai spune un cuvîntu și ar eși din cinstea și boeriia aceia. Și cînd ai zice [acest] cuvînt : « Așa să fie », ei nici o putére n-ar mai avea. Ci deaca ai lua tu boeriia de la dînșii și cinstea, décii pre dînșii nimeni nu i-ar mai cinsti. Deacii, deacă ai pricépe tu că cinstea și boeriia și mazîliia lor le iaste de la tine, tu pentru ce să dai cinstea ta lor ? Să nu fie aceasta ! Ci să-ți slujască ei ție cu témere și cu frică, și să cunoască că tu le ești domn și stăpîn mai mare preste dînșii, cum să cade să fie slugile smerite înaintea stăpînilor lor. Iar cinstea ta, pînă ți-o va da Dumnezeu, tu să o ții în mîinile tale. Drept acéia, fătul mieu, te dășteaptă și te socotește cu mintea ta și să nu-ți dai cinstea ta boiarilor tăi. Că tu pui pre dînșii boiari, iar nu te pun ei pre tine domn, ci pre tine te pune Dumnezeu, să fii unsul lui . . ." (294—295).

După cum domnul nu trebuie să împartă cu nimeni conducerea țării, tot astfel el nu trebuie să împartă nici avuția țării. Neagoe insistă mereu asupra importanței avuției, dar o subordonează „minții" și „numelui celui bun" : „Că domnul carele are minte nu-i trebuiaște într-această lume altă avuție, făr' numai numele cel bun. Căci că deaca va avea nume bun, deacii și avuție încă va face ; iar domnul cela ce iaste scumpu și caută tot spre avuție și nu dă pentru scumpétea [zgîrcenia] lui nimănui nimic, acela își piiarde numele cel bun. Deacii, deacă-și piiarde numele cel bun, dar avuțiia de ce folos să-i fie ? Pentru acéia eu te învăț [pre tine], fătul mieu, și pre dumneavostră alți frați și domni, pre toți, să faceți așa cum zic eu, că mie-mi pare să fie mai bun numele cel bun decît avuțiia cea multă. Că de veți fi îndurători și darnici în viața voastră, și după moarte încă [vă] să va pomeni numele de bine și nu să va uita niciodată. Că omului din

[16] Machiavelli este și el de părere că oamenii sînt răi, că nu fac binele decît atunci cînd sînt constrînși și „sînt lacomi de cîștig" (*Ibidem*, cap. VIII).

[17] *Ibidem*, cap. XVII.

toată avuţiia lui cea multă ce are, nimic nu i să va cunoaşte, făr' numai numele cel bun şi bunătăţile ce va fi făcut pre această lume" (265).

Prin dărnicie şi fapte bune, cu ajutorul bogăţiei, se cîştigă nemurirea terestră, precum şi merite pentru care va fi primit în rai, pe lumea „cealaltă", prin miluirea săracilor. La sfîrşitul *Învăţăturilor*, Neagoe încheie cu aceste cuvinte care par a fi scopul ultim al tuturor învăţăturilor: „Iar de ai fi lucrat voei lui Dumnezeu, avuţiia ta o ai împărţit săracilor ... Deacii, deaca vei îngropa avuţiia ta în pîntecile săracilor, furii nu o vor fura, nici moliile nu o vor mînca, ci te ve afla pentru dînsa fiiu adevărat împărăţiei ceriului, unde iaste veseliia şi viaţa cea netrecătoare şi neschimbată în véci" (343).

Aceasta, în ce priveşte domnul ca om muritor ca oricare. În ce priveşte însă domnul ca om politic, el trebuie să utilizeze bogăţia pentru a stăpîni oamenii, a plăti slugile şi oştile, a asigura pace în ţară şi în afară. Pentru aceasta, domnul trebuie să-şi administreze avuţia cu mare „socoteală": „Iar venitul tău ce-ţi va veni din toată ţara, acela să fie tot în mîinile tale, să nu cumva să-l dai şi să-l imparţi pre boiarii tăi, sau pre rudele tale, sau pre niscare slugi de ale tale, ce-ţi vor fi făcut niscare slujbe, ci să fie tot, cu seamă, în mîinile tale. Deacii cui vei vrea, să dai cu mîna ta, să să ştie şi să-ţi mulţumească şi să te cunoască că tu eşti domn. Că cel ce va să fie domn, aceluia trebuie să aibă minte foarte multă ... Că deaca cunoscu slugile minte multă şi socoteală la domnul lor, ei îl slujescu pre dreptate şi-l cinstescu; iar deaca îl cunoscu că n-are minte, ei numai ci-l ţin domnu cu numele" (295). „Şi avuţiia ta niciodată să nu lipsească de lîngă tine, pentru ca să-ţi miluești oştile şi să le dai lefi" (283). Domnul „... trebuiaşte întii să aibă avuţie multă, să-şi miluească oştile şi să le dea lefi. Că omul iaste ca porumbelul: că porumbelul unde află grăunţe mai multe, acolo fuge; aşijderea şi omul, unde află un domn darnic şi milostiv, acolo să adună să să hrănească" (282).

În administrarea veniturilor, domnul trebuie să aibă în vedere, în primul rînd, oştile şi slugile sale, garanţia puterii sale. În al doilea rînd, să asigure pacea ţării. Neagoe recunoaşte importanţa poporului, a „săracilor", ca făuritor al bogăţiei ţării şi, ca atare, spre a nu se răscula, trebuie ca veniturile luate de la ei să se întoarcă, după mulţumirea slugilor şi oştilor, iarăşi la ei, şi nu la miluirea mănăstirilor. Oricît de religios se arăta, Neagoe pune pe primul plan slujitorii şi oştile, apoi poporul şi în al treilea rînd mănăstirile: „... să nu miluești săracii, nici să întăreşti mănăstirile cu leafa slugilor tale, nici cu venitul lor să fie săracii şi mănăstirile miluite, iar slugile tale să le faci în zilele tale să fie cerşitori. Ci să cade să iai seama cu mintea ta şi să socoteşti foarte bine: cîte vor fi moşii ale slujitorilor, să fie deosebi, să n-aibi cu acélea améstec. Că ei pentru dragostea ta şi pentru mila care vrei să-i miluești, pentr-acéia-ţi slujăscu şi vor să-şi puie şi capetele şi să-şi vérse sîngele pentru tine. Iar de-ţi va mai prisosi venit din venitul domniei, *acel venit să nu gîndeşti că iaste cîştigat de tine, ci iar l-ai luat de la săraci* şi de la-ceia ce sînt suptu biruinţa ta ... Pentr-acéia să socoteşti şi *să tocmeşti ţara ta, ca să aibă şi acéia dreptate şi pace* cu odihnă în zilele tale. Că într-această vreme mai de apoi ce am ajuns noi, nu foarte ascultă oamenii cuvintele céle bune şi dulci, ce totdeauna pohtescu hicleana avuţie. Drept acéia, *cum o luaţi de la săraci, aşa să cade să o şi daţi pentru dînşii şi să le faceţi odihnă şi pace*" (292 subl. ns. — *I. S. Firu*).

Scanned with OKEN Scanner

Administrarea chibzuită a avuţiei ţării este necesară atît în politica internă, cît şi în cea externă, pentru cîştigarea de aliaţi şi pentru păstrarea păcii. Neagoe pledează continuu împotriva războiului şi pentru pace, împotriva agresiunii şi pentru *neclintirea* din ţară, nici spre cuceriri, nici în faţa cotropitorilor. Este politica externă caracteristică poporului român din toate timpurile. În faţa agresiunii din afară — şi Neagoe se referă, cu discreţie, la imperiul otoman, permanentă primejdie pentru independenţa ţării multe secole — el sfătuieşte spre o atitudine paşnică : „Iar de vor fi păgînii aceia cu oşti mai multe şi cu putere mai mare decît voi, iar voi *întîi* să vă plecaţi lor cu cuvinte bune şi blînde . . . ; iar de nu vor vrea să să împace cu voi cu acéle cuvinte bune, pentru necredinţa lor, voi să le daţi bani cît veţi putea. Iar *să nu iubiţi răzmiriţele şi războaele*, nici să vă ducă mintea să vă bateţi cu dînşii. Măcar de v-ar îndemna cineva sau vă vor sperea ca să eşiţi [afară] den ţara voastră, să pribegiţi, pre acei priiateni şi îndemnători ai voştri să nu-i crédeţi, că nu vă voesc binele . . . . . . să nu faci aşa, că mai bună iaste moartea cu cinste, decît viaţa cu amar şi cu ocară. Nu fireţi ca pasărea céia ce să cheamă cucu, care-şi dă oaolă dă le clocescu alte paseri şi-i scot pui, ci fiţi ca şoimul şi vă păziţi cuibul vostru . . . Deci, de veţi vedea pre niscare limbi păgîne să se pornească asupra voastră cu oşti gréle şi cu putére mare, voi să nu vă potriviţi lor şi să vă bateţi cu dînşii într-acel ceas, ci socotiţi ce le veţi slobozi din unghile voastre vînat, adecă avuţie, să le daţi să mănînce, ca să să părăsească de voi, cum şi vulturul lăsă pre şoimu.

Iar deaca veţi vedea că nu vor să să întoarcă, voi nu vă témeţi de dinşii, nici de oştile lor céle multe, ci luaţi pre Dumnezeu ajutor în inimile voastre şi vă rugaţi zicînd [aşa] « . . . nu sîntem bucuroşi să să facă această răzmiriţă, după cum ne-ai poruncit noao, *nici voim să fie vărsare de sînge, nici să să ude mîinele noastre de sînge de om* . . . noi am plecat smereniia noastră lor, iar ei n-au vrut să priimească smereniia noastră . . . ». Iar tu să mergi dreptu faţă la faţă spre vrăjmaşii tăi, fără nici o frică; iar căci vor fi ei mulţi, nimic să nu te înfricoşăzi, nici să te îndoeşti . . . Iar din ţara voastră să nu eşiţi . . . " (278—280, 282—subl. ns.—*I. S. Firu*).

Pentru a realiza această politică de pace, care, în concepţia lui Neagoe, este etica aplicată în relaţiile interne şi externe, domnul trebuie să fie ajutat de slujitori pricepuţi, harnici, devotaţi trup şi suflet lui. În alegerea lor, domnul trebuie să procedeze cu maximă înţelepciune şi prudenţă. El trebuie să-şi aleagă oamenii exclusiv după meritul personal, independent de orice privilegii, înrudire sau prietenie : „Cînd veţi vrea să puneţi boiari, nu să cade să căutaţi căci vor fi rudenii, pentru acéia să-i puneţi, că acéia iaste făţărnicie. Că dar de veţi fi avîndu rudenii multe, sau de vor vrea rudeniile tale să aibă cinste şi socoteală mai multă decît alţii, cum s-ar zice, toate măririle pre dînşii să razime, ci nu iaste bine. Căci cel ce va să fie domn adevărat, aceluia nu i se cade să aibă rudenii, ci numai slugi drepte. Iar slugile care vor fi săraci şi să vor fi nevoit de vă vor fi slujit cu dreptate, voi să-i daţi îndărăt şi să căutaţi numai rudelor voastre? Sau de vor zice cineva: « Noi sîntem feciori de boiari, ci nu să cade să ne scoţi pre noi şi să pui pre cei săraci, să fie mai înainte de noi ». Dar de vei fi avîndu neam şi rudenie multă şi va fi plini de hlăpie şi neomenie şi nu vor fi harnici, sau den feciorii de boiari, de vor fi fost părinţii lor oameni buni, iar ei nevrédnici, décii de ce treabă vă vor fi? Crez, ştii, că nu te-au ales nici te-au unsu ei domn, ci Dumnezeu, ca să fii tuturor dreptate. Iar aceasta iaste adevărat : de vor fi rudeniile tale şi feciorii de boiari oameni

Scanned with OKEN Scanner

buni de treabă şi de folos, foarte va fi lucru bun cînd vor fi ei la cinste şi la boerii, că aceasta nu zic eu că iaste vreun lucru rău, ce bun şi să cuvine ... Şi de va fi mai harnicu unul din cei săraci decît unul den feciorii de boiari sau decît o rudă de ale voastre, voi să nu daţi acelora cinstea şi boieriia, în făţărnicie; ce să o daţi aceluia mai sărac, deaca iaste vrédnic şi harnic şi-şi va păzi dregătoria cu cinste. Că mai bun îţi iaste săracul cu cinste decît boiarul cu ocară" (256).

În alegerea oamenilor, Neagoe recomandă studierea calităţilor lor personale. Domnul nu trebuie să se ia după intervenţii, recomandări şi sugestii din afară, ci să se convingă personal prin examinarea (ispitirea) candidaţilor: „Şi de vă vor zice, sau din boiari, sau dintr-acei săraci, să rădicaţi pre vreun lefegiu să-l puneţi spătar sau cupar sau căpitan, voi să socotiţi; că unii au avuţie şi dau mită celor ce-ţi zic ţie pentru dînşii. Ci să nu vă grăbiţi nici într-un chip să le umpleţi voile îndată, să scoateţi un vrédnic şi să puneţi un nevrédnic în locul lui. Ci să chemaţi omul acela înaintea voastră şi să-l vedeţi: de va fi harnic şi vrédnic de această cinste, el să fie. Pentru că, deaca priiméşte domnul pre vreun om să fie slugă, deacii nu să cade să-l foarte ispitească? Dreptu acéia să cade, cîndu vei boieri omul şi-l vei pune la cinste mare sau la mai mică, să nu te pripeşti să-l pui îndată, ci întîi-l ispitéşte şi întreabă şi de sfétnicii tăi: iar de vei cunoaşte *tu însuţi* cu adevărat ce iaste mai bine, acéia şi fă, *şi ce va fi de potriva lui, acéia să şi fie*" (256—257 — subl. ns. — *I. S. Firu*).

Pe de o parte deci, Neagoe stabileşte drept criteriu de apreciere a oamenilor numai capacitatea, vrednicia şi cinstea lor, iar criteriul de înrudire şi de apartenenţă de clasă îl reduce la minimum, aplicîndu-l numai în caz de paritate, de egalitate în meritul personal. Pe de altă parte, relevă necesitatea unei investigaţii obiective în selecţia profesională, pe bază de examen al aptitudinilor, pentru cunoaşterea reală a oamenilor, stabilind cu toată claritatea principiul „omul potrivit la locul potrivit".

Tot astfel şi în răsplătirea slujitorilor, Neagoe stabileşte principiul „fiecăruia după lucrul său": „fieştecare după cum îi va fi slujba, aşa să-i fie şi darul şi cinstea" (284); „să împarţi tuturor întocma, fieştecui după lucrul său, şi căruia cum îi va fi slujba, aşa să-i fie şi cinstea şi mila" (295) „să aveţi mînă întinsă cătră toţi, însă nu în făţărie, ci fieştecui după lucrul său şi căruia cum îi va fi slujba [serviciul adus], aşa să-i fie şi cinstea şi mila. Şi să miluești pre toţi ... cu socoteală" (298).

✧

Prin concepţia sa generală despre lume, Neagoe Basarab aparţine ideologiei feudale dominante din epoca şi ţara sa. Este o concepţie creaţionistă, dualistă, finalistă.

Prin concepţia despre om, el dezvoltă însă unele elemente care depăşesc modul de gîndire al epocii, în condiţiile istorice, sociale şi culturale ale ţării la începutul secolului al XVI-lea. Dintre aceste elemente sînt de remarcat:

— definirea „firii fiinţei omeneşti" prin raţiune („socoteală", „chibzuială", „cugetare cu mintea proprie"); considerarea minţii ca instrument propriu omului şi eficient numai la omul activ, prin efort conştient şi susţinut în luptă cu afectele şi pasiunile subiective, în alegerea comportamentului şi a faptelor;

— intuirea importanţei interesului ca mobil general al acţiunilor umane;

Scanned with OKEN Scanner

— recunoaşterea superiorităţii morale a celor „săraci"; considerarea domniei ca avînd misiunea supremă de a face să triumfe dragostea şi respectul faţă de om, oricare ar fi el, dreptatea faţă de toţi, îndeosebi faţă de săraci;

— considerarea meritului personal ca unic criteriu de apreciere a valorii oamenilor, independent de privilegii moştenite şi de preferinţe afective (simpatie, prietenie etc.), avînd în vedere numai aptitudinile personale, hărnicia şi cinstea;

— formularea, cu toată claritatea, a principiului etic şi politic „omul potrivit la locul potrivit" în funcţiile şi ierarhia socială şi a principiului „fiecăruia răsplată după capacitate şi munca sa";

— formularea unor principii etice fundamentale ale politicii româneşti de totdeauna, în practica relaţiilor cu celelalte popoare: *pacea* şi *înţelegerea* cu toţi, totdeauna, cu orice sacrificiu, afară de acela al independenţei; *neclintirea* din ţară, nici spre agresiune, nici în faţa agresiunii.

Prin aceste componente importante ale gîndirii sale, exprimate la începutul secolului XVI, Neagoe Basarab face trecerea spre epoca umanismului românesc în literatura cultă, ce se va dezvolta în cursul acelui secol şi în cel următor, iar prin unele din ele depăşeşte epoca sa, anticipînd valori umane şi sociale care se vor împlini, treptat, în secolele viitoare.

Scanned with OKEN Scanner

4. CONCEPŢII DESPRE OM ÎN „EREZII" ŞI ÎN IDEOLOGIA RĂSCOALELOR ŢĂRĂNEŞTI

Lupta maselor populare împotriva forţelor adverse din afară şi împotriva jugului feudal intern a fost însoţită şi de o luptă ideologică. Întrucît relaţiile sociale în orînduirea feudală erau decretate de biserica oficială ca izvorînd din voinţa divină, lupta maselor împotriva acestei orînduiri era în acelaşi timp şi o luptă ideologică împotriva religiei oficiale. Biserica fiind cel mai puternic sprijin ideologic al feudalismului, „dogmele bisericii erau în acelaşi timp axiome politice, iar pasajele biblice aveau putere de lege în faţa oricăror instanţe judecătoreşti. Chiar după ce s-a format o tagmă aparte de jurişti, jurisprudenţa a mai rămas multă vreme sub tutela teologiei. Această supremaţie a teologiei pe întregul tărîm al activităţii intelectuale era în acelaşi timp consecinţa necesară a poziţiei bisericii, chintesenţă şi consfinţire a dominaţiei feudale existente. Este clar că din această pricină toate atacurile îndreptate împotriva feudalismului în general, şi înainte de toate atacurile împotriva bisericii, toate doctrinele revoluţionare, sociale şi politice trebuiau să fie în acelaşi timp şi cu precădere erezii teologice. Pentru ca relaţiile sociale existente să poată fi atacate, era necesar ca ele să fie despuiate de aureola lor sacră. Opoziţia revoluţionară împotriva feudalităţii străbate întregul ev mediu şi îmbracă, după împrejurări, forma de mistică, de erezie deschisă sau de răscoală armată" [1].

Răscoalele armate şi războaiele ţărăneşti din evul mediu aveau ca scop eliberarea din robia economică, socială şi politică a feudalilor. *Ereziile populare* veneau în sprijinul răscoalelor, pentru că ele urmăreau eliberarea *gîndirii* maselor din cătuşele acelei teologii care consfinţea această înrobire. De aceea, aceste erezii au fost strîns legate de răscoalele armate antifeudale. Spre deosebire de ereziile care s-au născut de-a lungul evului mediu din controversele teologice [2], *bogomilismul*, *husitismul* şi *antitrinitarianismul* sau *unitarianismul* — cele mai însemnate erezii care s-au manifestat şi pe teritoriul ţării noastre — s-au dovedit a fi nu simple doctrine teologice eterodoxe, ci forme ideologice ale luptei de clasă antifeudale. În exprimarea protestului lor împotriva exploatării feudale, precum şi a năzuinţelor de eliberare, masele populare opuneau doctrinelor oficiale ale bisericii concepţii religioase proprii, condamnînd ca neadevărate şi nevalabile dogmele oficiale.

Dacă lupta de clasă a maselor populare s-a dovedit principala forţă motrice a progresului pe plan economic, social şi politic — reflexul ei prin-

[1] F. Engels, *Războiul ţărănesc german*, în K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 7, Bucureşti, Edit. politică, 1960, p. 371.

[2] În această privinţă, chiar religiile creştine „universale", catolicismul şi ortodoxia, ca să nu mai vorbim de diferitele „confesiuni" protestante (luterană, calvină etc.), se condamnă reciproc ca fiind „eretice".

Scanned with OKEN Scanner

cipal pe plan ideologic în evul mediu, sub forma unor erezii religioase populare a fost o importantă forță de progres pe plan cultural, favorizînd răspîndirea „cărților populare apocrife", traducerea unor scrieri literare în limba vorbită de popor, prin înmulțirea tot mai mare a știutorilor de carte și, mai ales, prin transformarea calitativă a conținutului scrierilor cu caracter religios.

Important pentru istoria dezvoltării gîndirii filozofice este faptul că în platformele ideologice ale răscoalelor țărănești și în doctrinele eretice amintite se exprimă concepții superioare despre om și despre puterea rațiunii în comparație cu concepțiile claselor feudale dominante.

Cultura medievală era și în țările române concentrată mai ales în mănăstiri și în biserici. Ereziile populare însă, atît bogomilismul, cît mai ales husitismul și unitarianismul se bazau pe răspîndirea învățămîntului, a scrisului și a cititului, datorită sensului însuși al acestor erezii : credința că *orice om* este dotat cu rațiune, cu puterea de a pricepe singur Sfînta Scriptură, fără intermediul preoțimii. Ereziile amintite declarau ierarhia bisericească parazitară, ca fiind nu numai inutilă, ci și operă a „satanei".

În ce privește concepția despre om, atît în producțiile folclorice, cît și în platformele ideologice ale răscoalelor și în erezii găsim, ca idei fundamentale, cea a *egalității originare a tuturor oamenilor* și *ideea demnității ființei omenești*, independent de alte considerente, economice, sociale etc.

Astfel, în documentele istorice ale „înțelegerii" de la Cluj—Mînăștur dintre țăranii răsculați și nobilime (1437), răsculații protestează împotriva jugului feudal „de neîndurat", susținînd că feudalii i-au jignit în *demnitatea lor de oameni* și i-au tratat ca pe niște robi" sau lucruri cumpărate, „lipsiți de toate drepturile lor de libertate".

În Discursul lui Doja, care exprimă protestele maselor răsculate în 1514, se formulează întrebarea : cînd au apărut primii oameni, „cine era atunci Cezar, cine rege?, cine soldat?, cine boier?". „De vreme ce avem un singur tată, nimeni nu e stăpîn". Inegalitatea, robia „nu vin de la natură, ci din nedreptatea norocului și din lăcomia omenească". Dacă este vorba de o ierarhie de valori, aceasta nu poate fi decît aceea a valorii personale, a capacității, a talentului și a muncii : „Care dintre voi nu știe cît de criminală este gloata nobililor, ce se mîndrește cu stemele false ale strămoșilor? Căci nu din bătăliile purtate de strămoși se naște adevărata noblețe, ci din distincția virtuții. Virtutea noastră este mult mai valoroasă decît aceea pe care o ambiție ușuratică și o glorie imaginară o transmit urmașilor". Inegalitatea feudală e declarată nu numai nedreaptă, *ci împotriva rațiunii*, căci ierarhia adevărată ar fi aceea care ar întoarce pe dos scara existentă a valorilor : rațional ar fi ca cei ce muncesc și produc să se bucure de belșug, pe cînd în orînduirea feudală „cei ce sînt cauza belșugului îndură cel mai mult lipsurile".

BOGOMILISMUL

Cele mai vechi urme de idei eretice la noi sînt cele bogomilice[3]. În unele creații folclorice românești se îmbină credințe străvechi (magie, descîntece etc.) cu elemente bogomilice, în care se exprimau concepții

[3] Documentele cunoscute pînă acum atestă existența unor idei bogomilice și circulația lor în țările române, precum și unele creații folclorice cu influență bogomilică ; din aceste documente însă nu reiese aria și intensitatea mișcării bogomilice în țara noastră în evul mediu.

Scanned with OKEN Scanner

naiv-realiste ale poporului cu privire la originile omului. La baza acestor concepţii stă de obicei ideea larg răspîndită la popoarele orientale (în miturile vechilor egipteni, indieni, babilonieni, etc.) şi reluată pe baze raţionale de filozofia greacă antică, prin Tales din Milet, că lumea, inclusiv omul, ar proveni din apă. După legenda *Facerea lumii*, răspîndită în ţările române, materia n-a fost creată; Dumnezeu însuşi s-a născut din materie ca un fluture din gogoaşă, apoi a făcut pămîntul din materia preexistentă cu ajutorul lui Satanail.

Concepţia despre viaţă a maselor, fiind legată direct de situaţia lor socială, reflectă lupta de clasă prin simbolul luptei dintre principiul binelui şi principiul răului, dintre Dumnezeu şi Satana sau Anticrist, luptă care constituia ideea centrală a ereziilor dualiste din evul mediu. Printre cărţile populare considerate „eretice" de biserica oficială, care au circulat în ţara noastră în manuscrise şi în traduceri se găsesc şi lucrări cu caracter bogomilic [4]. Bogomilii propovăduiau că statul feudal şi biserica feudală sînt instrumente ale stăpînirii diavolului, respingeau ritualul, slujbele, tainele, icoanele, ierarhia bisericească şi chemau la nesupunere faţă de stat.

„Provocînd nesupunerea contra oricărei autorităţi ecleziastice sau civile", ei propovăduiau peste tot că „întreaga biserică ortodoxă, cu icoanele sale, cu moaştele sfinţilor, cu sacramentele, cu ierarhiile, cu totalitatea instituţiilor este opera Satanei" [5]. După bogomili, Satana stăpîneşte omenirea prin aparatul de stat şi biserică. Sediul este templul din Ierusalim şi biserica Sf. Sofia din Constantinopol. Sub mitra fiecărui episcop, spuneau ei, se ascunde „un drac împieliţat", preoţii erau numiţi „pui de năpîrcă", iar călugării „vulpi viclene". Orînduirea feudală nu e voia lui Dumnezeu, cum propovăduia biserica, poruncind şerbilor să se supună şi să muncească pentru stăpînii lor. Dumnezeu, *principiul binelui*, nu putea să dea oamenilor o orînduire atît de nedreaptă şi plină de suferinţă. Numai *Satana*, *principiul răului*, putea s-o facă. În felul acesta, bogomilii justificau răscoala armată împotriva feudalismului, pentru întronarea voinţei lui Dumnezeu, pentru o lume dreaptă. De aceea, biserica îi condamnă, începînd cu „prezbiterul" Cozma, îndată după apariţia acestei erezii (970), pentru faptul că ei „osîndesc pe cei bogaţi, ... defăimează pe boieri; arată celor supuşi ţarilor şi slujitorilor acestora, că jignesc pe Dumnezeu; opresc pe sclavi a lucra pentru stăpînii lor ... unde văd omul prost şi neînvăţat, acolo îşi samănă buruienile învăţăturii lor, ponegrind pe adepţii orînduielilor bisericii sfinte [6].

Bogomilii au provocat prima breşă care a dus la desfiinţarea monopolului culturii de către biserică. Printre ei, s-a răspîndit larg cunoaşterea scrisului şi cititului. Sub imboldul lor s-au început traducerile cărţilor religioase în „graiul vulgar". Erau conştienţi de superioritatea lor culturală, le plăcea lectura. Cărţile cu caracter bogomilic se citeau cu interes pînă şi în mănăstirile catolice [7].

[4] *Vedenia lui Isaiia proorocul, Cartea de taină a lui Enoh, Zapisul lui Adam* ş.a.

[5] B. P. Hasdeu, *Cuvinte din bătrîni*, Ed. Cultura naţională, Bucureşti, 1937, p. 147.

[6] *Predica nevrednicului prezviter Cozma, împotriva nou apărutei erezii bogomilice*, Ed. Librăria Universitară I. Cărăbaş, Bucureşti, 1938, p. 5.

[7] Toate aceste aprecieri, după *Dictionnaire de Théologie catholique*, de A. Vacant etc., Paris, 1909, ed. II, vol. II, p. 926 — 930; *Enciclopedia italiană, La grande encyclopédie*, Paris, vol. VII, p. 68 — 69; Hasdeu *op. cit.*, p. 147; C. Schmidt, în *Real Encyclopedie für protestantische Theologie*, vol. 7, p. 461; I. Ieşan, *Secta paterenă în Balcani şi în Dacia Traiană. Împreună cu istoria Balcanului pînă la ocuparea lui definitivă prin Osmani*. Edit. Sfetea, Bucureşti, 1912, p. 629 — 630.

Scanned with OKEN Scanner

Procesul de înlăturare a monopolului cultural deţinut de biserica feudală, de înlocuire a limbii latine, greceşti şi slavone, ca limbi „culte" ale clerului şi ale marilor feudali, neînţelese de popor, folosite ca instrument de dominaţie prin menţinere în ignoranţă a imensei majorităţi a poporului este un proces istoric complex determinat de lupta de clasă în domeniul economic, social şi politic, izvorît din necesităţi atît materiale, cît şi spirituale, din nevoia de cultură, de independenţă de gîndire, din setea de cunoaştere a adevărului despre lume, despre viaţă, despre om şi locul, rolul lui în univers.

Acest proces s-a desfăşurat într-un ritm şi într-o formă specifice condiţiilor istorice particulare ale fiecărui popor în diferite epoci. Peste tot însă, cel puţin în Europa, *primele* scrieri în limba „vulgară", în cursul evului mediu, au fost cărţile populare „apocrife", „eretice". Acest fenomen cultural este explicabil, deoarece cultura evului mediu fiind monopol al bisericii, prima breşă care putea declanşa procesul de sfărîmare a acestui monopol trebuia să fie de ordin religios. Astfel, şi în cultura noastră, primele scrieri în limba vorbită de popor au fost cărţile populare apocrife, condamnate de biserica oficială ca fiind „eretice" datorită conţinutului lor *bogomilic*, antifeudal. În acelaşi fel au fost condamnate, ca eretice, cărţile cu un conţinut husit şi unitarian, scrise în limbile vorbite de cehi, de maghiari etc. Este de remarcat, în această privinţă, că prima traducere integrală a Bibliei în limba maghiară s-a făcut de husiştii refugiaţi în Moldova, în jurul anului 1430. De asemenea, antitrinitarienii, al căror centru a fost la Cluj, propovăduiau Biblia interpretată critic.

Ceea ce au comun aceste trei erezii populare, apărute succesiv în epoca feudală şi care s-au răspîndit şi în ţara noastră, este faptul că ele au fost legate de răscoalele armate ţărăneşti împotriva orînduirii feudale şi că au avut importante influenţe culturale.

Bogomilii erau „duşmani radicali ai iraţionalului, ai minunilor" [8]. Respingeau verosimilitatea unor credinţe iraţionale, absurde ca : naşterea lui Iisus „fără de sămînţă", din Maria fecioara, învierea lui, „transsubstanţierea" — prefacerea cuminecăturii în trupul şi sîngele lui Iisus. Cuminecătura era după ei „făină" curată [9].

Pentru că bogomilii erau propagandişti fanatici, şi bărbaţii şi femeile avînd dreptul egal de a „predica" (nu admiteau preoţi etc.) şi fiindcă doctrina lor prindea în popor, în masele asuprite, biserica, şi cea ortodoxă şi cea catolică, precum şi statul feudal îi prigoneau, îi pedepseau cu cea mai inumană cruzime [10], îi schingiuiau, îi decapitau, îi ardeau de vii pe rug. Cărţile lor erau puse la indexul scrierilor interzise nu numai de Inchiziţia catolică, ci şi de autorităţile ortodoxe. Astfel, într-un manuscris ce s-a păstrat pînă azi [11], se indică unele din „cărţile cele mincinoase pe care

[8] Augustin Prohaska, *Das kroatisch-serbische Schriftum in Bosnien und der Herzegovina* citat de N. Cartojan, în *Cărţile populare în literatura românească*, vol. 1, Edit. Casa Şcoalelor, Bucureşti, p. 46, în limba germană la p. 48.

[9] *Ibidem*.

[10] Indicele bisericii ruseşti, citat de I. Ieşan, *op. cit.*, p. 698, spune că Samuil, împăratul bulgarilor şi românilor, a trecut cu toată familia sa la doctrina propagată „cu mare înfocare, aproape cu o putere divină" de popa Ieremia şi apostolii săi. Vasile II, Bulgaroctonul (omorîtorul de bulgari), a scos ochii prizonierilor în număr de 15 000 şi i-a trimis înapoi lui Samuil, într-o coloană lugubră, condusă de 150 de prizonieri cărora le-a scos un singur ochi.

[11] Ms. nr. 1570 la Biblioteca Academiei. Ms. 296 şi 340 de la aceeaşi bibliotecă cuprind hotărîri şi legi decretate de sinoade ecumenice împotriva ereziilor.

Scanned with OKEN Scanner

nu se cade a le ţine şi a le citi dirept credincioşii Hristiani... ş-alte multe de cuvîntători mincinoşi tocmite ... cărţi lepădate ...". Printre titlurile sugestive citim: „Căpăţîna lui Adam, cei doisprezece slujitori într-însa şi şaptezeci de împăraţi sub dînsa au şezut", „De slujba tainelor lui Hs., ce au mîncat la prînz şi poarta cerului s-a închis şi îngerii pe popa l-au blăstămat"; „Cum au pus pe Hs. între popi şi cum Hs. cu plugul au arat; aceasta popa Ieremia bulgărescul o au minţit" (adică Ieremia Bogomil, întemeietorul ereziei); „cum Prov. Împărat fărtat pe Hs. au chiemat: şi aceasta popa Eremia bulgărăscul o au minţit, că grăiaşte acest ticălos ...". De fapt, cum remarca Hasdeu, literatura bogomilică la noi se amesteca pînă la neputinţa de identificare cu literatura poporană [12].

Erezia bogomilică a fost tot timpul legată de marile răscoale ţărăneşti şi a lăsat urme însemnate în literatura populară românească [13]. Bogomilismul a constituit una din trăsăturile comune ale literaturii populare româneşti şi bulgare [14]. Influenţa acestei erezii s-a întins departe: în nord, pînă în Rusia; în apus, în Serbia, Bosnia, Herţegovina, Italia, Germania, Franţa, Spania, Anglia [15]. Întrucît ideea de bază a acestei doctrine era gnosticismul şi maniheismul, adică o concepţie dualistă, a luptei dintre Dumnezeu—principul binelui şi Satana—principiul răului, „toţi sectarii neomanichei din întreaga Europă erau cunoscuţi sub numele de „bulgari" [16]. Unitatea mişcării antifeudale a bogomililor, pavlichenilor, paterinilor, catharilor, valdenzilor, albigenzilor, înrudite doctrinar, se explică prin unitatea „opoziţiei revoluţionare împotriva feudalităţii care străbate întregul ev mediu" [17].

Legendele bogomilice intrate în literatura populară română sînt de obicei apocaliptice, cu viziuni înfricoşătoare asupra pedepselor pentru bogaţi şi pentru cei ce au domnit pe pămînt. Astfel, în *Vedenia proorocu-*

[12] B. P. Hasdeu, *op. cit.*, p. 151.

[13] A se vedea *Istoria României*, vol. II, Edit. Academiei, Bucureşti, 1962, p. 11, 12, 110, 111, 192, 665, 667.

[14] „Un puternic curent antifeudal se poate distinge, cu întrepătrunderi reciproce, în literaturile medievale românească şi bulgară, curent care presupune la bază existenţe unei mişcări comune sociale şi religioase: bogomilismul" (P. P. Panaitescu, *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1965, p. 105).

[15] În Italia, se numeau „paterini" (de la rugăciunea *Pater noster* (Tatăl nostru), sinonim cu „eretic"; în Germania, „Ketzer", de la „cathari", de asemenea devenit sinonim cu eretic; în Franţa „cathari" (de la grec. *catharos*-curat), bogomilii numindu-se între ei nu bogomili, ci creştini „adevăraţi", „curaţi", „oameni buni" (bons hommes) sau albigenzi (de la Albi din sudul Franţei) (împotriva lor s-a dus primul război religios care a durat 20 de ani, 1209—1229), sau bulgari (Boulgres, Bougres); în Spania „bellaco", „vellaco" (de unde Ieşan, în *op. cit.*, lucrare de 701 pagini, trage concluzia greşită că nu bulgarii, ci românii ar fi propovăduit bogomilismul, dat fiind că numele „bulgar" şi „român" s-au confundat de multe ori de mulţi străini). După unii autori, „bogomil" ar deriva din „bogo-milui" — „Doamne miluieşte" sau „bogu-mil" — „bun înaintea lui Dumnezeu"; în Anglia s-au numit „paulicani" sau „publicani", ca şi la noi, „pavlicheni", pentru că aderau la învăţăturile morale, simple ale lui Pavel, cel mai popular dintre apostolii lui Cristos (N. Cartojan, *op. cit.*, p. 30; I. Mihăilescu, *Istoria bisericească universală pînă la 1054*, Bucureşti, 1922, p. 196; I. Ieşan, *op. cit.*, p. 683; I. Georgescu, *Istoria bisericii creştine universale*, Blaj, 1926, p. 97; P. P. Panaitescu, *op. cit.*, cu bibliografia recentă şi mai veche; C. Smidt, *Histoire de la secte des cathares ou albigesois*; Al. Lombard, *Pauliciens et Bons hommes*, 1879; J. Benoit, *Histoire des Albigesois*, 1691; N. Iorga, *Istoria literaturii româneşti*, vol. 1, 1925, p. 104, 112 etc.; Al. Procopovici, *Introducere în studiul literaturii vechi*, Cernăuţi, 1922, p. 65 — 66; Gh. Ciuhandu, *Bogomilismul şi românii*, Sibiu, 1933 etc.

[16] B. P. Hasdeu *op. cit.*, p. 140.

[17] F. Engels, p. *op. cit.*, 49.

lui Isaiia, cel mai vechi manuscris copiat în Moldova, în 1448, se arată iadul unde zac aruncate coroanele și sceptrele împăraților și domnilor. În *Cartea cea de taină a lui Enoh* (mss. slav nr. 552 al Bibliotecii Academiei) se arată lupta între Dumnezeu și Satanail. Într-un alt manuscris (nr. 494, de la aceeași bibliotecă), se arată zadarnica încercare a bogaților de a trece rîurile de foc ale iadului, prin mituirea arhanghelului Mihail. Ei se rugau : „sfinte arhanghele Mihaile, să-ți dăm noi avuția noastră de pe pămînt, argintul și aurul și toată bunătatea noastră, de a ne trece rîurile de foc, căci noi am greșit vadurile". Sfîntul arhanghel Mihail le zise : „O, vai de voi, oamenilor, păcătoșilor și necuraților, ce să-mi fie mie aurul și mărgăritarul și avutul vostru de pre pămînt ...".

Printre numeroasele creații ideologice bogomilice care, la noi, s-au asimilat pînă la identificare cu creațiile literare populare, se remarcă în mod deosebit, prin semnificația ei socială, o legendă despre primul om, Adam, răspîndită în toate cele trei țări române și care a supraviețuit secole de-a rîndul : „Cîntecul lui Adam", „Versul lui Adam" sau „Zapisul [contractul, învoiala scrisă] a lui Adam". Această legendă a fost publicată de N. Cartojan în lucrarea sa *Cărțile populare în literatura românească* (vol. I, Edit. Casei școalelor, București, 1929), după manuscrisul nr. 4278 de la Biblioteca Academiei.

În „Cîntecul lui Adam", țăranul iobag caută să-și explice cauzele vieții grele pe care o duce, cîștigîndu-și existența prin munca exploatată de proprietarul feudal. El explică în forme mistice însăși apariția proprietății feudale, prin înșelăciune și violență.

Legenda începe cu alungarea lui Adam și a Evei din rai. Neștiind ce să facă și încotro să o apuce, au stat 15 zile afară, în fața porților raiului. Au început apoi să caute hrană, să *culeagă*, dar nu au găsit decît „scaeți" peste tot. „Împuținîndu-li-se sufletul de foame", s-au rugat lui Dumnezeu să le dea un mijloc de existență. Din milă, Dumnezeu a dat poruncă lui Ioil să scoată din rai cîte unul din toate *dobitoacele* pe care le-a dat în stăpînire primului om de pe pămînt. Trebuind Adam să își cîștige hrană „prin sudoarea frunții", după porunca divină, s-a gîndit să prindă boii la jug și să *are pămîntul*. Pînă aici avem un rezumat al istoriei omului, foarte realist de la faza de culegător, la aceea de păstor și de aici la aceea de plugar. De acum încolo începe robia omului, odată cu robia animalului. Abia a început Adam să are pămîntul, că a și apărut Satana, pretinzînd că pămîntul este *proprietatea lui*. Neputîndu-i face față și fiind silit să muncească totuși pămîntul pentru a-și agonisi hrana, Adam „i-au făgăduit să-i deia orice va vrea elu să ceia" (să ceară). Satana îi cere un lucru nemaipomenit : tot neamul omenesc care se va naște din Adam să-i fie slugă Satanei : „Atunce Satana au răspunsu și către Adamu au zisu : — Eu voiu să ceru de la tine fiii ce să voru naște din tine să fie ascultare fiind aice eu împărat mare". Adam a primit învoiala, vînzînd Satanei întregul neam omenesc viitor : „Atunci Adamu zisă lui vrîndu să facă voia lui : — Dați-voi a tăi să fie numai *să mă lași în pace* să lucrez precum îmi place". Pe Adam nu-l interesa problema proprietății, ci a posibilității de a trăi prin muncă. Dar Satana a vrut să se asigure de respectarea înțelegerii și i-a cerut lui Adam *contract scris* : „Însă dă-mi dară *zapisu* fiind de *a ta mînă scris*". Adam îi răspunde ca un șerb analfabet : „Adamu răspunzîndu i-au zisu : — Eu nu știu să-ți fac zapisu". Satana a găsit soluția și a inventat un sistem folosit veacuri de-a rîndul în contractele moșierilor cu țăranii, contract sau legămînt semnat prin amprentă.

Scanned with OKEN Scanner

Satana a luat o bucată de lut, a făcut o cărămidă, l-a pus pe Adam să apese cu palma pe lutul moale, apoi a ars cărămida în foc, ca să păstreze bine amprenta. S-a născut însă Cristos, care s-a botezat în apa Iordanului, șezînd tocmai pe piatra sub care era ascuns zapisul, păzit de draci. Piatra s-a sfărîmat, iar zapisul a fost distrus. În felul acesta imaginar și fantastic, țăranul iobag căuta o explicație a situației sale și totodată o justificare acceptabilă, potrivit minții sale simple, a *nesupunerii* și a luptei sale spre a se elibera din robia feudalilor.

HUSITISMUL, ANTITRINITARIANISMUL SAU UNITARIANISMUL

Atît erezia bogomilică, cît și husitismul protestau împotriva *inegalității sociale a oamenilor*, declarînd că toți oamenii sînt fiii aceluiași părinte ceresc. Husiții ardeleni susțineau că „nimeni nu trebuie să fie mai mare nici chiar papa și împăratul, căci toți sîntem frați întru Hristos" (teza 19)[18]. Iraționalismului și misticismului care caracterizează dogmele religioase husiții le opuneau bunul-simț și judecata sănătoasă a poporului; ei condamnau închinarea la icoane, la moaște etc., spunînd că toate aceste sînt născociri care au la baza lor „lăcomia", își băteau joc și rîdeau de cei ce cred în minuni (tezele 15, 62 ale husiților ardeleni și tezele 13, 14, 20, 25 ale celor moldoveni). Concentrînd critica lor într-o remarcabilă formulare generalizatoare, husiții ardeleni declarau (teza 48) că „legile bisericii sînt *disprețul, batjocurirea și desființarea dreptei judecăți*". Unitarienii, la rîndul lor, se ridicau nu numai împotriva bisericii catolice, numindu-l pe papa „Anticrist", ci și împotriva celorlalți reformați. Ei supuneau *Biblia* unei critici raționale. Fr. Dávid și Ioannes Sommerus au ajuns la negarea divinității lui Hristos. Biserica catolică a decretat unitarianismul drept erezie ariană[19]. S-au dezlănțuit persecuții din partea bisericii catolice și a celei reformate, cărora le-au căzut victime Francisc Dávid, mort în temnițele Devei în 1579, și Iacobus Paleologus, ars pe rug de catolici la Roma în 1584, cu 16 ani înainte de Giordano Bruno.

În lupta sa împotriva dictaturii spirituale a papei, ***Fr. Dávid***, conducătorul și teoreticianul unitarianismului din Cluj[20], se sprijinea pe doctrinele lui Arie, Abélard, Averroes, Servet, Erasm, Socinus și alți gînditori

[18] Tezele husiților ardeleni sînt citate după fotocopia documentului nr. 7 307 (Bibl. Vatican, ms. latin): Jacobus de Marchia, *Isti sunt articuli quos reperi et extirpavi cooperante domino in regno Hungarorum, Siculorum et Transilvanorum*; iar tezele husiților *moldoveni* după textul latin al documentului nr. 976 (Bibl. Vatican, mss. latin), publicat în *Monumenta spectantia Historiam Slavorum Meridionalium*, vol. XXIII, Zagabriae, cap. *Summa doctrinae Husitarum per Hungariam, Moldaviam et Sirmium diffusorum, quam fratres minores vicariae Bosnae impugnabant. Reprobationes trigintaocto articulorum, quos tenent heretici Usiti de Moldauis* per Johannem de Turrecremata sacrosanctae romanae ecclesiae cardinalem.

[19] După *Arie* (256 — 336), Hristos a fost om. Arianismul a fost condamnat de sinoadele din Niceea (325) și Constantinopol (381). El a renăscut în secolul al XVI-lea sub forma socinianismului și unitarianismului, în Polonia și în Transilvania, reprezentînd începuturile raționalismului (M. A. Dinnik, M. T. Iovciuc, ș.a., în *Istoria filozofiei*, vol. I, București, Edit. științifică, 1958, p. 274).

[20] Unitarianismul, aripa radicală a Reformei din Transilvania, legată de interesele iobagilor și ale sărăcimii orașelor, susținea că numai *unul* singur Dumnezeu trebuie recunoscut, și nu Sfînta Treime (de unde denumirea de unitarieni sau antitrinitarieni).

Scanned with OKEN Scanner

înaintați [21], pe care îi citează în argumentarea poziției sale anticatolice și antiscolastice.

Pe toți acești gînditori care au luptat pentru drepturile rațiunii împotriva obscurantismului, Fr. Dávid îi citează elogios, după cum veștejește crimele catolicilor, precum și ale luteranilor și calvinilor împotriva gînditorilor înaintați, citînd pe Servetus, ars pe rug de calvini la Geneva (1553), pe Valentin Gentilis, ucis la Berna în 1567 [22], pe anabaptiștii uciși de Luther și Zwingli la Tigurum [23], persecuțiile pe care le-a suferit Erasmus și din partea catolicilor și din aceea a luteranilor.

Unitarienii luptau pentru eliberarea gîndirii din cătușele teologiei catolice și ale scolasticii. Ei criticau falsificarea scripturii de către papi și doctorii bisericii, de către scolastici, cu discuțiile lor nesfîrșite și sterile cu privire la tot felul de născociri, ca : ,,*trinitas*, *persona*, *supposita*, *notiones*, *relationes*, *communes*, *personales*, *personarum constitutivae*, *principia generationis*, *relationis*, *spirationis*, *distinctionis*, *originis* ...'' ș.a. [24].

Ei erau încredințați că lupta pentru libertatea gîndirii va triumfa : ,,Este lucru sigur că în curînd va trebui să se dărîme Babilonul, în care sînt ținuți prizonierii spirituali'' [25]. ,,Atunci ne vom elibera cu desăvîrșire din robia lui Anticrist (papa) și vom redobîndi drepturile noastre pierdute'' [26].

Spre deosebire de ceilalți reformați, care ,,în locul papei de la Roma au instalat un papă de hîrtie'' [27], închinîndu-se la *litera* evangheliei, unitarienii nu recunosc nici o autoritate în afara *Scripturii* (așa cum a stabilit-o Erasm, care prin critica sa filologică, în traducerea *Noului Testament*, a eliminat adaosurile conciliilor și doctorilor bisericii), interpretată, explicată rațional. Dávid a recunoscut drepturile ,,minții și ale cugetării omului'' [28] și în domeniul religios. El a mers pe linia pe care vor merge mai tîrziu criticii *Bibliei* din secolul al XIX-lea [29]. După el, pentru a înțelege adevărul din *Biblie*, nu ajunge simpla credință, cum credea Luther, nici mijlocirea lui Hristos, cum credea Calvin, ci se cere ,,înțelepciune a spiritului, minte și ochi pătrunzători''. El susținea că, pentru a înțelege *Biblia*, ,,pasajele obscure trebuie explicate prin cele clare'' [30]. Aceasta o poate face orice om, căci, după el, ,,nu există creștin căruia Dumnezeu să nu-i dea atîta înțelegere încît să vadă din scriptură ce îi este necesar pentru mîntuirea sa'' [31]. Este un drept și o posibilitate a omului, pentru că ,,mintea examinează totul, chiar și lucrurile adînci ale lui Dumnezeu'' [32].

[21] *Pierre Abélard* (1079—1142), teolog și filozof francez, conceptualist, a susținut necesitatea studierii raționale a *Bibliei*. *Averroes* (Ibn—Roșd) (1126 — 1198), medic și filozof arab, a dezvoltat partea materialistă a aristotelismului și a susținut teza „dublului adevăr" *Mihail Servetus* (Miguel Serveto sau Servedo) (1511—1553) a combătut dogma Sfintei Treimi și a susținut că Dumnezeu este „ființa abstractă transcendentă" (*Deum esse nihil aliud, nisi Ens abstractum transcendentale*). *Erasmus din Rotterdam* (1466—1536), „prințul umaniștilor", a întreprins critica filologică a *Bibliei* și a satirizat îngîmfarea, ipocrizia și decăderea călugărilor, pregătind astfel mișcarea Reformei, *Socinus* (Lelio Sozzini) (1525—1562), întemeietorul antitrinitarismului).

[22] Fr. Dávid, *Rövid magyarázat*, Alba Iulia, 1567, p. 27, 50.

[23] *Ibidem*, p. 39.

[24] *Ibidem*, p. 25.

[25] *Ibidem*, p. 45.

[26] *Ibidem*, p. 41.

[27] Dr. Boros György, *Dávid Ferenc Theologiája*, în Dávid Ferenc, *Rövid magyarázat*, Cluj, 1910, p. 128.

[28] *Ibidem*, p. 127.

[29] *Ibidem*.

[30] Fr. Dávid, *op. cit.*, p. 84 — 85, 87.

[31] *Ibidem*, p. 84.

[32] *Ibidem*, p. 75.

Scanned with OKEN Scanner

◇

Din analiza conţinutului ideologic al bogomilismului, husitismului şi antitrinitarismului, principalele erezii religioase din ţările române în evul mediu, reiese că acestea reprezintă o formă a conştiinţei sociale a maselor, determinată de condiţiile istorice în epoca feudală, expresie a intereselor claselor oprimate de feudalism, în opoziţie radicală cu creştinismul bisericii oficiale feudale, care oglindea interesele claselor dominante.

În condiţiile epocii, aceste erezii au avut un rol progresist faţă de concepţia teologică dominantă. Ele au denunţat pe faţă caracterul de clasă al religiei oficiale feudale, pe care au condamnat-o ca instrument de înrobire fizică şi spirituală a maselor şi, pe acest temei, au justificat răscoalele armate împotriva feudalismului. În acelaşi timp, ele au dezvăluit şi respins în mod hotărît, ca fiind iraţionale şi inacceptabile pentru bunul simţ şi judecata sănătoasă a poporului, principalele „mistere" care constituie esenţa dogmaticii creştine.

Importanţa ereziilor populare pentru istoria filozofiei *în general* constă în faptul că, deşi ele rămîn şi se manifestă ca *gîndire religioasă*, nedepăşind cadrul teologic general, nu se preocupă numai de a pregăti sufleteşte oamenii pentru viaţa din cer, ci se *întorc* spre viaţa de pe pămînt; nu discută probleme teologice abstracte, ci problemele concrete care preocupă poporul: *imposibilitatea unei vieţi materiale suportabile pentru marile mase*, din cauza exploatării din ce în ce mai crunte a feudalilor laici şi clerici. Ce revolta cel mai mult masele şi le determina să înlocuiască teologia feudală cu o teologie proprie, populară, era ipocrizia înaltului cler, care prezenta şi justifica exploatarea feudală ca o orînduire divină şi veşnică, iar pe sine se proclama reprezentant al lui Dumnezeu şi al voinţei sale pe pămînt. Toată polemica ereticilor împotriva teologiei oficiale urmărea să denunţe această ipocrizie, cruzimea exploatării neomeneşti, şi să dovedească, printr-o teogonie populară, că biserica oficială nu este instrumentul binelui şi al lui Dumnezeu, ci al răului şi al Satanei, pentru înrobirea completă şi definitivă a oamenilor. Prin această *întoarcere* a gîndirii maselor *spre viaţa de pe pămînt* şi spre crearea unor condiţii în care ea să fie măcar suportabilă, ereziile au pregătit terenul gîndirii *umaniste*, care va *părăsi* planul discuţiilor teologico-scolastice, lăsîndu-le pe seama teologilor de profesie şi se va ocupa de problemele omului ca individ, ca fiinţă socială, de organizarea societăţii şi a ţării în aşa fel, încît viaţa să devină nu numai suportabilă dar şi frumoasă.

Chiar dacă, în ce priveşte bogomilismul, nu dispunem de documente istorice suficiente spre a cunoaşte intensitatea unei astfel de „mişcări" eretice sau aria şi extensiunea ei în ţările române, dispunem totuşi de date certe despre circulaţia unor idei bogomilice fundamentale asimilate de literatura populară orală şi de cărţile populare, primele scrise în limba poporului şi accesibile lui. Această literatură cu conţinut bogomilic, larg răspîndită şi păstrată multă vreme la noi, a avut o certă influenţă asupra gîndirii populare şi a atitudinii maselor faţă de înaltul cler feudal şi de exploatarea feudală.

Larga răspîndire a unor idei eterodoxe în ţara noastră şi persistenţa lor se explică şi prin faptul că preoţii satelor erau ei înşişi exploataţi de clerul înalt, preoţii de rînd fiind asimilaţi cu „poporenii" pe care îi păstoreau, ducînd ei înşişi o viaţă de ţăran aşa cum dovedesc, pînă astăzi, numeroase proverbe şi balade populare.

Scanned with OKEN Scanner

5. UMANISMUL ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

În istoria filozofiei, prin *umanism* [1] se înțelege acea concepție despre lume și despre viață care pune în centrul preocupărilor sale *omul*, condiția sa, valoarea și perspectivele sale, demnitatea, perfectibilitatea lui.

Numele de umanism [2] s-a dat pentru prima oară concepției care a stat la baza marii mișcări culturale din epoca Renașterii (secolele XIV–XVI).

Renașterea a fost definită, din perspectivă materialist-istorică, drept „cea mai mare răsturnare progresistă din cîte cunoscuse pînă atunci omenirea" [3]. În artă, în literatură, în știință și filozofie, în toate domeniile vieții spirituale s-a inaugurat o epocă nouă, pe un plan superior, ca o încununare a unor profunde transformări în viața economică și socială. În secolele XIV și XV s-au realizat în unele țări din Apus enorme progrese tehnice [4], s-au pus bazele comerțului internațional, a început transformarea meșteșugurilor în manufactură, „punctul de plecare pentru marea industrie modernă" [5], „primele elemente ale producției capitaliste se întîlnesc sporadic în unele orașe de pe țărmul Mediteranei..." [6]; astfel se inaugurează în secolul al XVI-lea „istoria modernă a capitalului" [7].

Caracterizarea Renașterii de către Engels își păstrează mereu actualitatea, atît în ce privește conținutul ei social-economic, cît și în ceea ce

[1] Termenul *umanism* este împrumutat din limba latină și derivă de la substantivul *homo* = om. Din această rădăcină (care la rîndul ei derivă din *humus* = pămînt, indicînd o ființă născută din pămînt) s-a format o familie de cuvinte: *humane* (adv.) = în conformitate cu natura umană, omenește, cu bunătate, cu bunăvoință; *humaniter* (adv.) = cu același înțeles, de bunătate, bunăvoință, amabilitate, afabilitate, politețe; *humanus* (adj.) = omenesc, ce ține de natura umană; afectuos, omenos, cultivat, instruit, civilizat; *humanitas* (subst.) = natura omenească, cu calitățile și slăbiciunile ei, dar și *cultură, educație*, politețe, eleganță. Calitățile omenești superioare (bunătate, cultură etc.) însă nu le are omul gata formate de la natură, ci ele se formează într-o măsură sau alta, într-o direcție sau alta, însoțite de calități inferioare. De aceea *humanitas* devine o noțiune pentru omul superior, educat, cultivat. Cicero înțelegea prin *humanitas* tocmai educație, cultivare spre realizarea omului ideal cu ajutorul studiului gînditorilor și scriitorilor mari. De aici expresia *Litterae humaniores* și *studia humaniora* în românește *umanioarele*, franțuzește *humanités*, cu înțelesul de obiecte de învățămînt, studiul limbilor, literaturilor clasice greco-latine. Acest studiu a fost cultivat și în evul mediu, însă numai în epoca *Renașterii* i s-a restituit sensul ciceronian de cultivare a omului ideal, a omului ca om, multilateral dezvoltat ca ființă *autonomă*, în opoziție netă cu omul ființă *eteronomă* din concepția escatologică creștină.

[2] Termenul umanist apare ca *humanista* în secolul al XV-lea și este atestat pe la 1490, apoi în 1539 (*apud Bibliothèque d'humanisme et renaissance*, t. 29, 1967, p. 159 – 161). Forma *umanism*, indicînd concepția filozofică rinascentistă, apare în secolul al XIX-lea.

[3] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 12.

[4] F. Engels, *Ludwig Feuerbach și sfîrșitul filozofiei clasice germane*, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 21, București, Edit. politică, 1965, p. 279.

[5] Idem, *Dialectica naturii*, p. 12.

[6] K. Marx, *Capitalul*, vol. I, în K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 23, Edit. politică, București, 1966, p. 721.

[7] *Ibidem*, p. 160.

Scanned with OKEN Scanner

privește semnificația ei ca moment decisiv pentru dezvoltarea ulterioară a culturii universale. În *Dialectica naturii* vorbind despre începuturile științelor naturii ca științe în sensul modern, spre deosebire de intuițiile geniale ale grecilor antici și cercetările sporadice și disparate ale arabilor, Engels arăta că aceste științe își au originea în epoca Renașterii, „în acea epocă măreață în care bürgerii au frînt puterea feudalismului, cînd pe fundalul luptei dintre bürgeri și nobilimea feudală au apărut țăranii răsculați ... în acea perioadă care a creat în Europa marile monarhii, a zdrobit dictatura spirituală a papii, a reînviat antichitatea greacă și, odată cu aceasta, a dat naștere celei mai înalte înfloriri a artelor din epoca modernă, perioadă care a sfărîmat limitele vechii lumi și care a descoperit, propriu-zis, abia atunci pămîntul... A fost o epocă care avea nevoie de titani și care a produs titani, titani ai erudiției, ai spiritului și ai caracterului, epoca pe care francezii au denumit-o, pe bună dreptate, Renaștere, în timp ce Europa protestantă a denumit-o, unilateral și mărginit, Reformă" [8].

Umanismul a constituit elementul fundamental al ideologiei burgheze care s-a cristalizat în secolele XIV—XV, perioada destrămării feudalismului și a formării relațiilor capitaliste. Fiind o clasă de oameni dinamici, energici și întreprinzători, angrenați într-un mod de producție bazat pe activitate proprie, pe îndemînare, pricepere, inițiativă, în contrast cu clasele feudale, care trăiau parazitar și pe munca șerbilor — burghezia în ascensiune avea nevoie de o ideologie corespunzătoare felului de trai și năzuințelor ei. În făurirea acestei ideologii, în opoziție cu ideologia feudală, reprezentanții burgheziei au recurs la marii gînditori și creatori din antichitate, care reprezentau pentru ei un sprijin, un ajutor în eliberarea de modul de gîndire feudal. Cultura antică era potrivnică prin însuși conținutul său esențial culturii feudale, *teocentrice*, care polariza întreaga gîndire spre Dumnezeu, desprinzînd-o de tot ce este omenesc și lumesc, propovăduia neîncrederea în om și în puterile sale. Filozofia feudală, dominată de teologia creștină, concepea omul ca pe o ființă slabă, coruptă și decăzută, pentru că a îndrăznit să guste din pomul *cunoașterii*, condamnată la ignoranță veșnică, așteptînd moartea care însemna trecerea în viața veșnică și fericită din cer. Cultura clasică, greco-latină era, dimpotrivă, o cultură *antropocentrică*, glorifica puterile omului, cultiva încrederea în capacitatea lui de a cunoaște lumea și a o stăpîni, dreptul lui de a se bucura pe deplin de frumusețile, de bogățiile și de plăcerile vieții. Acest spirit al culturii clasice antice l-au moștenit ideologii noii clase, dintre care cei mai de seamă se numeau pe sine *umaniști* și pentru a se deosebi de *scolastici*, care reprezentau concepția filozofică feudală.

Împotriva moralei teologice ascetice, umaniștii propovăduiau o morală omenească, dreptul omului de a trăi fericit și de a se afirma în plenitudinea vigorii sale fizice și spirituale, dreptul de a se desfăta cu plăcerile firești ale vieții, de a-și îmbogăți și înfrumuseța viața, de a-și apăra demnitatea ființei sale.

Dintre toți filozofii antici, cei mai prețuiți de umaniștii mai consecvenți au fost Democrit și Epicur. Încă de la Boccaccio, umaniștii au reabilitat doctrina epicureică, susținînd că tot rostul vieții omenești este fericirea pe pămînt, plăcerea și bucuria de a trăi. Această concepție asupra vieții era un protest, o revoltă mai mult sau mai puțin conștientă, mai

[8] K. Marx și F. Engels, *Opere*, vol. 20, Edit. politică, București, 1964, p. 491.

Scanned with OKEN Scanner

mult sau mai puţin vehementă, a naturii omeneşti secole de-a rîndul oprimată, mutilată şi înstrăinată prin oprelişţile *ascetismului feudal*. Renaşterea a constituit în această privinţă o adevărată explozie a energiilor naturale din fiinţa omenească. Nicăieri acest naturalism exuberant, care sfărîma limitele tradiţionale, nu s-a concretizat mai deplin ca în arta Renaşterii, cu deosebire în creaţia lui Michelangelo Buonarroti. Dreptul la viaţă fericită, la plăcere, cum spunea Lorenzo Valla, la plăcerile şi spirituale şi fizice, a fost susţinut de umanişti ca Boccaccio, Coluccio Salutati, Leonardo Bruni şi alţii. Pentru ei, idealul era *sequere naturam*, a urma natura, chiar dacă aceasta nu însemna renunţarea la concepţia creştină, cum spunea Salutati.

Semnificaţia cea mai profundă a umanismului a fost revolta împotriva dictaturii spirituale a bisericii catolice, lupta pentru eliberarea gîndirii din cătuşele teologiei, pentru *autonomia* vieţii şi a cugetării.

Principala realizare a acestei epoci a fost trecerea de la gîndirea mistică, feudală, întemeiată pe „lumina supranaturală", la gîndirea care caută adevărul prin lumina naturală a minţii omeneşti şi prin experienţă.

Dreptul la cercetarea liberă şi *critică*, indiferent de opiniile autorităţilor tradiţionale, se exercită nu numai asupra naturii, ci şi asupra lucrurilor omeneşti. Renaşterea a inaugurat cercetarea critică a izvoarelor istorice, interpretarea evenimentelor în mod cauzal, raţional, înlocuind lucrarea providenţei cu lucrarea omului. Cercetarea critică era extinsă şi asupra lucrurilor considerate „divine". *Lorenzo Valla* (circa 1405—1457) inaugurează cercetarea critică filologică a cărţilor sfinte, a Bibliei. În felul acesta, mai ales prin *Erasmus Rotterodamus*, care aplica această metodă cu îndrăzneală, se pregăteşte destrămarea autorităţii bisericii catolice şi triumful Reformei.

Faptul că umaniştii din toate ţările scriau de obicei în aceeaşi limbă, în limba latină; faptul că ideile lor circulau prin o corespondenţă fără precedent ca frecvenţă, ce ţinea, oarecum, locul ziarelor de azi; faptul că ideile umaniste erau duse din ţară în ţară de cărturari, mai ales italieni, care emigraseră spre a scăpa de persecuţii pentru opiniile lor libere, sau fuseseră chemaţi de protectori şi mecenaţi străini, de studenţii trimişi la universităţile din alte ţări; dar mai ales faptul că scrierile umaniste au putut fi multiplicate în mii şi mii de exemplare în urma inventării tiparului cu litere mobile la mijlocul sec. XV — toate acestea au făcut ca umanismul să devină o adevărată contagiune spirituală, unind pătura orăşenească cultă din diferite ţări într-o singură „republică a literelor". Umanismul a devenit astfel o *stare de spirit*, o atmosferă pe care o respirau deopotrivă şi laicii şi clericii, conştient sau nu, cu voia sau fără voia lor, un ideal spre care năzuiau păturile culte din toate ţările, chiar şi din acelea care nu aveau un element orăşenesc prea dezvoltat, dar aveau legături comerciale, diplomatice sau de altă natură cu ţări mai avansate şi în măsura în care aveau astfel de legături, precum şi condiţii interne care favorizau încolţirea şi creşterea seminţei culturii umaniste.

După Italia, umanismul s-a răspîndit, în Apus, în Anglia (Thomas Morus), în Ţările de Jos (Erasmus), în Spania (Vives), în Franţa (Rabelais), în Germania (Reuchlin, von Hutten, Melanchton) spre a cita numai unele ţări mai dezvoltate şi cîţiva umanişti de seamă.

Umanismul apărea şi se dezvolta acolo unde găsea o bază de clasă: elementul orăşenesc dezvoltat, unde feudalismul era zdruncinat de răscoalele ţărăneşti, unde cenzura bisericii era slăbită şi autoritatea ei în-

10 — c. 890

Scanned with OKEN Scanner

călcată de erezii, unde mica nobilime era interesată să acapareze domeniile bisericii și unde puterea centrală era angajată în lupta împotriva anarhiei feudale și se alia cu mica nobilime, cu orășenii și cu țărănimea spre a asigura o domnie independentă de nobilimea mare și de biserică. Umanismul apărea acolo unde astfel de condiții interne îi permiteau și se dezvolta în măsura în care aceleași condiții îl favorizau.

Nu vom întîlni, de bună seamă, în țările române, în această epocă, umanismul radical și consecvent pînă la atitudini raționaliste, ateiste, de nuanță epicuriană și democritiană, pentru că nici condițiile istorice și social-culturale de aci nu permiteau o asemenea manifestare a gîndirii libere. Dealtfel, chiar și în țările mai înaintate din Apus, asemenea manifestări erau excepționale. Umanismul din țările române (secolul XVI și secolul XVII) este un umanism moderat, care se împacă cu religia și care se caracterizează prin următoarele trăsături esențiale umanismului Renașterii: *reumanizarea culturii* și laicizarea ei; *prețuirea culturii* ca mijloc de perfecționare a personalității, a vieții individuale și sociale; *erudiție și înaltă prețuire a culturii greco-latine*, ca model demn de imitat și de continuat; *prețuirea culturii și a artei* ca valori omenești supreme și aducătoare ale *nemuririi terestre* (față de nemurirea din cer, singura de care s-a vorbit pînă aici); *importanța acordată subiectului uman* (față de dominația absolută a predestinării și a providenței); începuturi de *gîndire științifică* și de metodologie rațională în cercetarea și interpretarea fenomenelor din natură și din viața omenească (față de mentalitatea mistică de pînă aici); *reumanizarea vieții*, în general, preocuparea de probleme pămîntești, reîntoarcerea la natură, prețuirea frumuseților și a bogățiilor ei, bucuria de a trăi (față de ascetismul rigid de pînă aici, care impunea condamnarea și disprețuirea a tot ce e lumesc și pămîntesc); afirmarea romanității poporului nostru în scrierile istorice.

◇

În țările române, cultura Renașterii, cultura laică, a început să prevaleze față de cea religioasă și s-a dezvoltat în epoci deosebite, potrivit condițiilor interne și externe în care s-a desfășurat istoria acestor țări. Arta în spiritul Renașterii și concepția umanistă în literatură și gîndirea filozofică și social-politică s-au dezvoltat mai de timpuriu în Transilvania. În Moldova și Țara Românească, condițiile istorice au fost multă vreme mai puțin favorabile dezvoltării vieții economice, social-politice și culturale din cauza cotropirilor externe și a jugului otoman îndelungat. Cu toate acestea, cum spunea marele istoric Nicolae Iorga, „epoca Renașterii ... sub nici un motiv n-a fost străină de noi ... Cultura laică exista totuși, cultura latină a Renașterii, dovadă Luca Stroici, dovadă Grigore Ureche și Miron Costin, care, desigur, nu erau singurii" [9].

Transilvania, în epoca Renașterii, era un principat cu aspirații de autonomie, realizată uneori, în anumită măsură [10]. Așa cum reiese din cronicile timpului, îndeosebi din opera lui N. Olahus [11], Transilvania era renumită în acea vreme prin bogățiile solului și subsolului, îndeosebi cereale, tot felul de animale, pășuni, păduri, aur, argint, aramă, fier, sare etc., încît, cum spunea Olahus în descrierea Transilvaniei, „nu poți în-

[9] N. Iorga, *Pilda bunilor domni din trecut față de școala românească*, București, 1914, p. 3 – 4.

[10] *Istoria României*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1962, cap. „Transilvania".

[11] N. Olahus, *Hungaria*, cap. „Transilvania.

Scanned with OKEN Scanner

vinui natura că n-a adunat în acest ţinut tot ce uşurează traiul" [12]. Industria minieră a metalelor preţioase a fost unul din factorii cei mai de seamă ai bunăstării economice din Transilvania, „mina de aur a Europei" [13]. O treime din producţia mondială de aur şi o pătrime din aceea de argint proveneau de aici; minele de aur ale Transilvaniei erau principalele furnizoare de aur pentru Italia [14]. Dezvoltarea meşteşugurilor şi a comerţului a fost încurajată de regii angevini şi luxemburghezi, dar mai ales de huniazi. Economia naturală feudală a suferit o breşă sensibilă; se dezvoltă piaţa orăşenească şi se exportă pe pieţele din străinătate, mai ales la Veneţia, Florenţa, Viena, Praga, Liov, Cracovia etc. Numeroase oraşe (Cluj, Sibiu, Bistriţa, Sighişoara, Oradea, Arad, Timişoara etc.) devin centre meşteşugăreşti şi negustoreşti, apărate de privilegii regale [15]. În dietele ţării încep să intre elemente orăşeneşti, care, datorită sprijinului financiar solicitat de regii unguri, au căpătat o importanţă tot mai mare în stat. În sînul societăţii feudale apar în acest timp pături sociale noi: meşteşugarii specializaţi, localnici sau aduşi din străinătate, mai ales din Italia, mineri, lucrători, calfe, negustori, liber-profesionişti, funcţionari orăşeneşti etc. Dezvoltarea vieţii orăşeneşti, înfiinţarea şcolilor orăşeneşti pentru trebuinţele acestora, cu sprijinul puterii centrale, opoziţia şi răscoalele sărăcimii din oraşe, aliate cu ţăranii răsculaţi, răscoale care pe vremea aceea s-au transformat în adevărate războaie ţărăneşti (1437—1438 şi 1514), politica centralizatoare care se impunea tot mai mult în faţa ameninţării otomane, noile metode de luptă cu arme de foc şi alte condiţii istorice noi au făcut să scadă importanţa nobililor şi a clerului; regii Ungariei şi principii (voievozii) Transilvaniei au fost obligaţi să se sprijine pe baze sociale noi, pe mica nobilime, pe orăşeni şi pe ţărani. Ca să întărească oraşele, să le înfrumuseţeze cu construcţii în stilul avansat al timpului, să ajute dezvoltarea industriei miniere şi a meşteşugurilor nou apărute, principii Transilvaniei au adus în ţară numeroşi meşteri străini specializaţi. Pentru a-şi asigura o domnie independentă faţă de nobilime, faţă de biserică şi de regii unguri, aceşti principi s-au înconjurat de oameni culţi, chiar şi fără titluri nobiliare, fie chemaţi din Italia, fie localnici: scriitori, diplomaţi, jurişti, istorici, buni cunoscători ai limbii latine, arhitecţi, pictori, oameni de ştiinţă. Alături de studenţii care şi-au făcut studiile la universităţile umaniste din Italia, Germania, Olanda, Franţa, Anglia, elementele imigrate sau chemate au contribuit la răspîndirea acestei culturi în Transilvania, unde aveau un teren orăşenesc pregătit în oarecare măsură. Oraşe ca Oradea, Cluj, Alba Iulia, Sibiu, Braşov, Bistriţa, Timişoara etc. devin însemnate centre de învăţătură laică.

Dezvoltarea păturii de cărturari a fost sprijinită de regii unguri şi de principii Transilvaniei şi prin legăturile lor dinastice cu Italia. Astfel, umanistul italian *Giovanni Conversino da Ravena* (1343—1408) de la începutul Renaşterii, era fiul medicului regelui Ungariei, Ludovic de Anjou, şi s-a născut la Budapesta. El era prieten cu Petrarca şi profesor al lui *Guarino Veronese* (1370—1460) şi al lui *Vittorino da Feltre* (1378—1446).

[12] *Ibidem.*

[13] Balint Homan, *Gli Angioni di Napoli in Ungheria*, Roma, 1938, p. 190 — 191; vezi şi Kovacs Ferenc, *A magyar arany világtörténelmi jelentösége*, în „Történelmi szemle", 1922.

[14] *Ibidem.*

[15] *Istoria României*, în *loc. cit.*; vezi şi Şt. Pascu, *Meşteşugurile din Transilvania în sec. XVI*, Bucureşti, 1954; S. Goldenberg, *Hallerii, un capitol din istoria comerţului şi a capitalului comercial în Transilvania în sec. XVI*, în „Studii", nr. 5, 1958, p. 89 — 115; N. Olahus, *loc. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

Acesta din urmă l-a avut ca profesor şi pe *Pietro Paolo Vergerio* (1370—1444), care preda filozofia la Florenţa, Bologna şi Roma. Vergerio a fost adus în Ungaria de Sigismund de Luxemburg, a activat şi la Oradea şi şi-a sfîrşit viaţa la Buda. Celebrul *Enea Silvio Piccolomini* (1405—1464), devenit mai tîrziu papa Pius al II-lea a fost educator al fiilor regelui Ungariei şi a scris pentru acesta un tratat asupra educaţiei. De asemenea, *Bonfinius*, istoric italian, a scris pentru curtea din Budapesta. *Isabella*, regină a Ungariei, fiica Bonei Sforza, era o ferventă umanistă [16].

Umanismul a atins culmea înfloririi sale sub Huniazi. Matei Corvinul, iubitor de cultură şi sprijinitor al umaniştilor, a întemeiat celebra *Bibliotecă Corvina* din capitala Ungariei, care cuprindea cele mai însemnate cărţi existente pe acel timp, şi a trimis numeroşi studenţi bursieri la studii, mai ales la Padova.

Primul centru de cultură umanistă în Transilvania a fost cel de la *Oradea*. Acolo au activat, în afară de Vergerio, *Janus Pannonius* (1434—1472), cel mai de seamă poet umanist maghiar din epoca Renaşterii, elev al lui Vittorino da Feltre [17]. La Oradea a activat o pleiadă de personalităţi, ca : *Andrea Scolari*, *Milanese*, *De Dominis*, *Cordini* ş.a., vestitul astronom, creatorul trigonometriei, *Regiomontanus* (1436—1476) [18], astronomul *G. Peuerbach* (1430—1504) de la Universitatea din Viena, care a alcătuit tabelele astronomice numite *Tabulae Varadienses*, după meridianul din Oradea şi care au fost utilizate de observatoarele astronomice din Europa. Tot acolo au activat francezul *Petrus Gallicus*, polonezul *Gr. Szanocki* şi alţi oameni de ştiinţă, poeţi, literaţi, artişti, istorici etc., care, chiar dacă au fost trecători prin Oradea, au contribuit la dezvoltarea acestui centru cultural. Tinerii din Oradea, „opulentissima civitas quae felix apellabatur” pe vremea aceea, erau trimişi la studii nu numai la universităţile din Italia, ci şi la universităţile din Paris, Leipzig, Viena etc., de unde aduceau ideile înaintate din acel timp şi legau prietenii cu oamenii învăţaţi. Oradea era pe atunci un oraş îndrăgit de regii unguri, care construiau monumente arhitectonice şi îl împodobeau cu arta Renaşterii.

Cel mai însemnat organizator şi însufleţitor al cercului umanist de la Oradea a fost *Ioan Vitéz*, om al Huniazilor, ridicat de ei ; era numit „condeiul Huniazilor”. A făcut studii în Italia şi a sprijinit cultura umanistă din Transilvania, mai ales pe vremea episcopatului său, la mijlocul secolului al XV-lea, a înfiinţat o bibliotecă clasică, admirată de Matei Corvinul copil, care, după modelul ei, a întemeiat vestita „Bibliotheca Corvina”.

După înfrîngerea Ungariei de către turci la Mohács, centrul culturii umaniste devine *Alba Iulia*, unde activau foştii bursieri ai lui Matei Corvinul, trimişi de el la studii la Padova. Dintre umaniştii de la Alba Iulia, amintim ca mai însemnaţi pe *Toma Pellei*, popularizator al lui Erasm şi pe *Taurinus* (Stefan Stieröchsel), autorul poemului *Stauromachia*, în care descrie răscoala condusă de Doja, manifestînd simpatie pentru răsculaţi şi dispreţ pentru nobilime. Deşi cleric, Stieröchsel populează o „cruciadă creştină” cu figuri din panteonul elin. Condamnînd actele de cru-

[16] Veress Andr., *Isabella, regina di Ungheria, figlia di Bona Sforza* (1519—1599). Roma, 1903.

[17] Philippe Monnier, *Le Quattrocento*, vol. II, Paris, 1924, p. 141.

[18] În tipografia lui Heltai, la Cluj, s-a tipărit o carte de astronomie a lui Regiomontanus : *Czizio, avagy asztronomiai tudomanynak rövid értelemben valo leirasa* („Descrierea pe scurt a ştiinţei astronomice”), Cluj, 1580.

zime, nu propagă totuși lupta politică, ci concilierea — irealistă — a conflictelor [19].

Odată cu întărirea puterii principelui Transilvaniei, centrul culturii umaniste devine *Clujul*, unde domnea Ioan Zapolya. Printre cei mai însemnați umaniști din Cluj a fost *Gaspar Heltai* (1515—1574). În tipografia lui Heltai s-au tipărit cărți pentru popor, în limba maghiară, precum și numeroase cărți cu un conținut umanist, în care sînt satirizate trufia, desfrîul și ignoranța nobilimii și se critică cruzimea exploatării iobagilor. Alți umaniști au făcut parte din cercul unitarian: *Fr. Dávid*, *Iacobus Paleologus* din Chios, fugit din Italia de persecuția papei, ca și italianul *Gheorghe (Giorgio) Blandrata*, medic și consilier al lui Ioan Sigismund (Zapolya), *Ioannes Sommerus* ș.a.

Tot la Cluj a activat arheologul și pedagogul *Anton Verancsics* și poetul *Adrian Wolfardus* (1491—1544), care a scris și o lucrare despre răscoala din 1514.

IOANNES SOMMERUS PIRNENSIS
(1542—1574)

Ioannes Sommerus Pirnensis (Johannes Sommer) a fost unul din cei mai înaintați umaniști ai timpului și cel mai însemnat umanist din cercul unitarienilor din Cluj. Originar din Pirna, la sud de Dresda, a venit în țară ca adolescent, a trăit scurta lui viață în Moldova și Transilvania, unde a murit, la Cluj, la vîrsta de 32 de ani, doborît de ciumă. A activat la început pe lîngă Despot Vodă, ca secretar, și apoi ca director al școlii latine de la Cotnari, apoi după uciderea lui Despot și-a continuat activitatea în Transilvania, la Bistrița, Brașov și Cluj ca profesor și director de școală. Dintre numeroasele sale scrieri (aproape toate în limba latină), mai însemnate sînt cele îndreptate împotriva catolicismului, a scolasticii și a iraționalismului mistic, religios în general și scrierile istorice, însemnate prin valoarea lor documentară. În toate scrierile sale, el se dovedește un umanist de un nivel superior atît în ce privește stilul cît și ideile înaintate și curajoase pentru acel timp. În măsura în care îi îngăduie situația de favorit al unor domnitori (Despot și Ioan II), Sommerus își manifestă vehement ura împotriva nobilimii și a clerului. De o deosebită valoare umanistă este înfierarea cruzimii neomenești cu care a fost torturat și ucis Doja: „Să tacă legenda barbară a lui Lycaon, cînd creștinii au gătit o asemenea masă! Am trecut peste orice limită, dacă dăm carne de oameni vii să fie mîncată de oameni împotriva voinței lor! Mezențiu însuși își va întoarce fața îngrozită de la un asemenea spectacol și va fugi cu inima tremurîndă în fața unei crime atît de mari" [20].

Sommerus a criticat dogmele catolice, scolastice, platonismul și aristotelismul „încreștinat" de scolastici. El a dezvăluit originea principalelor idei despre „logos" și Hristos, arătînd că acestea au fost luate din filozofia clasică (din Platon, Aristotel, Plotin ș.a.) și din legende mitologice, fiind astfel cel dintîi gînditor din Europa care a indicat izvoarele

[19] B. Capesius, *Sie förderten den Lauf der Dinge. Deutsche Humanisten auf dem Boden Siebenbürgens*, 1967, p. 81 — 107; prima ediție a *Stauromachiei* a apărut la Viena în anul 1519; republicată ulterior de Chr. Engel, in *Monumenta Hungarica*, Viena 1819.
[20] Din *Reges Hungarici*.

Scanned with OKEN Scanner

filozofice antice, păgîne ale dogmelor creștine. Sommerus ironizează discuțiile scolastice sterile cu privire la „dubla natură a lui Hristos", nașterea lui „fără de sămînță", învierea, prezența trupului lui în împărtășanie, dogma predestinării, a „păcatului originar" și alte teze iraționaliste. Deși rămîne în cadrul concepției creaționiste, el golește noțiunea de Dumnezeu de conținutul ei antropomorfic și o reduce la existența *a se*, „ființa care nu-și are existența în altceva", anticipîndu-l în această privință, întrucîtva, pe Spinoza (Dumnezeu = *causa sui*). Sommerus a cîntat frumusețile naturii, bucuria de a trăi, a condamnat războaiele de agresiune. El se afirmă ca umanist și prin lauda păcii, a înnobilării și înfrățirii oamenilor prin cultură superioară, prin susținerea egalității dintre oameni și a criteriului meritului personal, a capacității și învățăturii în aprecierea valorii oamenilor, prin glorificarea nemuririi terestre dobîndită prin creații culturale [21].

◆

Un important centru al umanismului a fost și *Brașovul*. Acolo au activat umaniștii sași, în frunte cu *Johannes Honterus* și *Valentin Wagner*.

JOHANNES HONTERUS (1498—1549)

Activînd în numeroase domenii (ca tipograf, gravor, pedagog, matematician, editor erudit și competent al operelor gînditorilor din antichitate), a deschis noi căi învățămîntului și culturii.

Honterus și-a început studiile în școala monahală a dominicanilor din localitate, urmînd ulterior studiile universitare la Viena, renumit centru umanist. Aici, remarcîndu-se prin interesul neobișnuit pentru limbile clasice, matematică, astronomie și geografie, i se conferă în anul 1525 titlul de magister. Întors acasă, la Brașov, el este atras în lupte politice și nevoit să-și părăsească patria. De la Viena asediată de turci, pleacă la Regensburg și pe urmă la Cracovia. De la Cracovia, Honterus a trecut în Elveția, la Basel.

Reîntors în Transilvania (1533) după studii îndelungate la Viena, Cracovia și Basel, și-a concentrat activitatea îndeosebi în direcția ridicării nivelului învățămîntului. Astfel, pentru a satisface în primul rînd necesitățile didactice, marele umanist a înființat pe la 1535 la Brașov o tipografie, unde s-au tipărit sub propria sa îndrumare 37 de cărți — în mare parte compendii pentru uzul școlar, precum și texte din Aristotel, Platon, Cicero, Seneca — în limbile latină, greacă și germană.

Strîns legat de această activitate școlară, Honterus a desfășurat-o și pe aceea de reformator al bisericii catolice. El editează lucrările lui Luther și elaborează un regulament al reformei, devenind propagatorul noii concepții. Reforma, îmbrățișată mai ales de populația germană, a contribuit nu numai la ducerea luptei pe teren religios, ci și la progresul învățămîntului și culturii acestei populații, favorizînd orientarea lor laică.

[21] Despre Sommerus, vezi și Șt. Bârsănescu : *„Schola latina" de la Cotnari. Biblioteca de curte și proiectul de Academie al lui Despot Vodă. Zori de cultură umanistă în Moldova secolului XVI*, București, 1957 ; I. Firu, *Din istoria umanismului în România. Joannes Sommerus (sec. XVI)*, în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Edit. Academiei, București, 1960.

În lucrarea *Rudimenta Cosmographica* (Cracovia, 1530) Honterus introduce în învățămîntul geografic noțiuni de matematică și astronomie, ceea ce a contribuit la înlăturarea pseudoștiinței scolastice medievale.

Honterus a intuit unitatea celor trei țări românești, afirmînd:

Mysorum inde solum, Dacorumque oppida quae nunc
Moldavique tenent, transalpinique Valachi.
Et quae Carpathio septem circumdedit arces
Vertice, bulgaricis modo Transilvania terris
Haud multum disclusa. Sed enumerabimum urbes... [22].

Honterus arată deci că „Țara dacilor este acum stăpînită de moldoveni, de români transalpini și de transilvăneni, cu cele șapte cetăți ale lor înconjurate de către Carpați". Constatarea este ilustrată de harta „Dacia Transylvania, Valachia, Moldavia".

El analizează, de asemenea, diferite aspecte patologice ale organismului uman, dînd dovadă de remarcabile cunoștințe medicale. Nouă pentru contemporanii săi este teza despre asemănarea organelor umane cu cele din regnul animal; ca și în privința teoriei heliocentrice, Honterus ia și aici curajos poziție față de concepția religioasă tradițională. Există, de asemenea, în această scriere elemente care atestă primele cercetări de psihologie animală din sud-estul Europei [23].

Noul manual, apărut în 17 ediții, a fost folosit și în școlile din Germania.

Încercarea lui Honterus de a lega geografia de astronomie și de unele noțiuni de matematică a determinat pe umanistul polonez Starowolski să-l califice drept „mathematicus sui temporis memorabilissimus".

Prin *Statutele școlii din Brașov* autorul a creat, avînd drept model normele școlii umanistice din Nürenberg, un nou tip de învățămînt, denumit „Studium Coronense", intermediar între școala medie și învățămîntul universitar.

Aplicarea ideilor lui Honterus cu privire la funcționarea școlilor pentru populația germană din Transilvania a fost însă în mare parte zădărnicită de situația precară economică și social-politică. Discrepanța între exigențele formulate în statutele școlare ale lui Honterus (cu privire la obiectivele învățămîntului) și cele realizate efectiv este evidentă.

În timpul acesta, cînd ideile umaniste conturează lupta ideologică antifeudală, Honterus are meritul de a fi militat prin scrierile sale împotriva bisericii catolice, ca și pentru răspîndirea filozofiei clasice greco-romane și a cunoștințelor științifice înaintate ale timpului său.

◇

În activitatea editorială, didactică și literară, Honterus a fost eficient sprijinit de elevul său *Valentin Wagner* (1510—1557). Acesta a precizat unele principii didactice ale dascălului său și a încercat să propage luteranismul între negustorii din orașul său natal. Pe această linie se înscrie și tipărirea unui catehism luteran în limba română, efectuată prin îngrijirea sfatului orașului Sibiu în anul 1544 [24].

[22] Fr. Teutsch, *Drei sächsische Geographen des 16. Jahrhunderts*, în: „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", vol. XV, 1880, p. 595.

[23] A. Huttmann, *Johannes Honterus und die Medizin*, în: „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 5, 1961, p. 173—174. C. Göllner, *Erkenntnisse auf dem Gebiete der Psychologie bei den Siebenbürger Sachsen im 15. bis 18. Jahrhundert*, în: „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 1, 1968, p. 90—91.

[24] *Istoria României*, vol. II, Edit. Academiei, București, p. 701.

Tot la Brașov a activat și *Petrus Fromius*, autorul unui comentariu al *Analiticii* lui Aristotel, *De scientiae demonstrativae divisione cognitis* ... (1596).

Dintre umaniștii sași mai trebuie menționați *Christian Schesäus* (1535—1585), apreciat pentru versurile sale latine fluide din *Ruinae Pannonicae* [25], și *Georg Reicherstorffer* (1495—1554).

Moldaviae, quae olim Daciae pars, Chorographia (1541) și *Chorographia Transylvaniae, quae Dacia olim appellata* (1550), cele două lucrări ale lui Reicherstorffer poartă amprenta unui cald patriotism. Autorul dorește să trezească interesul principilor pentru apărarea Transilvaniei și a Moldovei față de expansiunea otomană. După capitularea lor, și statele din apusul Europei vor fi amenințate. Prin această argumentație, reluată în diferite contexte, autorul exprimă năzuința de a „sprijini interesele obștești" [26].

Reicherstorffer argumentează că Moldova a respins adeseori pe mahomedani și a pedepsit adeseori pe dușmanii săi, dar „a fost nevoită să se aplece în fața tiranului și să se supună jugului turcesc". Era un avertisment, pe care umanistul îl dădea acelora care stau inactivi „pe cînd păgînul înghite și pe regi, înghite și popoare" [27].

Semnificativ este că Reicherstorffer dedică ediția a doua a *Chorographiei* marelui umanist român Nicolaus Olahus, care pledase primul ca umanist, pentru comunitatea de origine a românilor din Țara Românească, Moldova și Transilvania. Nicolaus Olahus scrisese că în „*natura omnia vitae commoda in eam contulent regionem (Transilvaniam)*" pe cînd Reicherstorffer scrie „*omnium verum, quae ad humanum spectant usum, longe refertissima*". Verancsics completează aceste apecieri elogioase despre Transilvania cu aceea că aici s-ar găsi „*omnibus, quae ad humanum usum faciunt, gloriantur*" [28].

Orientarea progresistă a culturii umaniste din Brașov s-a manifestat și în cercurile românești de la școala din Șcheii Brașovului, unde a activat *Oprea Dascălul* (Diacul) (n. 1527) și unde a lucrat și tipărit *Coresi*. Însemnătatea acestui centru cultural a constat în răspîndirea culturii în limba națională. Spre deosebire de majoritatea umaniștilor, care scriau în limba latină, accesibilă unui cerc restrîns de inițiați, Oprea scria în limba română. El a fost un cunoscător al culturii antice. În epilogul la *Octoihul* din 1570, el aduce un elogiu învățăturii. Parafrazînd versurile lui Horațiu: „*Monumentum aere perennius*", el exprima, în graiul vechi popular, ideea umanistă a nemuririi terestre prin cultură și, totodată, în cuvinte pitorești, maxima de bază a filozofiei moderne „știință înseamnă putere": „ ... Cine învățăturii sălașiu rădică, sie-și rădică sălașiu în cerure

[25] *Editio princeps*, Wittemberg 1571; M. Albert, *Die Ruinae Pannonicae des Christian Schesäus*, în: „Programm des ev. Gymnasiums in Schässburg", 1872/73, Sibiu, 1873, p. 49—75; B. Capesius, *op. cit.*, p. 242 — 290.

[26] B. Capesius, *Der Hermannstädter Humanist Georg Reicherstorffer*, în: „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 10/1, p. 35 — 62; Fr. Teutsch, *Drei sächsische Geographen des 16. Jahrhunderts*, în: „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", vol. XV, 1880, p. 614 — 619; operele lui Reicherstorffer au fost publicate de J.G. Schwundlner, în *Scriptores rerum hungaricum*, Viena, 1756, vol. I, p. 778 — 810.

[27] C. Göllner, *Mărturii ale umaniștilor sași despre continuitatea și unitatea politică a poporului român*, în: „Apulum". Omagiu Semicentenarului Unirii 1918—1968, București, 1969, p. 76 — 77.

[28] N. Olahus, *Hungaria et Attila*, p. 61; G. Reicherstorffer, *Chorographia Transsylvaniae*, p. 228; A. Verancsics, *Monumenta Hungarica* (Összes munkái), partea a II-a, Irók (Scriitori), vol. XII, p. 140.

prea luminat întru oameni pomiană (amintire) mai delungată şi mai tare de (ca) fierul şi aramea, care furul nu va fura, nici vîntul va strica, nici apa nu va neca; ea oamenilor putiere dăruiaşte. Drept ce că învăţătura putiare iaste, neminciunoasă şi despunitoare spată", adică armă biruitoare. Interesantă asociere a epilogului odelor lui Horaţiu cu maxime biblice (Matei, 6, 2; Luca, 12, 33) [29].

Dintre umaniştii de origine română, sînt de amintit: *Filip More* din Ciula (1470—1526) din partea Hunedoarei, *Martin Hacius* (m. 1547) din Haţeg, *Mihail Valahul* din Ciac (Csaki) din Bihor, *Mihail Halici.* Majoritatea umaniştilor din Ungaria şi Transilvania aveau o formaţie teologică, demnităţile ecleziastice fiind cele mai rentabile şi cu posibilităţi de acces la cultura mai înaltă, care era un monopol deţinut de biserică. Mulţi însă ocupau funcţii laice în diferitele cancelarii ale regilor, principilor sau episcopilor (secretari, consilieri, jurişti, diplomaţi) sau funcţii orăşeneşti (notari, jurişti, profesori etc.).

În Transilvania au activat numeroşi adepţi ai lui *Erasmus*, umaniştii unitarieni (Fr. Dávid, Heltai, Blandrata), *Enyedi G.*, apoi *Toma Pellei* şi în special *Ioannes Decius Barovius*, Baranyai (1560—1601), autorul unei *Synopsis Philosophiae* (1595), cu un conţinut raţionalist, aristotelic. Tot el a publicat o culegere de maxime şi de proverbe [30] în care întîlnim autori ca Erasm, Aristotel, Diogene Laertiu, Chrisipp, Cleantes, Teofrast, Cicero, Euripide etc., împreună cu proverbe populare. Este de remarcat caracterizarea generală a maximelor şi a proverbelor: ,,*Quid enim his tam brevibus dictis atque proverbiis aliud, quamvis per involucrum quoddam, innuitur, quam ipsa Philosophia summa, quam tot Sapientiae Antistites tam multis magnisque voluminibus tradiderunt?*" (Ce se cuprinde altceva în aceste scurte ziceri şi proverbe, deşi oarecum tăinuită, decît însăşi filozofia cea mai înaltă, pe care atîţi corifei ne-au transmis-o în atît de multe şi voluminoase cărţi?). Barovius a mai publicat, printre altele, şi o voluminoasă carte de drept [34], dedicată lui Sigismund Bathori, ,,spre a fi apărat de duşmani", poate fiindcă înţelegea prin drept o armă împotriva bunului plac al feudalilor, asupra cărora legea scrisă atîrnă, cum spune el, ca sabia lui Damocles. Tot aici găsim o frumoasă caracterizare a legii şi a judecătorului; ,,*Dici potest magistratum esse legem loquentem, legem autem mutum magistratum*" (se poate spune că judecătorul este legea care vorbeşte, iar legea judecător mut).

Ecouri umaniste continuă şi dincolo de limita istorică a epocii Renaşterii în secolul al XVII-lea, cînd încep să se răspîndească în Transilvania şi idei carteziene.

Voind să întărească şi să ridice pe un plan superior învăţămîntul din Transilvania, pe baza tradiţiei stabilite de umaniştii din Cluj, în frunte cu Sommerus, principele Transilvaniei, Ioan Sigismund, l-a chemat în 1567 în ţară pe eminentul filozof francez Petrus Ramus [32], cunoscut şi apreciat în lumea învăţaţilor din toate ţările pentru ideile sale înaintate, antiscolastice şi pentru faptul că voia să întemeieze ştiinţa nu pe revela-

[29] Citat de N. Sulică, *Cea mai veche şcoală românească din cuprinsul României*, în Omagiu lui *C. Kiriţescu* şi extras, p. 15.

[30] *Adagiorum graeco-latino ungaricorium Chiliades quinque ... studio ac opera successiva* Ioannis Decii Barovii, Cluj, 1598.

[31] Ioannis Decii Barovii, *Syntagma iuris imperialis ac ungarici*, Cluj, 1593.

[32] Pierre de la Ramée (1515 — 1572).

Scanned with OKEN Scanner

ție, ci pe rațiune și metode adecvate de cercetare legate de matematică. Petrus Ramus n-a putut însă să vină, fiind prea în vîrstă.

Urmașul lui Ioan Sigismund, Ștefan Bathori, a întemeiat în 1581 o universitate catolică la Cluj, cu trei secții: teologie, drept și filozofie. În 1605 însă, reformații izbutesc să o închidă și mai tîrziu, în 1629, să o înlocuiască cu o școală superioară la Alba Iulia, cu trei secții: teologie, filozofie și litere. În fruntea ei a adus pe renumiții învățați *Iohann Heinrich Alstedt* (Alstedtius)[33], care pînă atunci fusese profesor la Universitatea din Herborn, pe *Ludovic Piscator* (Fischer) de la Universitatea din Heidelberg și pe naturalistul *H. Bisterfeld*. Concepțiile acestora conțineau idei împrumutate din raționalismul lui Petrus Ramus, elemente din științele naturii ale timpului și unele remarcabile idei iluministe care caracterizau concepția filozofică cunoscută sub denumirea de *pansofie*, reprezentată de Alstedt și de elevul acestuia la Universitatea din Herborn, vestitul pedagog ceh Ioan Amos Komenski (Comenius), chemat și el la Alba Iulia, ca urmaș și continuator al lui Alstedt, dar care a activat la Sárospatak. Pansofia însemna *filozofia generală*, în accepția clasică a cuvîntului și urmărea să sistematizeze într-un tot unitar (o enciclopedie) toate cunoștințele omenești dispersate în trecut. Pentru Comenius, pansofia era și un mijloc de organizare armonioasă a societății. Deși elementele raționaliste și naturaliste din concepția filozofică a învățaților de la Alba Iulia erau subordonate religiei, ele au constituit totuși elemente noi, au marcat un progres în cultura timpului, nu numai la noi, ci și în alte țări europene.

Cel mai însemnat reprezentat al raționalismului cartezian a fost *Apáczai Csere János* (1625—1659). A studiat în țară ca elev al lui Alstedt și Bisterfeld, apoi la Universitatea din Ultrecht, în Olanda, unde a obținut titlul de doctor în teologie. Întors în țară în 1650, a devenit profesor la Alba Iulia, fiind succesorul lui Alstedt, apoi din 1656 la Cluj. În scurta lui viață (a trăit 34 de ani) a desfășurat o activitate remarcabilă. Concepția lui conținea elemente din raționalismul lui Ramus, Descartes și Le Roy[34], continuatorul lui Descartes, socotit de Marx ca precursor al școlii materialiștilor francezi din secolul al XVIII-lea. Dar ideile acestor mari filozofi apăreau în scrierile lui Apáczai mult mai moderate și subordonate concepției religioase. Remarcăm faptul că el l-a prețuit pe Descartes, considerîndu-l „restauratorul întregii filozofii, podoabă fără de pereche a epocii"[35]. El socotea metoda carteziană ca fiind „cea mai bună, un instrument „cu ajutorul căruia se pot descoperi și astfel de adevăruri pe care Descartes nu le-a dezvoltat". Trebuie remarcat de asemenea că Apáczai avea o concepție foarte înaltă despre filozofie; voia o filozofie științifică, încît „adevărurile filozofice (să fie ridicate) la gradul de certitudine al adevărurilor matematice". Considerînd filozofia drept „rădăcină a tuturor științelor", el susținea că „nimeni să nu creadă că și-a însușit-o în mod satisfăcător, dacă nu a dobîndit cunoștințe cu măsură în toate acestea".

[33] Alstedt s-a născut în 1588 și a murit în 1639 la Alba Iulia.

[34] Henric Le Roy sau De Roy, latinizat Regius (1598—1679).

[35] Toate citatele sînt din traducerea în limba română de Hajos J., publicată în *Antologia gîndirii românești*, București, Edit. politică, 1967, p. 33 — 36.

După Apáczai, lumea se poate explica numai prin materie și mișcare. Cunoștințele noastre au origine materială și rațiunea poate să descopere legile cauzale după care se desfășoară fenomenele din natură [36].

Alți cartezieni mai de seamă care l-au continuat pe Apáczai au fost *Pápai-Pariz Ferenc* (mort în 1716), adept al lui Harvey, autor al unei cărți de medicină intitulată *Pax corporis* (1690), alcătuită, după cum spune el chiar în titlu, „pentru folosul săracilor celor mulți și neajutorați" și în care arată că bolile au cauze naturale, deci e nevoie de o medicație naturală pentru vindecarea lor și *Mihail Halici* (1643—1712), „nobil român, cetățean din Caransebeș" [37], care a condus școala de la Orăștie, unde se învățau, printre altele, logica, psihologia și metafizica [38].

Însemnătatea acestor gînditori constă în faptul că ei au răspîndit ideile carteziene în Transilvania, precum și idei înaintate ale timpului în științele naturii și, mai ales, în faptul că au militat pentru luminarea poporului, ca și Comenius [39], cu ale cărui idei pansofice erau înrudiți. Prin aceasta, ei au contribuit la pregătirea terenului pentru pătrunderea și răspîndirea iluminismului din secolul al XVIII-lea.

Martin Opitz, un reprezentant de seamă al literaturii germane din secolul al XVII-lea, deși nu este originar din Transilvania, a activat între anii 1621 și 1622 ca profesor la Școala din Alba Iulia, cunoscînd poporul român și limba sa. A scris poemul *Zlatna*. Peste două secole acest poem a fost tradus din limba germană în limba română de George Coșbuc:

Și totuși limba voastră prin timpi s-a strecurat
Întreagă-ncet cu dreptul e lucru de mirat
Italia chiar este departe de tulpină
Și-ntocmai Esperida și Celia vecină:
Pe cît de puțin ele cu Roma se unesc
Pe-atît de mult unit e poporul românesc.
În fie-ce colibă cu pae-acoperită
Un sînge nobil spune, că limba moștenită
Și azi e tot aceeași, că datinele sînt
Păstrate cu credință, c'al vostru'mbrăcămînt [40] ...

Cunoscînd din poemul *Zlatna* concepțiile lui Opitz în problema originii și continuității poporului român, nu putem decît să regretăm pierderea, în condiții tragice, a operei sale *Dacia Antiqua* [41].

În acea lucrare — cum reiese din corespondența unor contemporani — el încerca să dovedească, cu argumente științifice, originea latină și continuitatea poporului român [42].

[36] Cele mai de seamă scrieri ale lui Apáczai sînt: *Enciclopedia maghiară* (1655) și *Mica logică maghiară* (1654), ambele în limba maghiară.

[37] Cum iscălea el, în 1674, versurile *românești* în hexametri, scrise cu litere latine, în onoarea prietenului său Pápai-Pariz, cu prilejul promovării acestuia ca doctor în medicină la Basel.

[38] O biografie a lui Halici a publicat N. Dăianu sub titlul *Mihail Halici. Contribuție la istoria culturii românești din veacul al XVII-lea în Daco-Romania*, 1926.

[39] Comenius, numit și Bacon al pedagogiei, pentru care avea admirație, ca și Bisterfeld este autorul celebrei *Didactica Magna*, în care susținea ideea pansofică, democratică a necesității „de a învăța pe toți de toate", după metoda naturală.

[40] Traducerea lui G. Coșbuc a apărut în ziarul „Tribuna", 1885, anul II, nr. 108, p. 310.

[41] Fr. Ebeling, *Zur Geschichte und Literatur* (Cu privire la istorie și literatură), Berlin, 1867.

[42] K. K. Klein, *Beziehungen Martin Opitzens zum Rumänentum* (Relațiile lui M. Opitz cu românii), in „Korrespondenzblatt des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", an. L, 1927, p. 113 — 116; vezi și A. Treb. Laurian, N. Bălcescu, *Magazin istoricu pentru Dacia*, București, vol. I, 1845, p. 46.

Miron Costin va traduce și va prelucra din latină scrierea sasului *Laurențiu Toppeltin, Origines et ocassus Transilvanorum*, tipărită la Lyon în 1667 [43].

Știrile lui Toppeltin (Toppeltinus) despre originea latină a poporului român au fost folosite de Miron Costin în lucrarea sa *De neamul Moldovenilor, din ce țară au ieșit strămoșii lor*. Aceeași idee era susținută și în cartea sibianului *Johannes Tröster* [44]. Apropiindu-se, în argumentația lui, de contemporanii săi Grigore Ureche, Miron Costin și Constantin Cantacuzino, Tröster a susținut comunitatea de origine, de limbă și de obiceiuri a poporului român din cele trei țări române [45]. Autorul amintește și de populația română, majoritară în Transilvania, descriind apoi portul popular. Tröster atesta astfel o realitate istorică evidentă, tendențios estompată de unii.

Privit în ansamblu, umanismul din Transilvania epocii Renașterii a constituit o mișcare amplă, complexă, care a antrenat un număr foarte mare de cărturari români, maghiari, germani și de alte naționalități, unii încă necunoscuți, alții puțin studiați. În condițiile istorice ale Transilvaniei, din pricina ritmului lent al formării burgheziei locale, umanismul a avut un caracter limitat față de cel din alte țări mai înaintate. Totuși, critica feudalismului, a teologiei catolice, a scolasticii și a feudalilor laici și clerici făcută de unii umaniști, precum și cultivarea studiilor clasice, a scrierilor cu un conținut laic au constituit o importantă înnoire culturală față de trecut și o etapă istorică necesară care a pregătit trecerea la gîndirea raționalistă și iluministă ce se va dezvolta în continuare.

◇

În cadrul general al umanismului din cele trei țări române în secolele XVI–XVII, cei mai însemnați reprezentanți ai umanismului românesc au fost Nicolaus Olahus în Transilvania, Grigore Ureche, Miron Costin, Nicolae Milescu, Dimitrie Cantemir în Moldova și Constantin Cantacuzino în Țara Românească.

Umanismul românesc reprezentat de acești mari cărturari a avut trăsături fundamentale comune cu umanismul renascentist european, dar și anumite particularități distincte, determinate de condițiile istorice deosebite din țara noastră în această epocă.

Ca și ceilalți umaniști, umaniștii români și-au însușit ideea de *humanitas* în sensul ei ciceronian, de prețuire a culturii, a învățăturii în vederea formării omului superior. Ei elogiază cultura antică, studiază limbile și literaturile clasice, latină și greacă, istoria și filozofia antică, retorica clasică, uneori prin filieră iezuită sau neogreacă. Clasicismul umaniștilor români se leagă, cum vom vedea, de ideea romanității poporului român, de ideea renașterii acestuia prin dezvoltarea conștiinței sale de sine istorice, a cunoașterii originii sale.

Datorită unor condiții istorice particulare din țara noastră, baza de clasă a umanismului românesc a fost întrucîtva diferită față de aceea a umanismului din țările mai înaintate. Ca și în alte țări, care în această

[43] George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, 1969, p. 35.

[44] J. Tröster, *Das Alt — und Neue — Teutsche Dacia. Das ist neue Beschreibung des Landes Siebenbürgen* (Dacia. Aceasta este noua expresie a țării Transilvania), Nürnberg, J. Kramers, 1666.

[45] C. Göllner, *Mărturii ale umaniștilor sași despre continuitatea și unitatea politică a poporului român*, în „Apulum", vol. VII/1, 1969, p. 75–81.

epocă se găseau în situaţii asemănătoare cu cele din ţările române, umaniştii nu proveneau exclusiv din elementele orăşeneşti, ci şi din păturile mai înaintate ale clasei feudale, şi anume din nobilimea *nouă* care aducea o notă discordantă în sînul clasei feudale însăşi. Reprezentanţii ei de seamă s-au ridicat deasupra nobilimii tradiţionale prin mijloace asemănătoare cu cele ale burgheziei, adică nu pe baza economiei feudale închise, ci a producţiei de bunuri pentru piaţă. Baza de clasă a umanismului românesc din Moldova şi din Muntenia, spre exemplu, „stă în marea nobilime de tip nou, aceea care valorifică producţia domeniilor sale pentru vînzarea pe piaţă, ale cărei interese erau să deschidă o fereastră către Occident; ea dispunea de avere suficientă pentru a-şi trimite fiii la şcolile din străinătate, unde se învăţa latineşte şi greceşte. Alături de aceşti boieri, între oamenii de cultură clasică [se aflau] şi elemente orăşeneşti române...”[46].

Pe de altă parte, umanismul românesc are anumite trăsături fundamentale comune cu *umanismul italian* din timpul Renaşterii. Pentru italieni, Renaşterea nu a fost o simplă reîntoarcere la cultura antică, nu a fost o simplă „imitaţie, nici o compilaţie, ci o regenerare”[47]. Pentru ei, nu era vorba numai de a reînvia cultura antichităţii clasice şi de a o continua, după o lungă perioadă de abatere de la această cultură în cursul evului mediu, cînd puţinele opere din antichitate cunoscute au fost denaturate, iar cele mai valoroase au rămas necunoscute, pierdute şi abia acum redescoperite. Entuziasmul umaniştilor italieni provocat de noi şi noi opere din antichitate, descoperite în diferite părţi ale lumii în această epocă, a avut o semnificaţie *naţională*. S-a spus, pe drept cuvînt, că „pentru italieni, Renaşterea antichităţii clasice era restaurarea trecutului lor naţional”[48]. Acelaşi lucru s-ar putea spune — ţinînd seama de particularităţile etnogenezei poporului român şi de proporţiile mişcării umaniste la noi — şi despre *umanismul românesc*. Într-adevăr, acest umanism se caracterizează, la toţi reprezentanţii săi, prin entuziasmul *regăsirii trecutului lor ca popor*. Chiar numai contactul cu *limba latină*, prilejuit de studiile lor, oricare ar fi fost şcoala[49] la care au învăţat-o, avea efectul puternicei emoţii a descoperirii propriilor strămoşi, a propriei origini. Limba latină şi cultura clasică antică provocau, ca şi la italieni, mîndria originii romane şi cei mai de seamă umanişti, ca Miron Costin, Stolnicul

[46] P. P. Panaitescu, *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Edit. Academiei R.S.R., Bucureşti, 1965, p. 204. M. Gilmore, în *Le monde de l'humanisme*, Paris, 1954, constată că umaniştii s-au ridicat şi din acea pătură a nobilimii care avea interese comune şi mod de viaţă comun cu „oamenii banului” (p. 41). Că umaniştii nu proveneau *toţi* din sînul burgheziei constată şi E. D. Skazkin, în *Contribuţii la problema metodologiei istoriei Renaşterii şi Umanismului*, în „Analele româno-sovietice” Istorie, 1, 1959. Tot astfel şi alţi istorici mai noi ai Renaşterii şi umanismului.

[47] Jakob Burckhardt, *La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, I, Paris, 1885, p. 216.

[48] *Ibidem*.

[49] Unii umanişti români au învăţat limbile şi literaturile clasice antice în ţară, la diferite şcoli, în diferite epoci. Cu siguranţă la şcoala de la Cotnari, înfiinţată de Despot Vodă (vezi Ştefan Bârsănescu, *„Schola latina” de la Cotnari*, Bucureşti, 1957, p. 45 şi passim); la şcoala înfiinţată de Petru Şchiopu (1589) tot la Cotnari, unde se învăţa limba latină; la şcolile de tip superior din timpul lui Vasile Lupu şi Matei Basarab (Iaşi, Tîrgovişte), cu profesori de cultură clasică; la Academia din Kiev a lui Petru Movilă; în străinătate, la Padova în Italia, unde Brâncoveanu a trimis bursieri şi unde a făcut studii Constantin Cantacuzino-Stolnicul; la „Marea şcoală a patriarhiei din Constantinopol, cu profesori umanişti formaţi la Padova, unde au învăţat Nicolae Milescu şi Dimitrie Cantemir; la şcolile din Polonia, la Liov, unde a învăţat Grigore Ureche; la Bar, unde a învăţat Miron Costin, şi în alte ţări. Indiferent de şcoală, fie ea chiar iezuită, antireformistă, contactul cu limbile şi culturile clasice antice avea acelaşi efect: „convertirea” cărturarilor români la „umanism”.

Scanned with OKEN Scanner

Cantacuzino, Dimitrie Cantemir, cunoscîndu-le, au consacrat opere fundamentale romanităţii românilor şi valorificării, în acest context, a culturii clasice, precum şi creării unei culturi naţionale.

Un proces demn de semnalat se petrecea cu umaniştii italieni care, venind în contact cu românii şi cunoscîndu-le limba, obiceiurile, portul, înfăţişarea, descopereau, cu uimire şi bucurie, romanitatea poporului român, pe fraţii lor din Dacia Traiană. Dar şi alţi străini, care s-au identificat, într-un fel sau altul, într-o măsură sau alta cu interesele şi aspiraţiile poporului nostru, ca Despot Vodă, el însuşi umanist şi om de cultură recunoscut. Acesta avea ambiţia de a reconstitui Dacia romană şi însufleţea oştile moldovene încurajîndu-le să lupte pentru eliberarea de sub turci, cu discursuri de felul acesta : „Şi de vom face aceasta, vom face să cunoască lumea întreagă cine sînt adevăraţii romani şi cine sînt cei ce se trag din ei, iar numele nostru va fi nemuritor şi vom reînvia imaginea părinţilor noştri". Tot astfel şi colaboratorul său şi conducătorul şcolii latine din Cotnari, Ioannes Sommerus, lăuda calităţile poporului român şi îşi exprima bucuria de a trăi în ţara unde zace „cenuşa lui Ovidiu". Tot astfel şi alţii, ca Ioan de Sultanyeh, diplomat care i-a cunoscut pe români, spunea, la începutul secolului al XV-lea (1409) : „Ei se mîndresc că sînt romani, şi se vede aceasta din limba pe care ei o vorbesc aproape ca romanii" [50]. Dintre umaniştii italieni care i-au cunoscut pe români pot fi amintiţi unii ca Poggio Bracciolini, care descoperise el însuşi opere clasice antice considerate pierdute şi care scria, în 1451, că românii „spun *oculum*, *digitum*, *manum*, *panem* şi multe altele care se vede că sînt cuvinte pe care le au de la latinii rămaşi acolo fiind coloni şi că acea colonie vorbea limba latină" [51]. Flavio Biondo, socotit părintele noii istoriografii renascentiste, scria : „Dacii Ripensi sau valahii consideră o onoare că sînt de origine romană şi se laudă, dovedind aceasta prin limba ... pe care odinioară am auzit cu bucurie vorbind-o astfel" [52].

Astfel de mărturii dovedesc că poporul român însuşi a păstrat, de-a lungul veacurilor, amintirea originii sale şi că avea vie conştiinţa romanităţii sale. Umaniştii români deci nu au aflat de la străini care este originea lor. Totuşi, una este tradiţia şi legenda şi alta este descoperirea comorii de care vorbea legenda : romanitatea. Această descoperire, prin compararea limbii lor proprii cu limba latină învăţată la şcoală şi prin cunoaşterea istoriei antice, a campaniilor lui Traian în Dacia şi a aşezării aici a coloniştilor romani era o demonstraţie ştiinţifică a romanităţii românilor. Această semnificaţie particulară a umanismului românesc este exprimată în cuvinte mişcătoare şi însufleţitoare de Miron Costin, care, adresîndu-se cititorilor săi, le arăta că strămoşii lor au venit în Dacia din Italia, care este „raiul pămîntului", „scaunul şi cuibul a toată dăscălia şi învăţătura, cum era într-o vreme la greci Athina, acum Padova în Italia, şi de alte iscusite şi trufaşe meşteşuguri" [53]. Însuşi numele poporului este „român", adică „roman", pe care l-a purtat aşa totdeauna, măcar că străinii îi numesc pe români „valahi", căci şi pe italieni îi numesc la fel. Şi exclamă : „Caută-te dară acum, cetitoriule, ca într-o oglindă şi te priveşte de unde eşti, lepădîndu de la tine toate celelalte basne ... ce şi dintr-altele

[50] Despre aceasta, vezi Ş. Papacostea, *Un călător în ţările române la începutul veacului al XV-lea*, în „Studii", 1951, nr. 1, p. 173.
[51] „Ephemeridis Dacoromana", 1, Roma, 1923, p. 258 – 260.
[52] *Ibidem*, p. 362 – 363.
[53] Miron Costin, *Opere*, E.S.P.L.A., 1958, p. 246.

te vei cunoaşte: obiceiuri, fire, graiul şi pînă astăzi, că eşti drept vloh, adică italian şi rîmlean"[54]. Dovedind unitatea şi continuitatea poporului român din toate cele trei „ţări", expresia „De la Rîm ne tragem" este comună la toţi umaniştii români, ca şi, după ei, la reprezentanţii Şcolii ardelene şi la toţi cărturarii români care au urmat după ei. Efectul acestei conştiinţe a romanităţii poporului lor constituie una din temeliile speranţelor cronicarilor din secolul al XVII-lea şi ale celorlalţi umanişti români, care nu încetau să educe pe cititorii lor în spirit patriotic şi să-i înveţe, prin pildele pe care le dau la tot pasul, cum trebuie să învingă „cumplitele vremi" şi să pregătească veacuri viitoare „mai slobode" pentru ţară.

Ca oameni ai timpului lor, ei vorbeau în limbajul moştenit, erau stăpîniţi de prejudecăţile moştenite. În această privinţă, concepţia lor despre lume şi despre viaţă era aceea a vremii, religioasă, impregnată cu unele superstiţii. Valoarea gîndirii lor trebuie apreciată însă după ce au introdus ei nou şi original în cultura timpului, acel *nou* care se va dezvolta la gînditorii care vor veni după ei. În această privinţă, aportul umaniştilor români este deosebit de important şi decisiv pentru evoluţia ulterioară a culturii româneşti.

Începînd cu Grigore Ureche, umaniştii români au marcat biruinţa definitivă a limbii române vorbită de popor în scrisul românesc şi transformarea ei în limbă de cultură, părăsind limba slavonă care, pînă aici, era folosită numai de feudali, ca limbă de cultură.

Începînd cu ei, s-a modificat calitativ însuşi conţinutul culturii româneşti, care a fost orientat spre problematica vieţii laice, spre problemele poporului român, ale ţării în domeniul social, economic, politic şi spiritual. În orientarea gîndirii, ei s-au străduit, în limitele pe care le permitea nivelul de cultură a timpului, ca, pe lîngă „orînduiala lui Dumnezeu", să găsească o explicaţie raţională, prin cauzalitate naturală, a lucrurilor şi a evenimentelor. Au stăruit asupra necesităţii acţiunii omului, a intervenţiei sale, asupra puterii pe care o au mintea, „socoteala omenească", şi virtuţile omeneşti în prevederea şi dirijarea evenimentelor. Un Miron Costin avea chiar curajul de a disocia şi de a pune în paranteze „voia şi orînduirea lui Dumnezeu", spre a face loc şi voii şi socotelii omeneşti: „Eu, ce iaste partea mea [după părerea mea] ... (alegînd *deosebi* şi voia şi orînduiala lui Dumnezeu, numai pre *socoteala omeniască* grăind ..."[55] (subl. n.s., paranteza lui Miron Costin). Ei şi-au însuşit deviza politicii romane: *salus reipublicae suprema lex esto*! şi au pus interesele ţării mai presus de interesele chiar ale bisericii. Întîi oştirea şi poporul şi după aceea mănăstirile trebuie să beneficieze din venitul ţării (Neagoe Basarab); întîi salvarea ţării şi apoi salvarea creştinătăţii — sfătuia Miron Costin[56].

Întrucît condiţiile istorice particulare din ţara noastră pe vremea lor ridicau pe prim plan şi în primă urgenţă rezolvarea unor probleme politice şi sociale de care depindea însăşi existenţa poporului român şi a ţării, preocupările lor erau îndreptate mai ales în această direcţie. Prin înfăţişarea trecutului istoric al poporului român şi al ţării, pe baza studiului critic al izvoarelor, ei urmăreau în mod programatic să educe poporul român în spirit patriotic, social şi etic, însufleţindu-l în lupta pentru eliberarea de sub jugul otoman; la unii dintre ei — pentru înfrînarea abuzurilor unor domni şi ale marilor boieri, pentru legalitate şi ordine, pentru

[54] *Ibidem*, p. 247.
[55] *Ibidem*, p. 152.
[56] *Ibidem*, p. 67.

dezvoltarea vieţii materiale („bivşugului"), precum şi a vieţii spirituale. Pe de altă parte prin unele scrieri adresate străinătăţii, ca acelea ale lui Miron Costin, Dimitrie Cantemir şi Constantin Cantacuzino, ei urmăreau să prezinte adevăratul chip al poporului român, rolul său în ansamblul vieţii internaţionale şi să atragă interesul, simpatia şi mai ales ajutorul altor state pentru eliberarea ţării de sub jugul otoman.

Dacă umanismul românesc are caractere fundamentale comune cu umanismul european şi de înrudire cu cel italian, el se deosebeşte prin anumite trăsături particulare definitorii, datorită faptului că izvorul său ideologic nu este numai *paideia* grecească şi *humanitas* romană, ci şi acea *humanitas* care reprezintă însăşi concepţia de viaţă a poporului român, *omenia românească*, concepţie elaborată în cursul formării sale ca popor romanic şi dacic în acelaşi timp şi în cursul experienţei istorice proprii interne şi externe, în contact cu diferitele popoare în diferite împrejurări.

În toate operele lor, umaniştii români exprimă, conştient sau nu, tocmai această concepţie socială şi etică a *omeniei*. Ei nu glorifică *individul* ca atare, oricît de superior ar fi el, nici cultura, nici eroismul său personal, decît în măsura în care „eroul" se încadrează în etica general umană, în măsura în care lucrează în interesul umanităţii şi al ţării. Umanismul renascentist a fost caracterizat, mai ales după Burkhardt, ca avînd semnificaţia *triumfului individualismului*. La fel, după alţii, acest umanism ar fi „celebrarea bahică a subiectivităţii umane ca titanică forţă creatoare" [57]. Şi umanismul românesc celebrează subiectivitatea umană ca forţă creatoare, dar aceasta nu este *bahică*, ci critică, admirînd eroii al căror curaj, vitejie şi meşteşug lucrează cu „socoteală", cu prevedere şi cu temei, spre a aduce folos ţării şi nu pieirea ei. De aceea, ei nu teoretizează prea mult „natura umană", nu vorbesc de omul „ideal", ci totdeauna de omul concret, personaj istoric, ale cărui calităţi şi defecte le analizează şi le clasifică pe bază de fapte, în bune, de urmat, şi în rele, de evitat. Umanismul românesc nu are în vedere omul „ideal"; este un umanism *realist*, care se referă totdeauna la omul aşa cum se manifestă el în relaţiile sociale concrete. El nu vorbeşte de omul ideal, ci de *omul exemplar*. Şi, fiindcă omul exemplar este un om real, ei nu *idealizează*, ci îl prezintă aşa cum este el în realitate, şi cu calităţile, şi cu defectele sale. Ei nu-l idealizează nici măcar pe Ştefan cel Mare şi nu-l cruţă, consemnînd şi unele defecte destul de mari, pe care le condamnă în numele demnităţii fiinţei omeneşti. Pentru ei, omul exemplar este acela care, prin faptele sale, a ştiut şi a izbutit să cucerească cea mai înaltă glorie care, după ei, este „numele cel bun" în memoria contemporanilor şi a posterităţii, în ochii ţării şi ai străinătăţii.

Tocmai fiindcă umanismul lor este realist, ei glorifică de obicei eroul prin *negaţii*, prin sublinierea *lipsei* unor defecte ale omului fără omenie. Ei laudă eroul „nelacom", „nepizmăreţ", „nerăpitor", „nemîndru" etc. De asemenea, cînd e vorba de generalizări cu privire la „natura umană", ei subliniază adesea aspectele sale negative: nesăturata lăcomie de avere, de putere, de mărire; nesocoteala, neprevederea etc., tocmai pentru că, prin accentuarea acestor aspecte negative ale „firii omeneşti", ei vor să atragă atenţia că nu este destul să fii şi să te declari om, să spui că nu ţi-e străin nimic din ce este omenesc. Multe lucruri sînt omeneşti, pentru

[57] S. Banchetti, *La Grecia nel pensiero di Giovanni Gentile*, în „Giornale critico di metafisica", an. 22, nr. 4 — 5, p. 527.

Scanned with OKEN Scanner

că le face numai omul şi nu le fac alte vietăţi, dar care coboară demnitatea omului sub aceea a altor vietăţi. Iar omul care se declară „măsură a tuturor lucrurilor", care nu se sfătuieşte şi cu alţii asupra măsurii, ajunge de obicei la pieirea lui şi a altora. Pentru a fi demn să porţi numele de om, nu este de ajuns să fii om mulţumit cu sine, ci să fii *om de omenie*, să depăşeşti „natura umană", „firea omenească", adică omul natural, să cultivi omul natural şi să-l înnobilezi, prin învăţătură, socoteală, prevedere şi dragoste de oameni, de dreptate şi echitate [58].

NICOLAUS OLAHUS (1493—1568)

Nicolaus Olahus (Românul) a fost cel mai însemnat umanist pe care l-a dat Transilvania. Născut la Sibiu, dintr-o familie de urmaşi ai domnitorilor din Ţara Românească, era rudă de aproape a Huniazilor (bunica sa era sora lui Iancu de Hunedoara). Prin calităţile sale deosebite a ocupat cele mai înalte demnităţi ecleziastice, ca primat al Ungariei, şi civile, ca regent al Ungariei. În urma „dezastrului de la Mohács" (1526) pribegeşte în străinătate, însoţind, ca sfetnic, pe regina Ungariei, Maria, sora lui Carol Quintul, stabilindu-se pentru mai mulţi ani (1531—1542) în Ţările de Jos, unde Maria devenise regentă. Aci el leagă prietenii cu umaniştii timpului, în primul rînd cu Erasmus, devine el însuşi un umanist erasmian de seamă şi un mecenat, sprijinitor al învăţaţilor [59]. Sprijinitor şi prieten iubit şi stimat al lui Erasmus, care i se adresa lui Olahus cu apelativul „patrone unice", „humanissime Nicolae", a avut cu acesta o bogată corespondenţă. Scrisorile lor sînt pentru noi documente nepreţuite din care se desprind unele concepţii înaintate atît ale lui Olahus, cît şi ale lui Erasmus, expuse cu sinceritatea caracteristică schimbului de opinii dintre prieteni [60].

Olahus a avut o formaţie ecleziastică şi a ocupat funcţii ecleziastice de mare răspundere. Cu toate acestea, preocupările sale erau în primul

[58] Despre umanismul românesc şi omenia românească, în contextul umanismului european, vezi şi următoarele scrieri (în ordinea cronologică a lor): Ovid Densusianu, *Legea omeniei*, în „Înălţarea", nr. 4, 5, 1936; Ilie Sulea-Firu, *Personalitatea profesorului român*, Bucureşti, 1939 (p. 91 ş.u.); Petru Iroaie, *Omenia românească*, Bucureşti, 1941; *Umanesimo romeno*, Trapani, 1967: Ştefan Bârsănescu, *„Schola latina" de la Cotnari ... Zori de cultură umanistă în Moldova veacului XVI*, 1957; Tudor Vianu, *Die Rezeption der Antike in der rumänischen Literatur*, în *Renaissance und Humanismus in Mittel- und Osteuropa*, Band I, Berlin, 1962 (p. 328 — 334); în l. română, în „Studii de literatură universală şi comparată", 1961; P.P. Panaitescu, *Umanismul românesc în secolul al XVII-lea*, în *Începuturile şi biruinţa scrisului în limba română*, Bucureşti, 1965, p. 202 — 211; George Ivaşcu, *Istoria literaturii române*, Bucureşti, 1969; G. Mihăilă şi Dan Zamfirescu, *Literatura română veche* (capitolul *Zorile umanismului în Ţările Române*), Bucureşti, 1969; Zoe Dumitrescu-Buşulenga, *Spiritul umanismului românesc în umanismul european*, în „Argeş", 1972, p. 8; *Permanenţe româneşti în literatura română contemporană*, în *Valori şi echivalenţe umanistice*, Bucureşti, 1973; Virgil Cândea, *Umanismul românesc*, în „Studii şi articole de istorie", 1972, p. 13 — 23; Cornelia Comorovski, *Literatura Umanismului şi Renaşterii în România*, în *Literatura Umanismului şi Renaşterii*, vol. III, Bucureşti, 1972; Petru Vaida, *Dimitrie Cantemir şi umanismul*, Bucureşti, 1972; Alexandru Duţu, *Umaniştii români şi cultura europeană*, Bucureşti, 1974.

[59] Umaniştii i se adresau cu cuvintele: *„Optime et eruditissime omnium doctorum patrone"*, *„eruditissime et humanissime patrone, vere Mecenas"*; vezi I. S. Firu şi C. Albu, *Umanistul Nicolaus Olahus*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1968.

[60] I. S. Firu şi C. Albu, *op. cit.*, unde sînt publicate integral toate scrisorile schimbate de Erasmus şi Olahus.

11 — c. 890

Scanned with OKEN Scanner

rînd de ordin laic. În cartea sa *Hungaria* (1536), el scrie istoria țării în spiritul istoricilor umaniști, preocupîndu-se de probleme economice, politice și sociale, etnografice și culturale. Stilul său este al unui umanist laic, plin de referințe la scriitorii și gînditorii antici, la eroii mitologiei greco-latine. Referințele la sfinții și la părinții bisericii, precum și problemele religioase aproape că lipsesc din scrierile sale principale.

Olahus explică realitățile sociale pe care le descrie și evenimentele în mod rațional, cauzal. Intervenția divinității nu este invocată. Considerațiile religioase le rezervă unor scrieri separate în legătură cu sarcinile sale în ierarhia bisericii catolice. Împreună cu Erasmus, el critică și satirizează pe călugării ignoranți, trufași, răi și decăzuți, precum și sălbăticia nobililor față de iobagi și lipsa lor de patriotism.

Ca poet umanist, Nicolaus Olahus elogiază natura cu frumusețile ei și bucuriile vieții pe pămînt, binefacerile culturii ca mijloc de innobilare a omului. El a avut o contribuție decisivă în organizarea învățămîntului superior din Ungaria, pe care l-a ridicat la nivelul epocii prin introducerea unor obiecte de învățămînt din domeniul științific (matematici, astronomie etc. la nivelul de atunci) și umanistic, inaugurînd studiul unor autori antici care pînă la el nu erau admiși în școală.

Ca și Erasmus, Olahus a fost un dușman al fanatismului. Deși el însuși a adus iezuiți în țară, cu gîndul de a-i utiliza ca profesori, dar și ca propagandiști contra Reformei, el i-a înfrînat și a apărat capii Reformei de persecuții, voind, ca reprezentant suprem al catolicismului în Ungaria, să combată reforma prin „argumente", să-i readucă pe reformați la catolicism prin metoda convingerii, nu prin violență. De aceea, tot el i-a alungat pe iezuiți în cele din urmă. Atitudinea lui împotriva Reformei și politica lui prohabsburgică vor constitui limite serioase. Dar ele sînt tributele plătite pentru înaltele slujbe pe care le-a deținut în biserică și în stat și se datoresc în bună parte credinței sale că, prin mijlocirea papei și a împăratului romano-german, Carol Quintul, va izbuti să organizeze lupta pentru eliberarea Ungariei de sub turci. Aproape toate scrierile sale sînt pătrunse de patriotismul militant pus în slujba luptei pentru eliberarea țării de turci.

GRIGORE URECHE (1590–1647)

Un alt reprezentant de seamă al umanismului românesc a fost Grigore Ureche. Dacă erudiția lui a fost mai restrînsă în comparație cu a altor umaniști, el are meritul de a fi fost, în multe privințe, un deschizător de drum în cultura românească. A fost primul cronicar care a scris istoria poporului român, avînd ca subiect principal Moldova, în limba vorbită de popor, spre deosebire de cronicarii anteriori, munteni și moldoveni, care au scris în limba slavonă, limbă neaccesibilă poporului, utilizată de feudali ca limbă de cultură și ca limbă oficială în stat, menținînd astfel masele în afara vieții culturale. Spre deosebire de analiștii și cronicarii anteriori, care erau clerici și interpretau evenimentele ca manifestări ale voinței divine, Grigore Ureche este primul cronicar laic, care, deși păstrează în linii generale credința creștină, ortodoxă, tradițională, totuși caută o explicare rațională, prin cauzalitatea naturală, introducînd în concepția lui despre lume și despre om credința în rolul activ al omului care, prin mintea sa, prin învățătură, pricepere și experiență, prin iscusință și „meș-

teșug", poate interveni cu succes în mersul evenimentelor, ilustrînd această convingere prin exemple din viața diferiților domni și conducători de oști. Prin aceasta, el a contribuit, în limitele culturii sale și ale nivelului general al culturii timpului și țării sale, la înlocuirea culturii slavo-bisericești cu cultura laică, ce se va dezvolta după el, înscriindu-se în cultura modernă universală. El nu mai scrie, ca autorii medievali de cronografe, o istorie de la „facerea lumii", ci de la începuturile poporului român, „nu se mai interesează numai de evenimentele din epoca lui, ci pornește de la începuturile civilizației române ... Sub acest aspect, cronica lui Ureche marchează o etapă nouă în istoriografia română, alături de cronicele din Țara Românească, redactate în această epocă, și pe care umanistul moldovean le depășește datorită orizontului său cultural" [1].

Totodată, el a fost primul cronicar laic, care a scris independent, nu ca angajat al vreunui domn sau partidă boierească. De aceea, el își permitea o anumită libertate de gîndire, de critică a domnilor și, în general, a oamenilor. Libertatea lui merge pînă acolo încît critică însăși biserica ortodoxă, ca și pe cea catolică, acuzîndu-le că se mănîncă între ele, „de nu să pot vedea cu dragoste, ce una pre alta hulește și defaimă și una pre alta va să pogoară și să o calce. Răsăritul este începător, apusul va să să înalțe și așa una altiia nu va să dea cale..." [2].

Grigore Ureche a făcut parte dintr-o familie de mari boieri recent ridicată, dispunînd de o avere imensă, provenită din exploatarea domeniilor din Moldova și din Polonia pentru a face negoț. Printre altele, tatăl său, Nestor Ureche, vindea cai de rasă și curții domnești și avea în arendă starostia unui oraș ca Rohatinul, în Polonia. Pentru serviciile aduse acestei țări, Nestor Ureche a devenit nobil polon. Grigore Ureche, el însuși nobil polon, „a învățat în școlile de arte liberale din țara coroanei Poloniei" [3], adică gramatica și literatura latină, retorica, filozofia, precum și limbile polonă, slavonă și, se presupune, greacă. Avea deci o cultură generală și clasică din cele mai alese din timpul lui. Contactul cu limba latină și cultura clasică a fost decisiv pentru viitorul mare spătar și mare vornic al Moldovei, determinîndu-l să-și dedice viața nu numai ocupațiilor politice, ci și promovării unei culturi noi, superioare, laice. Ca și pe Miron Costin, pe Grigore Ureche l-a îndemnat să scrie „lipsa de știință" despre trecutul țării. Arătînd lipsurile cronicii lui Ureche, Miron Costin îl elogiază pe autorul ei, spunînd că „numai lui [lui Ureche] de această țară i-au fost milă, să nu rămîie întru întunerecul neștiinței" [4].

Letopisețul lui Grigore Ureche are o semnificație complexă și a fost valorificat pentru calitățile lui literare, precum și pentru cele de operă istorică. Dar această operă are o valoare deosebită și pentru cunoașterea evoluției gîndirii românești, prin elementele umaniste și raționale pe care le conține, în măsura în care el s-a putut desprinde de mentalitatea tradițională și s-a apropiat de gîndirea umanistă a epocii.

Ureche s-a servit, precum însuși mărturisește, de izvoare interne și externe cunoscute pe timpul lui. Uneori inserează și legende, însă le comentează și caută o explicație rațională a conținutului lor. În general,

[1] Alexandru Duțu, *Umaniștii români și cultura europeană*, Edit. Minerva, București, 1974, p. 94.

[2] Grigore Ureche, *Letopisețul Țării Moldovei*, capitolul *Cînd s-au făcut săbor al optulea* [la Florența].

[3] Miron Costin, *Poema polonă*, în *Opere*, 1958, p. 386.

[4] *De neamul moldovenilor*, Predoslovie.

nu compilează, ci face selecţie între izvoare, după caz le comentează şi le corectează sau le combate în spirit critic. Este printre cei dintîi scriitori care inaugurează *spiritul critic* în istoriografia românească în mod programatic, deşi nu totdeauna complet obiectiv. Încă din prefaţă, declară că el scrie o istorie critică : „nu numai letopiseţul nostru [anterior, moldovenesc], ce şi cărţi streine am cercat, *ca să putem afla adevărul*, ca să nu mă aflu scriitoriu de cuvinte deşarte, ce de *dreptate*" (subl. ns., *I. S. Firu*). Pe cei ce au scris înaintea lui îi consideră ca fiind lipsiţi de cultură şi de informaţie certă : „scriitorii noştri n-au avut de unde strînge cărţi, că scriitorii dentăiu n-au aflat scrisori, ca de nişte oameni neaşăzaţi şi nemernici, mai mult proşti decît *să ştie carte*. Ce şi ei ce au scris, mai mult den basne şi den poveşti ce au auzit unul de la altul". El manifestă în acelaşi timp un spirit autocritic, spunînd : „Şi de acolo [din izvoare străine] multe luund şi lipindu [completînd] de ale noastre, potrivind vremea şi anii, de am scris acest letopiseţ, carile de pre multe locuri de nu să va fi nemerit, gîndesc că cela ce va fi înţelept nu va vinui, că de nu poate de multe ori omul să spuie aşa pre cale tot pre rînd, cela ce vede cu ochii săi şi multe zminteşte, de au spune mai mult, au mai puţin, dară lucruri vechi şi de demult, de s-au răsuflat atîta vreme de ani? Ci eu, pe cum am aflat, aşa am arătat". În relatarea informaţiilor istorice, se exprimă după modelul vechilor istorici latini, prin „zic unii" sau simplu „zic", *dicitur*, exprimînd şi rezervele sale în multe cazuri.

Ca umaniştii în genere, consideră mintea şi cultura ca note specifice fiinţei umane, care îl deosebesc de celelalte vietăţi şi îl ridică deasupra lor. El spune că scrie (în prefaţă) „ca să nu se înnece a toate ţările anii trecuţi să nu să ştie ce s-au lucrat, să se asemene fiarălor şi dobitoacelor celor *mute* şi *fără minte*" — cu totul remarcabilă parafrazare şi originală completare a unei reflexii a lui Salustiu, care, în *Conjuraţia lui Catilina*, spune : „Toţi oamenii care se silesc să fie mai presus de celelalte vietăţi trebuie să năzuiască cu cea mai mare putere să nu treacă prin viaţă în *tăcere*, ca dobitoacele, pe care natura le-a făcut plecate spre pămînt şi supuse stomacului".

În capitolul *De însemnarea anilor*, el laudă cronicarii poloni care au scris istoria ţării lor „ca să nu le zică vecinii lor di prinprejur că au fost *adormiţi* sau *neînvăţaţi* şi *nestrăbătuţi cu istoria*". În acelaşi loc însă, precizează că acei cronicari erau „*oameni aşezaţi*", adică trăiau într-o ţară, nu ca Moldova, „neaşezată", veşnic în războaie, ci într-o ţară „aşezată", în pace şi „neavînd alte trebi". El laudă omul care ştie să preţuiască cultura, învăţătura, pe cei care în alte ţări sînt „oameni *învăţaţi de carte*, că pentru *învăţătura* şi a cărţii şi a vitejiei nu li-i preget, nici de trudă, nici de chieltuială, ce încunjură ţările de *învaţă*, ca să deprinză tinereţile truda şi la bătrîneţe înţelepciunea, de care au nevoinţă mai mare" [5].

Ca şi umaniştii în genere, el consideră cultura în sensul ei ciceronian, de *formare* a omului, prin educaţie, întrucît omul se naşte ca orice vietate şi *devine* om cu adevărat prin cultura pe care şi-o însuşeşte prin educaţie. De aceea el declară, tot în prefaţă, că scrie spre a lăsa „izvod pă urmă, şi bune şi rele, să rămîie feciorilor şi nepoţilor, să le fie *de învăţătură*, despre cele rele să să ferească şi să să *socotească*, iar dupre cele bune să urmeze şi *să să înveţe* şi să se *îndirepteze*". El concepe deci istoria în sens umanist, ca *magistra vitae*, îndreptar în comportamentul social şi

[5] Cap. *Povestea şi tocmala altor ţări* ...

etic. Întregul letopiseț este străbătut de acest gînd, de a *exemplifica* prin pilde concrete, comportamentul social și antisocial, moral și imoral, conform maximei : *exempla trahunt* — exemplele formează omul, pe cînd *verba docent* — vorbele doar îl informează. Ca și continuatorul său Miron Costin, el nu teoretizează „omul ideal", ci se referă la omul *exemplar*, pe care îl individualizează, ca pildă. Nu lipsesc însă și observații cu privire la psihologia umană : „de multe ori unde piierde omul nădejdea, de frică mai apoi să întoarce în vitejie" (cap. *Războiul dintăi ce au făcut Pătru vodă cu leșii la Pocuțiia*), ilustrînd prin exemple concrete. De asemenea, el face și generalizări cu privire la „natura umană", dintre care menționăm spre exemplificare : „pre obiceiul *firei omenești*, de ce are, de aceia poftește mai mult" [6]. De obicei, exemplifică prin oameni reali, personalități istorice. Și acolo, nu prin personalitatea integrală a acestora, ci prin detașarea calităților de defecte, așa cum se prezintă ele în omul real, pe cele din urmă menționîndu-le, chiar și la eroii pe care îi elogiază, și criticîndu-le, chiar și la un Ștefan cel mare, arătînd că a fost un om „mînios și de grabă vărsător de sînge nevinovat ; de multe ori la ospețe omora fără județ [fără judecată] ... Ce după moartea lui, pînă astăzi îi zic [i se zice] sveti [sfîntul] Ștefan vodă, nu pentru suflet, ce iaste în mîna lui Dumnezeu, că el încă au fost om cu păcate, ce pentru lucrurile vitejești, carile nimene din domni, nici mai nainte, nici după aceea, l-au ajuns".

În general, ca și alți umaniști din perioada Renașterii, Ureche are despre istorie o concepție individualistă, elogiază forța de creație individuală a eroilor săi, eroismul, vitejia, „meșterșugul", priceperea și prevederea ; consideră istoria ca operă a marilor personalități. Totuși nu uită rolul important al maselor, pe care le numește simbolic și semnificativ „țara", care, în momentele grele, decid bătăliile, sărind în ajutorul domnilor legați de popor și salvează situațiile disperate, chiar și la un Ștefan cel mare. Totodată, el apreciază eroii prin prisma etică a concepției populare a omeniei românești, a intereselor obștești ; condamnă mai ales violența, vărsările de sînge, lăcomia de putere, cotropirea altor țări, călcarea jurămîntului, birurile care sărăcesc poporul, abuzurile domnești și luxul curții. Condamnă, de asemenea arbitrarul domnesc și abuzul de putere, relevă necesitatea legilor, pentru asigurarea ordinii și dreptății, pentru curmarea atrocităților. Toți oamenii au dreptul la viață, dragostea de viață fiind comună tuturor ; dreptul la o viață fără „spaime și groază" este un drept al tuturor. Critică starea de lucruri din Moldova în această privință și dă ca ideal de organizare a vieții colective și de stat cooperarea în pace a tuturor, de la domn la ultimul lucrător, ca la albine.

Problema „neașezării" țării, a vieții neliniștite, a „cumplitelor vremi", cum spune și Miron Costin, este problema centrală a letopisețului lui Ureche. El caută și dă o explicație rațională și nu providențială, pe bază de cauzalitate naturală, valabilă din punct de vedere logic, în procesul său de gîndire. El pune problema „neașezării" de la primele capitole. După o scurtă introducere, în primul capitol vorbește despre primul „descălicat", despre originea romană a poporului român, despre „țara dintîi" — Dacia, pe care o numește „Sțitia", și apoi „Flachia", „pre numele hatmanului rîmlenesc ce l-au chiemat Flacus, carile au bătut război cu sțiții pre aceste locuri și schimbîndu-să și schimonsindu-să numele,

[6] Cap. *Cînd au intrat zavistiia între Ștefan vodă și între Radul vodă și arderea Brăilii.*

din Flachia i-au zis Vlahiia" [7]. În capitolul al doilea vorbește despre limba română și originea ei latină, pe care o dovedește prin exemple de cuvinte, aproape aceleași ca și la Poggio Bracciolini, istoricul umanist italian, la 1451. „Măcară că de la Rîm ne tragem", limba noastră are și alte cuvinte de la neamurile de prin prejur și alte neamuri care au venit peste noi „fiind țara mai de apoi ca la o slobozie" [loc nepopulat, pustiit, din cauza războaielor, locuitorii retrăgîndu-se în munți, de unde apoi s-au „descălicat", „al doilea rînd", întemeind trei țări în loc de una, cum a fost „țara dintîi", cum arată în capitolele următoare]. În ce privește limba română, ea este de origine latină: „de la rîmleni, cele ce zicem *latină*, pîine, ei zic *panis*, carne, ei zic *caro*, găină, ei zic *galena*, muieria, *mulier*, femeia, *femina*, părinte, *pater*, al nostru, *noster* și altile multe din limba latinească, că de ne-am socoti pre amăruntul, *toate* cuvintele le-am înțelege". Totodată, el relevă și unitatea ca popor și ca limbă a românilor din cele trei țări române, ca și Nicolaus Olahus, înaintea lui Miron Costin și ceilalți de după el. Ca și Olahus, vorbind de Ardeal, arată că acesta este locuit de mai multe neamuri, români, unguri, sași; „români peste tot locul, de mai multu-i țara lățită de români decît de unguri ... Românii, cîți să află lăcuitori la Țara Ungurească și la Ardeal și la Maromoroșu, de la un loc sînt cu moldovenii și toți de la Rîm să trag" [8]. Din analiza limbii și din constatarea unor cuvinte de proveniență străină de limba latină, Ureche deduce cauza „neașezării": „Și pentru aceasta să cunoaște că cum nu-i discălicată țara de *oameni așăzați* [care trăiesc în pace], așa nici legile, nici tocmeala [organizarea] țării pre obicee bune nu-s legate, ci toată direptatea au lăsat pre acel mai mare, ca să judece și ce i-au părut lui, ori bine, ori rău, aceia au fost lege, de unde au luat și voie așa mare și vîrf. Deci cumu-i voia domnului, le caută să le placă tuturor, ori cu folos, ori cu paguba țării, care obicei pînă astădzi trăiește" [9]. Al doilea argument că „neașezarea" se datorește stării perpetue de război, cînd toți trebuie să asculte de un singur șef suprem, îl aduce în capitolul imediat următor, *De răsipirea țării dentăi*. Că pămîntul țării a fost de la început frămîntat de războaie „încă semnile [urmele arheologice] arată, carile le vedem multe pretitinderile: movili mari și mici și șanțuri pre Nistru, pre Prut, prin codri, n-au mai putut suferi [locuitorii], ce s-au răsipit și s-au pustiit".

Ca și Miron Costin, Ureche amintește tot timpul de vremurile grele și „cumplite", de „groază" și „spaimă", de neliniște și „neașezare". Această stare de nesiguranță, forța copleșitoare a celor care invadau țara, îndeosebi „turcii carii să vedea că ca o negură toată lumea acoperea" [10], conștiința despre limitele forțelor naturale proprii de apărare, fără ajutor din afară, alimentau sentimentele și credințele mistice, credința că numai ajutorul supranatural poate salva. Aceasta este una dintre rădăcinile importante ale religiozității cronicarilor și explică, măcar în parte, limitele gîndirii lor, și chiar și ale altor gînditori de după ei.

În ce-l privește pe Grigore Ureche, limita maximă a umanismului la care a ajuns este: „cum să vrea tocmi [potrivi, coincide] voia lui Dum-

[7] Ca și Nicolaus Olahus, Grigore Ureche își însușește teoria colonizării prin „Flacus", teorie greșită, formulată de Enea Silvio Piccolomini. În ce privește originea și semnificația denumirii de „valahi" și „Valahia", s-au emis cele mai variate și fanteziste etimologii.

[8] Cap. *Pentru Țara Ungurească ...*

[9] Cap. *Limba noastră moldovenească.*

[10] Cap. *Pentru discălicatul țării al doilea rînd.*

nezeu cu a oamenilor"[11]. „Neaşezarea" şi „cumplitele vremi", nesiguranţa continuă a vieţii, nestatornicia „sorţii" omului în această situaţie, este temeiul concepţiei despre „fortuna labilis", pe care o putem constata şi la Neagoe Basarab, şi la Grigore Ureche, şi la Miron Costin, ca o concepţie de bază în gîndirea lor, izvorîtă din experienţa istorică. Ureche se exprimă, în această privinţă, la fel ca şi Miron Costin mai tîrziu : „iară acestea de la Dumnezeu sînt tocmite, ca nimica să nu fie stătătoare pre lume [panta rhei?], ci toate dă răsipă şi trecătoare : pre cei de jos îi suie şi pre cei suiţi îi pogoară, ca să fie *pildă* şi *învăţătură* [din experienţă concretă şi istorică] noao, să cunoaştem că *nu avem nimica pre lume, fără numai lucruri bune*"[12]. Concluzia cronicarului nu este deloc nerealistă, nici resemnată, fatalistă, ci *umanistă*, în sensul adînc al umanismului românesc, al omeniei româneşti, după care idealul cel mai înalt al omului este viaţa paşnică, convieţuirea solidară, omenească, iar nemurirea adevărată pe pămînt este „numele cel bun" lăsat de om în memoria urmaşilor, nume dobîndit prin „lucrurile bune" pe care le-a făcut în viaţa sa. Este concluzia gîndirii tuturor umaniştilor români, începînd cu Neagoe Basarab, urmînd cu Grigore Ureche, Miron Costin şi toţi ceilalţi de după ei. Limitele gîndirii lui Grigore Ureche constau în neputinţa lui de a trece dincolo de gîndirea religioasă a timpului său şi dincolo de interesele clasei pe care o reprezenta. Dar tezele sale noi, recunoscute de toţi comentatorii săi, inclusiv cei ce i-au negat o concepţie conştient şi consecvent umanistă, constituie, pentru el, un merit incontestabil în promovarea gîndirii româneşti pe drumul spre o conştiinţă realistă, spre o concepţie superioară asupra omului, a vieţii şi a rostului lui în lume.

MIRON COSTIN (1633–1691)

Continuatorul direct al lui Grigore Ureche a fost Miron Costin, nu numai ca istoric, ci şi, mai ales, ca ctitor al culturii româneşti, care se va încadra definitiv în curentul general al epocii spre noua cultură şi civilizaţie europeană. Acest nou tip de cultură trebuia să treacă printr-o primă fază, care, cu drept cuvînt, a fost caracterizată ca fiind revoluţionară şi a fost denumită cultură „umanistă", pentru că, lăsînd în seama teologilor şi scolasticilor rezolvarea problemei divinităţii, s-a orientat definitiv spre problemele omului. Grigore Ureche şi Miron Costin sînt „umanişti" tocmai pentru că problematica spre care s-au îndreptat a fost, în principal, soarta omului pe pămînt, organizarea vieţii lui individuale şi sociale, înfrumuseţarea vieţii, crearea acelor condiţii materiale şi spirituale care să-l facă mai fericit şi mai demn. În această preocupare centrală a lor, ei s-au orientat, ca şi ceilalţi umanişti, spre cunoaşterea şi asimilarea culturii clasice antice, spre dezvoltarea, pe măsura puterii lor de creaţie şi pe măsura condiţiilor particulare ale vieţii lor, în epoca şi ţara lor, a tradiţiilor unei culturi şi civilizaţii care au stat la temelia întregii culturi şi civilizaţii europene, tradiţii care erau în acelaşi timp ale propriilor strămoşi.

Ca şi Grigore Ureche, Miron Costin a făcut parte din noua mare nobilime; a fost şi nobil polon; a ocupat funcţii politice dintre cele mai înalte; ca şi Ureche, principala activitate a desfăşurat-o în domeniul creaţiei culturale.

[11] Cap. *Războiul lui Ştefan vodă cînd s-au bătut la Podul Înalt cu turcii* [1475], 6983.
[12] *Învăţătură şi certare*, la cap. *Războiul lui Alixandru vodă Lăpuşneanu, cîndu s-au bătut cu Dispot vodă la Verbie, noemvrie 18, 7069.*

Miron Costin se distinge printr-o erudiţie umanistă mult mai cuprinzătoare şi mult mai adîncită faţă de înaintaşul său. De asemenea, opera sa se distinge nu numai prin calităţile noi, superioare, ale istoriei ţării pe care a scris-o în continuare, de acolo unde o lăsase Ureche, dar şi prin faptul că el s-a îndreptat spre problema dezvoltării multilaterale a culturii, mai ales în domeniul creaţiei literare, formulînd primele „canoane" şi încercînd să dea primele exemple de aplicare a lor, în creaţia propriu-zisă, creînd el însuşi în acest domeniu, printre altele, un „poem filozofic", primul la noi: *Viaţa lumii*, după modelul unor poeţi latini, îndeosebi Ovidiu [1].

Acest poem are o valoare deosebită pentru cunoaşterea caracteristicilor dominante ale gîndirii sale şi ale concepţiei sale despre lume, despre viaţă şi despre om şi nu este un simplu joc poetic şi o simplă compunere, dată ca pildă, cum spune el, spre a dovedi compatrioţilor că se pot crea şi în limba română opere de înaltă valoare estetică şi că se pot exprima şi în limba română (pe care el, mai mult decît oricare înaintea lui, a transformat-o din limbă „vulgară" în limbă de cultură) şi înalte idei filozofice, exemplificînd, cu modestie, propriile sale idei, propria filozofie, aşa cum a gîndit-o el.

Principalele sale scrieri sînt cele de istorie: *Letopiseţul Ţării Moldovei de la Aaron vodă încoace, de unde este părăsitu de Ureche vornicul de Ţara de Giosu, scosu de Miron Costinu vornicul de Ţara de Giosu; Cronica Ţărilor Moldovei şi Munteniei* [cronică în limba polonă]; *Istorie în versuri polone despre Moldova şi Ţara Românească* [poem în limba polonă]; *De neamul moldovenilor, din ce ţară au ieşit strămoşii lor*; *Istorie de crăiia ungurească* [prelucrare, cu o introducere]; *Graiul solului tătărăscu către Alexandru Machidon ...*; *Viaţa lumii* [poem]; versuri şi discursuri (acestea din urmă în limba polonă); scrisori (în limba polonă).

Opera lui Miron Costin a fost valorificată şi apreciată de toţi istoricii şi istoricii literaturii, din timpul lui pînă azi. Ca şi opera lui Grigore Ureche, opera lui Miron Costin prezintă o importanţă deosebită şi pentru istoria gîndirii româneşti. Fără a fi fost un filozof în sensul strict al cuvîntului, Miron Costin se distinge prin concepţia lui despre lume, despre viaţă şi despre om, ilustrată în toate scrierile sale, îndeosebi în poemul filozofic *Viaţa lumii*.

Ca umanist, sub aspectul preţuirii culturii clasice greco-latine, Miron Costin nu e mai prejos de umaniştii europeni. În scrierile sale sînt prezente mari personalităţi din Grecia şi Roma antică, precum şi personaje din mitologia greacă şi latină. Sub aspectul valorificării prozatorilor, poeţilor şi filozofilor din antichitate, ei sînt, pentru el, un model în arta creaţiei literare şi în reflecţiile asupra vieţii şi a omului, creînd el însuşi, după modelul lor, opere literare şi istorice şi interpretînd original, uneori chiar completînd prin reflexii proprii (de obicei prin maxime, aforisme, locuţiuni) gîndirea acestora. Preţuirea limbii şi literaturii latine îndeosebi merge atît de departe, încît adoptă chiar topica limbii latine în formularea propoziţiilor şi frazelor româneşti, ceea ce dă un aspect de artificialitate stilului său şi generează unele greutăţi în urmărirea gîndului lui, spre deosebire de stilul curgător, spontan şi autentic popular al lui Neculce şi chiar al lui Grigore Ureche.

[1] Ramiro Ortiz, în studiul său „*Fortuna labilis*", *storia di un motivo medioevale*, Bucureşti, 1927, p. 147, socoteşte că nici o poezie din Occident nu este atît de aproape de Ovidiu ca poemul lui Miron Costin.

Scanned with OKEN Scanner

Ca umanist *român*, îl interesează în primul rînd chestiunea originii romane a poporului român. Combate cu vehemenţă „basnele" care injosesc demnitatea românească, aducînd dovezi materiale şi istorice cu privire la originea şi adevărata istorie a poporului român, a limbii, obiceiurilor şi virtuţilor lui. În toate privinţele, poporul român este poporul roman care a „descălicat" şi a rămas în Dacia. Căutînd o explicaţie a faptului că nu numai limba veche, latina, dar şi portul şi alte caracteristici ale poporului roman s-au schimbat, el nu spune că poporul român este aşa cum este fiindcă aşa l-a făcut Dumnezeu, ci pentru că aşa l-a făcut natura şi l-a transformat, cu timpul, din roman în român. „Ce nu strică vremea în veacuri lungi?"[2]. Cauzalitatea naturală, şi nu predestinarea divină, explică diferenţa între vechii romani şi actualii români: „Astfel eroii romani dinainte vreme fură prefăcuţi în satiri[3] *de vremea* cea lungă petrecută în pustietăţi şi prin locuirea lor în munţi, departe de obiceiurile subţiri italiene şi romane. Totuşi nu s-au sălbăticit cu totul, din cauza seminţei celei bune semănate mai întîi în acest popor, căci *natura cea dintîi a lucrurilor nu piere*[4], ci dimpotrivă se păstrează veşnic, măcar în parte. Dar oare romanii de azi sînt aceiaşi ca cei din veacurile trecute? Sau macedonenii sau atenienii sau grecii, cei mai nobili dintre popoare? Laconii de azi nu mai sînt acei care au fost[5]. O astfel de explicaţie a transformării omului în timp şi sub influenţa mediului se numeşte azi determinism geografic sau cosmic. Cu toate schimbările ei, limba română a rămas latină, „este adevărată latină, stricată, ca şi italiana ... o parte din cuvinte stau neschimbate nici măcar cu o literă"[6], „în schimb nu avem *nici un cuvînt* care să nu amintească, fie prin început, fie prin terminaţie, fie prin mijloc, originea sa dintăi"[7]. Portul românesc, de asemenea, a rămas cel roman, modificat tot din pricina noului mediu în care au trăit acei romani care s-au aşezat în ţara noastră pentru totdeauna, mediu cu totul diferit de cel din Italia, cu altă climă, mai rece, cu ierni geroase: „La care schimbarea hainelor face şi locul [poziţia geografică, altitudinea etc.], de le caută a face şi îmbrăcăminte trupului, precum ieste firea ceriului [clima] a vreunii părţi din lume. Că întăi la acéste părţi de lume, unde trăiesc moscalii, ruşii, tătarii, să fie omul îmbrăcat în haine franţozeşti [italieneşti], ar crăpa de frig. Şi măcară şi la noi pre aicea ce ierni sînt, ţara Italiei ierni ca acéstea nu are niciodată, ci foarte blînde ierni, cum sînt la noi toamnile, şi mare dar au acéle ţări a Italiei, cît şi vara năduşăli nu sînt ca aicea la noi, ci călduri cuvioase [temperate], puţin nu ca primăvara, cum iaste la noi la mai, la iunie. Le-au căutat dară acestora oameni mutaţi pre acéste locuri a-şi schimba hainele după vrémea [clima] acestor locuri"[8]. Astfel, sandalele vechilor romani, pe care le legau cu fîşii de curea, s-au transformat la români în *opinci*, legate tot cu curele, dar şi cu obiele, din cauza frigului, iar *dimia*, ţesută de ţărani din lînă groasă, este *endromida* roma-

[2] Poemul în limba polonă, în *Opere*, E.S.P.L.A., 1958, p. 226.

[3] Metaforic, divinităţi ale pădurii, aluzie la influenţa transformatoare a mediului, adică a traiului în munţi al românilor, care, în faţa invaziilor, nu şi-au părăsit ţara, ci s-au retras în munţi, spre a reveni, după trecerea valurilor.

[4] În glosă, citează: „Aristoteles: Prima materie nu se corupe".

[5] *Opere*, p. 227.

[6] *Ibidem*, p. 212.

[7] *Ibidem*, p. 226.

[8] *Ibidem*, p. 269 – 270.

nilor, pe care ei o purtau pe vremuri friguroase[9]. *Opincile*, încălţămintea specifică a ţăranilor români, „la noi de necinste ieste acest fel de încălţăminte *acum*, la aceste veacuri, care *era de cinste la rîmleni* şi de vitejie port. Vedem acum la cerchezi că acest fel de port de încălţăminte pentru sprinteniie ţin"[10]. Schimbarea portului se mai explică şi datorită influenţei reciproce a popoarelor[11]. Dar „*numele cel vechiu* [stă] ca un *temei neclătit* [român = roman], deşi adaog ori vremile îndelungate, ori streinii adaog şi alte numere [nume], iară cela din rădăcină nu să mută"[12], adică nu se schimbă, nu pierde, conform citatului din Aristotel de mai sus. Dacă Italia, de unde au venit strămoşii, este „raiul pămîntului"[13], nici ţările române nu sînt mai prejos. Miron Costin face o adevărată descriere şi „cîntare a Romîniei" în pasaje de o rară frumuseţe artistică şi dă dovadă de o bună informaţie şi competenţă în probleme de economie agrară : „Dar locuri mai bune au găsit romanii acolo unde se află azi Moldova cea bogată în recolte, asemănătoare Egiptului, precum şi în Muntenia" [14]. „Peste tot cîmpii mănoase, păşuni întinse ; care alte pămînturi din lume se pot asemăna cu acestea ? . . . Aci zădarnic te mai lauzi, Egiptule, că acolo în ţara ta întreci Prutul în bogăţie. Aci o jumătate de copeică produce şapte măsuri de grîu (în glosă" : măsură moldovenească, 18 ocale), ceea ce cu greu s-ar vedea între graniţele tale nisipoase. În anii roditori, ovăsul, secara, grîul dau unsprezece măsuri, iar meiul peste douăsprezece (în „glosă" : adevărat). Tu ce poţi avea mai mult, de te lauzi cu protecţia Cererei, decît că în ţările tale creşte zahărul ? (. . .) Şi pe tine Bîrlade, rîu roditor, nu pot să nu te amintesc : e greu de uitat cum curgi în bogăţie îmbelşugată, ducînd cu unda ta miere şi lapte, desfătări ca în rai . . . se minunară [romanii] de aşa ţară cu cîmpii de flori, asemenea raiului"[15]. „Dacă zeiţele din fabulele greceşti ar fi aflat de aceste ţinuturi, ar fi venit desigur aci din Olimpul lor"[16].

Din păcate, oamenii nu pot trăi în acest rai bogat şi frumos în pace şi linişte, ci trebuie să înfrunte mereu „cumplite vremi" ; nu sînt oameni „aşezaţi" în ţară „aşezată".

Ca şi Grigore Ureche, şi la toţi umaniştii români reprezentativi ai concepţiei populare concentrate sintetic în conceptul „omeniei", concepţia generală despre viaţă şi despre om la Miron Costin se defineşte ca o filozofie umanistă, întemeiată pe „înţelepciune" şi pe experienţa umană concretă, care dovedesc totdeauna că soarta omului este indisolubil legată de societatea în care trăieşte. Idealul vieţii este cel umanist : pacea în afară şi convieţuirea paşnică şi solidară înăuntru, condiţii fără de care nu se poate realiza un progres economic, social şi cultural care să ducă la fericirea omului pe pămînt.

Conceptul de „pace" la Miron Costin, ca şi la ceilalţi umanişti români, este un concept care implică precizări şi un conţinut concret, caracteristic politicii externe româneşti de totdeauna, ca o politică în accepţia intereselor poporului român şi ale tuturor popoarelor, în opoziţie cu interesele

[9] *Ibidem*, p. 270.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, p. 269.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*, p. 246, 259.
[14] *Ibidem*, p. 222.
[15] *Ibidem*, p. 230 – 231.
[16] *Ibidem*, p. 230.

Scanned with OKEN Scanner

claselor dominante, de aventură și de cotropire. Nu întîmplător a tradus el în românește „Graiul solului tătărăsc către Alexandru Machidon". În fața cuceritorului, solul spune, printre altele : „ ... Noi ce avem cu tine? Niciodată de țările tale nu ne-am atins. Cine ești? De unde vii? ... nimărui a sluji nu sîntem învățați, nici să stăpînim cuiva pohtim ..." [17]. Pacea în concepția popoarelor înseamnă libertate, independență, nici subjugarea altora, nici acceptarea jugului.

Miron Costin nu se pierde în divagații abstracte, ci se referă totdeauna la cazuri concrete, iar generalizările le concentrează în maxime scurte. Astfel, el relevă și laudă unele rare răstimpuri de pace și prosperitate, ca domnia lui Ieremia Movilă și Vasile Lupu, pe care le cunoaște mai de aproape, fiind contemporan lor și implicat în evenimentele timpului. Ieremia vodă „era *om întreg la toate*, nerăpitor [neviolent], nemîndru, nevărsătoriu de sînge, blînd, dumnădzărăsc ... În dzilele lui *mare bivșiuguri și plină țara de toate*" [18]. Într-o perioadă a domniei lui Vasile Vodă, cînd turcii erau ocupați în războaie în alte părți, în Moldova „aicea, în céste părți, sta fericite veacuri și liniște și pace întemeiată den toate părțile, fiind în pace amu Vasile vodă și cu megiașii. Și într-acești ani au zidit Vasilie vodă și lăudate mănăstiri ... Acest domn au făcut ca de iznoavă [din nou] și curțile céle domnești în Iași, casele céle cu cinii [țigla de porțelan chinezesc], grădini, grajduri de piatră ... Și multe locuri au așădzat, care au stătut multe *vrémi statătoare*. Că de au fost cîndva *vremi fericite* acestor părți de lume, atuncea au fost. Plină Țara Leșască, oi dzice, de aur, la care pre acéle vrémi curea Moldova cu boi de negoț, cu cai, cu miere și aducea dintr-acéia țară aur și argint. Oi putea dzice că *sărac nu se afla pre acéle vrémi, doară care nu-și vrea să aibă*" [19]. Dar tot pe acele vremuri, în alte perioade ale aceleiași domnii, Miron Costin se plînge de „cumplite vremi", în care nu poate fi vorba de progres și creație culturală, care nu-i dau răgaz nici să scrie istoria țării : „ce sosiră asupra noastră cumplite aceste vremi de acmu, de nu stăm de scrisori, ce de griji și suspinuri. Și la acest fel de scrisoare (scrieri) *gînd slobod* și *fără valuri* trebuiește. Iară noi privim cumplite vremi și cumpănă mare pămîntului nostru și noaă. "(*Predoslovie* la *Letopisețul țării Moldovei*). De multe ori, Miron Costin pare copleșit de „vremi", totuși nu cade în pesimism și fatalism, ci întrezărește un viitor mai fericit pentru urmași și urează cititorilor săi vremuri de pace, care să le îngăduie a se ocupa de cultură : „Puternicul Dumnezeu, cinstite, iubite cetitoriule, să-ți dăruiască după aceste cumplite vremi [ale] anilor noștri, cîndva și *mai slobode veacuri*, întru care, pe lîngă alte trebi, să aibi vreme și *cu cetitul cărților a face iscusită zăbavă, că nu ieste alta mai frumoasă și mai de folos în toată viața omului zăbavă decît cetitul cărților ... Scriptura [cartea] departe lucruri de ochii noștri ne învață, cu acele trecute vremi să pricepem cele viitoare*" (*Predoslovie* la *De neamul moldovenilor ...*). Făcînd elogiul cărții, el o definește, în același context, „iscusită oglindă minții omenești scrisoarea, dintru care, *dacă va nevoi omul*, cele trecute cu multe vremi le va putea ști și oblici [realiza, a le cunoaște semnificația]. Și nu numai *lucrurile* lumii, staturile [devenirea] și-ncepăturile țărilor lumii, ce și singură [însăși] lumea [ca întreg, nu numai elementele, lucrurile ei], ceriul și pămîntul" .

[17] *Ibidem*, p. 315.
[18] *Ibidem*, p. 64.
[19] *Ibidem*, p. 119 — 120.

Precizarea lui Costin, în acest citat, „dacă va nevoi omul", *dacă* va face *efortul de a se cultiva*, este semnificativă pentru concepţia lui despre om. Referindu-se la Aristotel, în definirea „naturii" umane ca fiinţă raţională, spune: „Dzice Aristotel filozoful că *tot omul a şti din firea sa pofteşte*"[20]. Prin însăşi natura sa, omul vrea să cunoască lumea. Costin este de acord, dar aduce o precizare originală şi întemeiată filozofic: omul se naşte numai cu *dorinţa de a şti*, dar nu e de ajuns ca numai *să dorească* să ştie, curiozitatea de a cunoaşte lumea este izvorul ştiinţei şi al filozofiei, dar, pentru a şti şi a deveni astfel om (căci ştiinţa este nota esenţială care defineşte omul, după Costin), e necesar efortul; calitatea de om se *dobîndeşte* prin autocreaţie, cultura este o calitate dobîndită, nu moştenită, înnăscută. Înnăscută este numai *dorinţa* de a şti. Iată de ce Miron Costin adaugă: „Credz [cred ce spune Aristotel] că tot omul pofteşte a şti, iar nu tot omul a şti *nevoiiaşte*. Şi altă nu osebeşte pe om de dobitoace şi de hiare aşa ca cunoştinţă. Şi din cunoştinţă să naşte ştiinţa ..." [21].

Cu acelaşi prilej, în aceeaşi prefaţă, Miron Costin aduce o precizare a concepţiei sale filozofice, precizare menită să preîntîmpine o interpretare eronată sau unilaterală a gîndirii sale despre lume. Vremurile grele în care a trăit îl fac adesea să exclame: „Iară nu sînt vremile supt cîrma omului, ci bietul om supt vremi", cu prilejui dezastrului suferit de Vasile Lupu. Din această maximă, care, de fapt, aşa cum s-a constatat şi a fost recunoscut de unii comentatori, nu este a sa, ci împrumutată, fiind un loc comun la istoricii din antichitate, de la Herodot [22], comentatorii săi, în general, l-au caracterizat pe Miron Costin ca fatalist, resemnat în faţa sorţii, convins de zădărnicia oricărui efort al omului de a schimba mersul lumii, al sorţii. Această opinie este întărită şi de alte exclamaţii similare, ca: „Iară roata lumii nu aşea *cum gîndeşte omul*, ce în *cursul său* să întoarce" (*L.*, XVI, 31) [23]; şi alte formulări similare. La o analiză mai atentă însă, gîndirea lui Miron Costin se dovedeşte mult mai profundă, prezentîndu-se în altă lumină, mai adecvată concepţiei sale *generale* despre raportul dintre „vremi" şi om. După Miron Costin omul nu se împacă cu „vremile", nu se resemnează, ci caută să înţeleagă viitorul. Ideea este exprimată clar în prefaţa la *Istoria de crăiia ungurească*, unde se vorbeşte despre *folosul ştiinţei* ca mijloc de a pricepe viitorul: „Ştiinţa dar şi sufleteşte iaste *de folos* omului şi trupeşte de trabă şi de mare folos. Iar mai ales în trebile ţărilor şi a *chivernisirilor la vremi cumplite* asupra ţării, *să să ştie*, domnii mai ales, apoi boierii, *sfetnicii* domnilor şi ai ţărilor ce s-au lucrat la alţii şi alte ţări megieşe cu vremi trecute şi la ce primejdii şi scîrbe au venit mari crăii şi preaputernice, cu ce *sfaturi* şi cu ce *netocmele* au venit la stingerea şi la perirea de istov şi cu ce sfaturi ale sale *la grele vremuri s-au sprijinit şi s-au agiutorit*, ca să urmeze cele bune, de cele rele să se ferească. *Acea ştiinţă* de care grăiesc ţie, iubite cetitoriule, *prea lesne fieştecine o poate agonisi cu cetitul al istoriilor*", pentru că, aşa cum preciza şi mai sus (*Predoslovie* la *De neamul moldovenilor* ...): „cu acele *trecute* vremi să pricepem cele *viitoare*". Însuşi sensul şi menirea istoriei este a fi *magistra vitae*, îndreptar în dirijarea vieţii şi activităţii: „letopiseţele nu sînt [scrise]

[20] *Ibidem*, p. 277.

[21] *Ibidem*, p. 277.

[22] Şt. Bezdechi, *De la Miron Costin la Herodot*, în „Luceafărul", Sibiu I, 1941, p. 318 – 320.

[23] Spre a nu încărca subsolul paginilor, citatele din *Letopiseţ* se indică în text, între paranteze, cu sigla *L*, capitolul şi paragraful.

numai să le citească omul, să știe ce au fost în vremi trecute, ce *mai mult să hie de învățătură*, ce iaste bine și ce iaste rău și de ce-i să să ferească și *ce va urma hie cine* ... după breasla sa [meseria sa] ...” [24].

Sensul educativ al istoriei este permanent subînțeles în opera lui Miron Costin. El este exprimat clar mai ales în pasajul în care arată că *lauda* comportamentului înțelept și etic al unor personaje istorice este cel mai practic și eficient mijloc de educație, de generalizare a conduitei exemplare: „că cine să va îndemna la bunătăți, de nu să vor lăuda oamenii harnici în lume... ?” [25].

Dezastrele sociale și personale se datoresc nu „vremilor” în sine, ci lipsei de știință, de socoteală, de prevedere, de sfat bun. În sine „vremile” merg în „cursul lor”, au legitatea lor proprie, fatală. „Roata lumii” își urmează drumul său și nu dorința omului, cursul său este *independent* de voința omului — un mod propriu de a recunoaște obiectivitatea istoriei. Dar sînt două feluri de supuneri, una fatalistă, de resemnare, alta de *cunoaștere*; prin *cunoaștere*, *supunerea* la cursul evenimentelor se transformă în posibilitatea de a interveni în ele. Știința ajută prevederea urmărilor. Omul, după Miron Costin, trebuie să „socotească”, să se gîndească la urmările acțiunilor sau ale neglijării unei măsuri importante pentru prevenirea urmărilor nedorite. Vasile Lupu a pierdut în fața lui Gheorghe Ștefan nu pentru că omul este sub cîrma vremilor, ci fiindcă nu s-a gîndit și nici nu a avut sfetnici înțelepți spre a-i atrage atenția din vreme, să ia măsuri pentru întărirea cetății Hotinului; iar vremile nu se pot întoarce înapoi, sînt *ireversibile* și „cu anevoie se agonisește ce se pierde odată” (*L.*, XVII, 25) spune Miron Costin referindu-se la această întîmplare. Scoasă din context și privită în sine, izolat, maxima „nu sînt vremile supt cîrma omului, ci bietul om subt vremi” este fatalistă, sugerînd zădărnicia intervenției omului în dirijarea vremilor. Luată în contextul în care figurează organic, dimpotrivă, indică cu claritate că omul poate preveni vremurile și evita urmările pe care nu le dorește și care îl duc la „pieire”. Cazul concret figurează în *Letopisețul Țării Moldovei*, cap. XVIII. Mersul raționamentului lui Miron Costin este următorul: el a fost trimis de domn la Ieși; nu era lîngă domn la acele întîmplări, ca să-l poată sfătui să întărească cetatea Hotinului din vreme (paragr. 5 și 10) și comentează: „Nu pociu tăcea aice pentru [cu privire la] cetatea Hotinului, *ce nesocoteală* a o lăsa îndată pre mîna altuia, de nu de altă nădejde pentru trecătoarea [în refugiul peste Nistru în fața lui Gheorghe Ștefan], în care să hie fără grijă... Și *aceia cetate* oricine va vrea să *socotească*, va afla că au fost a răsipei casei lui Vasile vodă *pricina* [deci o cauză naturală, nu supranaturală] ... Vedzi ce *greșele* s-au făcut la acei vestiți sfetnici [ironie, el nu era acolo să-l sfătuiască să ia măsuri de prevedere]. Și acela lucru *era în putere a face*, iară *vremile de acmu* nu sînt în putere și nici un sfat nu încape la greu ca acesta, fără de mărturia că este sosită pieirea. Dzicem [acum] că de ar hi cutare și cutare, acmu ar hi *într-alt chip*. *Iară nu sînt vremile supt cîrma omului* [sînt ireversibile], *ce bietul om supt vremi*. Multe și mari *smintele* am apucat și în dzilele celor mai bătrîni, iară îți ajungă aceasta una, cu lăsarea fără oșteni [a] cetății Hotinului” (*L.*, XVIII, 11, 12). Dezastrul era previzibil, precum și cauza lui, care putea să fie înlăturată. *Înainte* de această întîmplare, spune Miron Costin: „Pentru cetate [cu privire la cetatea Hotinului], tumpinîndu-mă în cale cu Cotnarschii, cre-

[24] *Ibidem*, p. 184.
[25] *Ibidem*, p. 165.

dincios pisariul lui Vasile Vodă ... m-au întrebat, ca *om deplin* ce era [nu ca sfetnicii ce se găseau lîngă domn]: « *Grijit-au bine cetatea Hotinului* Vasilie vodă? Pus-au oamenii săi şi puşcile, au ba? ». Am răspuns că nici un semn, la purcesul [plecarea] mieu, să se grijească cetatea, n-am văzut. *Au suspinat* Cotnarschii, cum ar hi *ştiut* că să va *lăsa nesocotită* cetatea aceia. Iară *poate hi* că giudeţul lui Dumnezeu spre ce trage, cu anevoie să mută cu sfatul omenesc", încheie Costin cu acest aforism, loc comun în limbajul obişnuit al timpului (*L.*, XVIII, 13). Dar revine la cetatea Hotinului „negrijită", arătînd că odată lăsată pe mîna altuia, deşi Vasile vodă a văzut greşeala şi cu toate încercările lui de a o redobîndi, nu a izbutit, mai spune odată: „*Şi aceasta ieste pricina, nu alta* ..."; „Aşea cu anevoie să agoniseşte ce să pierde odată" (*L.*, XVIII, 25).

Aceeaşi încredere în putinţa omului de a-şi înţelege viitorul formează ideea de bază a poemului său filozofic *Viaţa lumii*. Nu „fortuna labilis", nestatornicia lucrurilor în lume, nu fatalismul şi resemnarea, ci puterea şi datoria omului de a nu se lăsa în voia soartei şi a vremurilor este ideea fundamentală a acestui poem în care sintetizează întreaga sa concepţie despre lume şi despre om. Ceea ce împiedică detaşarea acestei idei fundamentale pozitive şi optimiste este balastul sau preponderenţa ca număr, nu ca sens central, al reflecţiilor cu privire la caracterul trecător al vieţii, la scurtimea ei, la nesiguranţa şi oscilaţiile ei. Caracterul trecător şi schimbător este extins la întregul univers. Reflecţii heraclitene sînt amestecate cu reflexii apocaliptice cu privire la tot ce există în univers: toate-s în mişcare, „ca apa în cursul său cum nu să opreşte aşa cursul al lumii nu să conteneşte"; „cele ce trec nu mai vin, nici să-ntorc iară". Nimic nu-i stătător, totul e schimbător şi pieritor în univers: omul, împărăţiile, împăraţii, filozofii, teologii, « sfinţii părinţi ». Nici filozofia, nici teologia nu servesc şi nu apără de moarte — spune el — ; pămîntul însuşi, soarele şi toate corpurile cereşti se schimbă şi pînă la urmă pier. Omul ar vrea să trăiască veşnic, dar el este o parte a universului, şi tot ce este în univers e schimbător şi pieritor. „Deşertăciunea deşertăciunilor" din Ecleziast, maximă luată ca *motto* al întregului poem, se referă la dorinţa deşartă şi iluzorie a omului de a trăi veşnic *pe lume*, veşnic în aceeaşi stare, cît mai fericit. Aceasta este o „nesocotinţă". Pesimismul complet se referă deci la realizarea acestei dorinţe irealiste a omului, *în faţa morţii*, şi nu *în faţa vieţii*, atîta cîtă o are omul pe pămînt. În faţa vieţii Miron Costin este *optimist*. În viaţă, omul *poate* fi fericit, poate fi stăpîn pe soarta sa, cu condiţia de a fi *om*, adică o fiinţă raţională şi activă, „socotită" şi prevăzătoare. Versurile în care exprimă această idee sînt presărate, ca nişte stele luminoase într-un haos de întuneric, printre versurile pesimiste ce copleşesc numeric: Cît timp eşti *în viaţă*, „*orice faci, fă şi caută sfîrşitul cum vine*": gîndeşte-te la *urmările* acţiunilor; „cine nu-l socoteşte nu petrece bine"; cine nu se gîndeşte la urmările faptelor sale va sfîrşi rău. „Multe începuturi dulci, sfîrşituri amară" şi *nume de ocară*: „Sfîrşitul ori laudă, ori face ocară". „Sfîrşitul cine caută *vine la mărire*. Fapta *nesocotită* aduce pieire". În concepţia lui Miron Costin, ca şi în aceea a celorlalţi umanişti români reprezentativi din această epocă şi care sînt teişti, există două nemuriri ale omului şi două fericiri *posibile*, realizabile şi pe pămînt şi în cer, însă ambele se pot dobîndi numai prin *fapte bune în viaţă*, nemurirea terestră constînd în *numele bun* ce-l lasă în memoria urmaşilor omul pieritor, prin faptele sale bune. În „Epilogul" poemului, Miron Costin exprimă clar această idee, ca o concluzie îndrumătoare pentru comportamentul omului în viaţă: „Orice ieste muritoriu cu vremea se petrece, / Trece vre-

mea şi pre ai săi toţi îi părăseşte. / *Cei ce acum petrecem* [trăim] *pomenim alţii,* / *Trecuţi* [din viaţă]; *de noi* cu vreme vor *pomeni alţii.*/ Născîndu-ne, murim, murind ne facem cenuşă. / Dintr-această lume trecem ca printr-o uşă. / Astăzi mare şi puternic, cu multă mărire, / Mîine treci şi te petreci cu mare mîhnire. / În lut şi în cenuşă te prefaci, o, oame, în vierme, după care te afli în putoare. / Ia aminte dară, o oame, cine eşti pe lume, / Ca o spumă plutitoare rămîi *fără nume.* / *Una fapta ce-ţi rămîne, bună, te lăţeşte* [îţi face *numele* cunoscut în timp şi spaţiu, pe pămînt, iar] / În ceriu cu fericire în veci te măreşte".

Desigur, nu ne putem aştepta de la Miron Costin sau de la alţi umanişti români să depăşească sub toate aspectele tradiţia şi mentalitatea religioasă, uneori fatalistă şi superstiţioasă a epocii. Cu toate acestea, faţă de cărturarii anteriori, analişti şi cronicari simpli, clerici, umaniştii realizează o cotitură însemnată, nu numai fiindcă ei sînt cărturari laici, dar sînt şi laici cu o cultură superioară. Ei, de fapt, schimbă raportul dintre rolul lui Dumnezeu şi cel al omului în desfăşurarea evenimentelor. Pe cînd, după mentalitatea religioasă a cronicarilor dinainte, *Dumnezeu* lucrează cu mîna oamenilor, la ei oamenii lucrează cu ajutorul lui Dumnezeu. Astfel, unde o cronică anterioară spune că a biruit Dumnezeu păgînii cu mîna lui Ştefan cel Mare, Ureche, referindu-se la acelaşi eveniment, cu toate că se serveşte de izvoarele anterioare, scrie: „le-au ieşit înaintea turcilor din sus de Vasluiu, la Podul Înalt, pre carii i-au biruit *Ştefan Vodă*, nu aşa cu *vitejia*, cum cu *meşteşugul* ... ajutorînd [şi] puterea cea dumnezeiască, cum să va tocmi voia lui Dumnezeu cu a oamenilor, aşa i-au cuprins pre turci negura [ceaţa], de nu să vedea unul cu altul". E vorba deci de o coincidenţă, de o întîmplare, să fie atunci ceaţă. De regulă, întîmplarea are un mare rol în explicarea evenimentelor la cronicari, şi ea este de obicei atribuită voinţei şi ajutorului lui Dumnezeu, sau vreunui „semn" prevestitor de rele sau care coincide cu un astfel de eveniment. Astfel, spre exemplu, Miron Costin, vorbind de anumite întîmplări neobişnuite cu prilejul uciderii de către turci a lui Barnovschi vodă le consemnează (şi nu putea să nu scrie despre ele pentru că toată lumea vorbea de acele întîmplări, cum spune el: moartea subită, aparent inexplicabilă a unui cal al domnului în ziua morţii acestuia; a doua zi au ars *mii* de case la Ţarigrad), dar, în comentarea acestor „semne" se îndoieşte dacă în adevăr sînt sau nu semne: „Aceasta că s-au *tîmplat*, ori că s-au tîmplat atuncea *ce se poate [întîmpla] prileji şi altă dată* ori sau mai prilejit ori că au arătat Dumnedzău sînge nevinovat, că era Barnovschi om dumnădzăerescu" [foarte evlavios] (*L.*, XIV, 12).

Pe de altă parte, cum au observat unii cercetători ai operei lui Miron Costin, maximele lui cu iz fatalist sau pesimist sînt adesea „figuri de stil", în fond Miron Costin fiind un „optimist" [26]. Unii comentatori au observat că adesea astfel de maxime nu sînt ale lui, ci împrumutate.

Ceea ce trebuie reţinut este faptul că el nu reproduce pur şi simplu maxime, ci le comentează şi le interpretează original, aducînd precizări ale gîndirii proprii. Astfel cum am văzut, comentînd şi corectînd maxima, el ţine să adauge: iar „vremile *de acmu* nu sînt în putere", dar *mai înainte* era în putere să se prevadă şi să se ia măsurile cuvenite, pentru că roata

[26] Liviu Onu, în introducerea la Miron Costin, *Opere alese* (1967) spune că „în fond, Miron Costin este optimist", „pasajele în care cronicarul îşi exprimă deznădejdea sau pesimismul nu sînt decît figuri de stil" (p. 26, 32). Dumitru Velciu, în *Miron Costin*, (1973), care citează observaţia (p. 46, în notă), este de aceeaşi părere.

lumii nu merge după voia omului, ci după „cursul său", cum spune dealtfel și știința modernă, curs pe care nu-l poți întoarce înapoi, cum nu poți întoarce apa (cum remarca Machiavelli), dar asta nu înseamnă că trebuie să te resemnezi, ca în fața sorții, și să stai cu mîinile în sîn, să contempli distrugerea semănăturilor, ci să *prevezi* ce se va întîmpla și să intervii activ, făcînd diguri etc. Tocmai acesta e sfatul explicit totdeauna la Miron Costin : socoteala, sfatul cu alții pricepuți, prevederea ; tot ce faci fă și gîndește-te la sfîrșit, la urmări. Chiar și această din urmă maximă este împrumutată și figurează ca locuțiune în orice dicționar enciclopedic : *Quidquid agis, prudenter agas et respice finem* (din *Gesta romanorum*, 103) și a intrat în cultura generală obișnuită a celor care studiază limba latină. Aceasta figurează *aidoma* în *Viața lumii* și în alte locuri, cu alte cuvinte, în scrierile lui Miron Costin. Cugetarea „Bella momentis constant" figurează în limba latină *(Opere*, ed. cit., p. 115) și este de asemenea o locuțiune intrată în cultura generală. Ea mai apare odată (la p. 165), acum în limba română, și se aplică la un caz concret. Exemple de acestea sînt nenumărate. Ceea ce este important pentru cunoașterea gîndirii lui originale este tocmai comentariul și mai ales unele precizări originale de mare valoare. Astfel, la citarea lui Aristotel, care spune că orice om, *prin natura sa*, dorește *să știe*, să cunoască, el adaugă ironic „cred" că e așa, dar nu orice om se obosește să afle și să știe, să învețe, omul e ființă „știutoare" nu prin *natura*, ci prin cultura lui — observație cu adevărat filozofică. De asemenea, el ia, probabil tot de la Aristotel un rezumat al teoriei cunoașterii (*L.*, XVIII, 1), care pleacă de la *senzații*, stăruind că numai cele vizuale sînt capabile de informație certă : „Den cinci simțuri ce are omul, anume vederea, audzul, mirosul, gustul și pipăitul, mai adevărat de toate simțiri ieste vederea. Că pren audz, cîte aude omul, *nu să poate aședza deplin gîndul*, este așea ce să aude, au nu este, căci *nu toate sînt adevărate* cîte vin pren audzul nostru (în clasificarea surselor de cunoaștere și Spinoza respingea cunoștințele « ex auditu »). Așea și mirosul de multe ori înșală, fiind multe mirodenii dentîiu grele, iar apoi mare și iscusit miros fac [fenomenul psihologic al « adaptării »]. Gustul încă este așea, că multe ne par că sînt dulci, apoi simțim amărăciune și împotrivă, multe amare că sînt ne par și sînt dulci [fenomenul de « contrast »]. Pipăitul, iară multe pipăim în chip de une și sînt altele și nu le putem a le cunoaște cu singur pipăitul, fără vedere. Iară vederea singură den toate așează în *adevăr* gîndul nostru și ce să vede cu ochii, nu încape să fie *îndoială în cunoștiință*". „Și din cunoștință să naște știința", cum observa în altă parte. Ideea vine tot de la Aristotel *(De sensu et sensato)*, cum s-a observat, dar dezvoltarea teoriei este formulată de Miron Costin foarte frumos și corect. Este de remarcat că această teorie a cunoașterii constituie *începutul* capitolului XVIII, dedicat în cea mai mare parte tocmai „neprevederii" întîmplării de la Hotin (unde e celebra maximă comentată mai înainte), care pare că-l obsedează : revoltat de atîta „nesocotință" și mare „sminteală", el exclamă : „Multe și mari *smintele* am apucat și în dzilele celor mai bătrîni, *iară îți ajungă aceasta una*, cu lăsarea fără oșteni a cetății Hotinului, den care lăsare [cauza] ieste răsipa toată avuțiia lui Vasile vodă cu casa". Tot astfel, reproduce în limba latină : „bine zice un dascăl : *Si qui sunt in superiore valitudinis gradu, dum in eodem permanere non possunt, cadunt in deterius*". Și traduce exact, aplicînd maxima tot la un caz concret, însă imediat modifică sensul, în mod creator și original, repetînd această cugetare în alt sens, superior : „Așe toate împărățiile, cînd prea se suie la mare

tărie [în loc de „cea mai de sus treaptă . . . ", cum spune textul latin şi traducerea lui Miron, exact, *in superiore*], *neavînd loc să să sue mai sus*, cad şi purced îndărăpt . . . ". Adausul este al lui Miron Costin *(Opere*, p. 125). Ideea „treptelor" de suire şi decădere exprimată aici de Miron Costin şi aplicată şi în alte cazuri de el, va forma o „legitate" a celor trei „stepene" [trepte] la Constantin Cantacuzino şi a „creşterii şi descreşterii" la Dimitrie Cantemir.

Nu numai la maxime şi locuţiuni recurge Miron Costin spre a-şi exprima gîndirea privitor la cauzalitatea naturală, ci şi la proverbe populare : „aşezarea", pacea şi progresul cultural sînt condiţionate nu numai de ce se face în ţară, ci şi de pacea şi înţelegerea cu alte ţări [27] sau : că „această ţară fiind mai mică, nice un lucru singură den sine, fără adunare şi amestec cu alte ţări n-au făcut"[28]. El ilustrează ideea de *interdependenţă* recurgînd la *proverbe* : „După acestea toate ce s-au lucrat în Ţara Muntenească, aicea domniia lui Ştefan vodă au fost *pace*, de să poate dzice că are casa aceia *pace, lîngă căre-i alta lipită de părete arde"*[29].

Desigur, efortul lui Miron Costin de a interpreta evenimentele prin cauzele lor fireşti şi de a vorbi „pe socoteala omenească", pe *lîngă* cea divină, are limitele ei explicabile, cum am încercat să arătăm, precum are limite explicabile şi în ce priveşte *obiectivitatea* aprecierii domnilor, oamenilor şi faptelor, obiectivitate pe care şi-o revendică cu *responsabilitate* („eu voi da seamă de ale mele cîte scriu !"[30]. Adesea vorbesc interesele personale sau ale apropiaţilor săi, cum s-a observat[31], la care se adaugă limitele intereselor de clasă (apreciind boierimea şi condamnînd „prostimea"). În ansamblu însă, el depăşeşte mentalitatea îngustă de boier şi nu încetează a fi *umanist*, adică om deplin în ce priveşte dreptatea faţă de toţi, fără părtinire, fără „făţărie", indiferent de alte considerente şi nici nu punea vreodată interesele *boiereşti* mai presus de interesele *ţării*.

NICOLAE MILESCU (1636 — 1708)

Nicolae Milescu a fost un umanist erudit şi talentat, preţuit nu numai în ţară, ci şi peste hotare pentru cunoştinţele lui şi pentru iscusinţa lui diplomatică deosebită [1]. A făcut studiile superioare la „Marea şcoală" din Constantinopol, avînd ca profesori învăţaţi vestiţi, pregătiţi în şcolile umaniste de la Padova, Veneţia şi Roma. A fost nu numai un umanist, ci şi un om modern, un călător şi explorator de renume european, precursor al geografiei moderne şi al cartografiei, naturalist, etnograf şi economist. A rămas celebru mai ales prin călătoria sa în China, ca trimis, pentru interese economice şi politice, de ţarul Aleksei al Rusiei. Cu acest prilej, a alcătuit scrieri geografice, etnografice, economice şi de ştiinţe naturale folo-

[27] *Opere*, p. 119.

[28] *Ibidem*, p. 130.

[29] *Ibidem*, p. 174.

[30] *Ibidem*, p. 243.

[31] Vezi, în această privinţă, Dumitru Velciu, *op. cit.*, cap. *Încheiere*. „Cărturarul umanist" spune autorul, nu a fost „rectiliniu" şi adesea a fost prezentat în mod „denaturat", „fantoşe" (p. 270).

[1] Vezi aprecierea lui Ion Neculce, în *Letopiseţul Ţării Moldovei*, şi aprecierile învăţaţilor de la Port-Royal (apud C. Bărbulescu : N. Milescu, *Jurnal de călătorie în China*, 1956, p. 6) etc.

site ca material documentar de învățații timpului și de mai tîrziu[2]. Cunoscător al diferitelor popoare, cu viața, obiceiurile, legile și cultura lor, nu numai din cărți, ci mai ales din contactul direct cu realitatea concretă, stăpînind numeroase limbi clasice și moderne, Nicolae Milescu a fost una din personalitățile culturale remarcabile pe care poporul român le-a dăruit culturii universale, în această epocă, alături de Nicolae Olahul, de Mihail Valahul, de Petru Movilă, de marele Dimitrie Cantemir și alții.

Elenist de seamă, Milescu are meritul de a fi tradus din grecește în limba română, pentru prima oară, Biblia, intercalînd un text atribuit lui Josephus Flavius (38—93) *despre rațiunea dominantă* [3], text nerecunoscut de biserică, dar prețuit de Erasm, care l-a parafrazat și comentat. În acest text se dă, pentru întîia oară în limba română, definiția filozofiei, în accepțiunea clasică, după care filozofia sau „înțelepciunea” înseamnă căutarea adevărului „cunoașterea dumnezeieștilor și omeneștilor lucruri și ale lor pricini” (cauze). Tot cu acest prilej, se dă în limba română definiția gîndirii, a minții (rațiunii), a afectelor, clasificarea acestora în două mari categorii, plăcerea și durerea; se încearcă o explicare a genezei și evoluției lor („poftă-dulceață-bucurie”, „frică-durere-mîhnire”). Filozofia cuprinsă în această scriere este influențată de doctrina stoică. Ca și la Descartes sau Spinoza, se susține că „pofta nu poate nimeni să o taie de la noi, ci poate gîndul să dea să nu se supuie de poftă”. Pentru a dovedi această afirmație, se aduc exemple din istorie. „Bun, credincios gînd” înseamnă aici apărarea „legii cea de moșie”.

Milescu a manifestat o libertate de gîndire și de exprimare în critica pe care o făcea societății din timpul său. Descriind China, viața, caracterul, legile și concepțiile poporului chinez, el remarca faptul că acolo oamenii nu sînt apreciați după titlurile moștenite, ci „la ei cel mai nobil este acela care este cel mai învățat. Și cel ce știe mai multă carte, chiar dacă s-a născut din părinți simpli primește cea mai mare considerație”. El laudă oamenii de acolo pentru faptul că „nu sînt spre fapte războinice”, ci „sînt mai ales aplecați către lucrarea pămîntului, către negoț și alte îndeletniciri”, iar „purtarea armelor sînt [după ei] fapte tîlhărești și nu omenești, căci omului i se cade să trăiască cu ai lui în înțelegere și modestie, iar cearta și războiul sînt apucături de fiare”. Tot astfel, în jurnalul său de călătorie, vorbind despre diferite popoare întîlnite în cale și despre caracterul și obiceiurile lor, el laudă, de cîte ori are ocazia, relațiile pașnice și concepția după care libertatea este cel mai prețios bun al omului.

[2] Principalele lui scrieri sînt: *Jurnalul de călătorie în China* (Ed. C. Bărbulescu, 1956); *Descrierea Chinei*; traduceri din grecește și latinește, compilații etc.

Mai recent, au fost editate o serie de mici lucrări cu caracter didactic ale lui N. Milescu, scrise de el în limba slavonă în primii ani ai șederii sale în Rusia (1672—1674), lucrări care atestă, după unii autori, influența barocului asupra cărturarului român. Vezi O. A. Belobrova, *Nikolaj Spatharii: Esteticeskie traktaty*, Leningrad, 1978; *Nicolae Milescu: Aritmologhia, Etica și originalele lor latine*, ediție critică, studiu monografic, traducere, note și indici de Pandele Olteanu, Edit. Minerva, București, 1982. *Arithmologhia* este, în cea mai mare parte, o culegere de sentințe morale, grupate sub formă de gnome cifrice (de exemplu: „Prin aceste trei lucruri ajung oamenii înțelepți ...”, sau, în altă parte, „Aceste trei lucruri merită să fie numite lipsite de rațiune ...”). *Aritmologhia* și *Etica* au fost traduse de N. Milescu din limba latină în slavonă după lucrările unor autori protestanți germani din secolele XVI — XVII.

[3] Vezi Virgil Cândea, *Tratatul despre rațiunea dominantă*, în „Viața Românească”, 1962, nr. 3. Vezi și capitolul consacrat lui N. Milescu de același autor în cartea *Rațiunea dominantă*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1979.

CONSTANTIN CANTACUZINO STOLNICUL
(1640 – 1716)

Constantin Cantacuzino Stolnicul a făcut studii la Padova, un vestit centru de studii umanistice din lumea de atunci. El este un erudit istoric umanist, depășindu-l pe Miron Costin în inventarierea izvoarelor istorice și în folosirea lor comparativă, critică, ajungînd pînă la *ideea* de *legitate* în istorie. După Cantacuzino, „*toate* lucrurile *cîte sînt* în lume au și aceste trei stepene (trec prin aceste trei momente, faze sau trepte — *n.ns.*) dupre ce se fac, adecăte *urcarea, starea* și *pogorîrea*, au cum zic alții *adăugarea* (creșterea — *n.ns*), *starea* și *plecarea*". De fapt nu se poate nega că aceasta este *o* lege *generală* a tot ce există, a existat și va exista. Poate că ideea nu este originală, că a luat-o din concepțiile filozofice care circulau pe vremea sa. Nu e mai puțin adevărat că el o exprimă în mod original. Orice existență trece printr-o perioadă de formare (creștere, adăugare), de manifestare a ei deplină (formată = starea) și o perioadă de dispariție sau descompunere (pogorîre, plecare). „Deci (insistă el — și precizează) *nici un lucru* nu iaste carele să nu dea printru acestea, ci numai *unele mai de grab*, altele *mai tîrziu*, le trec". Sesizînd parcă dialectica schimbării, a apariției noului în sînul vechiului, a biruinței noului și nimicirii vechiului, el spune : „Ci dară, cum zic filozofii *, că *toate cîte sînt* în *naștere* și *stricăciune* stau, adică una stricîndu-se și putrezind, alta să naște și să face, *cum vedem la toate sămințele : și pînă nu putrezește una, nu naște alta, și pînă nu naște alta, nu putrezește cealaltă*". El afirmă și caracterul *obiectiv*, necesitatea care domină, independent de om, în legea generală a schimbării, a legăturii dintre vechi și nou : „înțelepții nu le dau atîta vină și pricină cu sudalme, căci au sosit la aceea adică să zică că de *nechibzuială* și nebunia *lor* ** au venit. Ci numai socotesc că așa zidite și făcute în lume sînt, ca și ele să-și ia conețul (sfîrșitul), cum zice *Verghilie* poet"[4].

Important de observat din punct de vedere filozofic este că, la fel ca toți umaniștii români, Constantin Cantacuzino este preocupat nu numai să prezinte veridic, obiectiv, lucrurile și evenimentele singulare, ci, pe baza observației, comparației și judecării acestora, în coexistența, interacțiunea și succesiunea lor, să găsească regularitățile, legitățile care le guvernează, cu tendința de a găsi legea cea mai generală. Pentru toți umaniștii români din acea epocă, legea cea mai generală observată în domeniul vieții și acțiunilor umane, care îi preocupă, este *mișcarea*, schimbarea, dezvoltarea, căreia îi urmează declinul și pieirea. Ei nu se exprimă în terminologie savantă, ci populară, terminologia științifică nefiind încă fixată pe timpul lor : toate lucrurile din univers sînt „nestatornice", în veșnică schimbare, se nasc, se schimbă, cresc și descresc și pier, inclusiv corpurile cerești (la Miron Costin).

Gîndirea lor este *realistă* și *inductivă*, se ridică la generalizări prin observarea unor fapte istorice particulare, ca apoi să aplice legea generală la noi cazuri particulare, concrete, istorice. Pe baza acestei cunoașteri, ei proiectează legitatea de mai sus în viitor, trăgînd învățăminte, pentru a le recomanda cititorilor lor pentru a-și organiza viața în consecință.

* Aluzie la *De generatione et corruptione* a lui Aristotel.

** Aici nu mai e vorba ca la Miron Costin de o faptă particulară, unde „încape" „socoteală" și prevedere, ci de o *lege* obiectivă, generală.

[4] Toate citatele sînt din *Istoriia Țării Romănești întru care să cuprinde numele ei cel dintîi și cine au fost locuitorii ei atunci*. Ediție de pe un manuscript necunoscut, îngrijită și comentată de N. Cartojan și Dan Simonescu, Edit. Scrisul Românesc, Craiova f.a.

CONSTANTIN CANTACUZINO STOLNICUL
(1640 – 1716)

Constantin Cantacuzino Stolnicul a făcut studii la Padova, un vestit centru de studii umanistice din lumea de atunci. El este un erudit istoric umanist, depășindu-l pe Miron Costin în inventarierea izvoarelor istorice și în folosirea lor comparativă, critică, ajungînd pînă la *ideea* de *legitate* în istorie. După Cantacuzino, „*toate* lucrurile *cîte sînt* în lume au și aceste trei stepene (trec prin aceste trei momente, faze sau trepte — *n.ns.*) dupre ce se fac, adecăte *urcarea*, *starea* și *pogorîrea*, au cum zic alții *adăugarea* (creșterea — *n.ns*), *starea* și *plecarea*". De fapt nu se poate nega că aceasta este *o* lege *generală* a tot ce există, a existat și va exista. Poate că ideea nu este originală, că a luat-o din concepțiile filozofice care circulau pe vremea sa. Nu e mai puțin adevărat că el o exprimă în mod original. Orice existență trece printr-o perioadă de formare (creștere, adăugare), de manifestare a ei deplină (formată = starea) și o perioadă de dispariție sau descompunere (pogorîre, plecare). „Deci (insistă el — și precizează) *nici un lucru* nu iaste carele să nu dea printru acestea, ci numai *unele mai de grab*, altele *mai tîrziu*, le trec". Sesizînd parcă dialectica schimbării, a apariției noului în sînul vechiului, a biruinței noului și nimicirii vechiului, el spune : „Ci dară, cum zic filozofii *, că *toate cîte sînt* în *naștere* și *stricăciune* stau, adică una stricîndu-se și putrezind, alta să naște și să face, *cum vedem la toate sămințele : și pînă nu putrezește una, nu naște alta, și pînă nu naște alta, nu putrezește cealaltă*". El afirmă și caracterul *obiectiv*, necesitatea care domină, independent de om, în legea generală a schimbării, a legăturii dintre vechi și nou : „înțelepții nu le dau atîta vină și pricină cu sudalme, căci au sosit la aceea adică să zică că de *nechibzuială* și nebunia *lor* ** au venit. Ci numai socotesc că așa zidite și făcute în lume sînt, ca și ele să-și ia conețul (sfîrșitul), cum zice *Verghilie* poet"[4].

Important de observat din punct de vedere filozofic este că, la fel ca toți umaniștii români, Constantin Cantacuzino este preocupat nu numai să prezinte veridic, obiectiv, lucrurile și evenimentele singulare, ci, pe baza observației, comparației și judecării acestora, în coexistența, interacțiunea și succesiunea lor, să găsească regularitățile, legitățile care le guvernează, cu tendința de a găsi legea cea mai generală. Pentru toți umaniștii români din acea epocă, legea cea mai generală observată în domeniul vieții și acțiunilor umane, care îi preocupă, este *mișcarea*, schimbarea, dezvoltarea, căreia îi urmează declinul și pieirea. Ei nu se exprimă în terminologie savantă, ci populară, terminologia științifică nefiind încă fixată pe timpul lor : toate lucrurile din univers sînt „nestatornice", în veșnică schimbare, se nasc, se schimbă, cresc și descresc și pier, inclusiv corpurile cerești (la Miron Costin).

Gîndirea lor este *realistă* și *inductivă*, se ridică la generalizări prin observarea unor fapte istorice particulare, ca apoi să aplice legea generală la noi cazuri particulare, concrete, istorice. Pe baza acestei cunoașteri, ei proiectează legitatea de mai sus în viitor, trăgînd învățăminte, pentru a le recomanda cititorilor lor pentru a-și organiza viața în consecință.

* Aluzie la *De generatione et corruptione* a lui Aristotel.

** Aici nu mai e vorba ca la Miron Costin de o faptă particulară, unde „încape" „socoteală" și prevedere, ci de o *lege* obiectivă, generală.

[4] Toate citatele sînt din *Istoriia Țării Romănești întru care să cuprinde numele ei cel dintîi și cine au fost locuitorii ei atunci*. Ediție de pe un manuscript necunoscut, îngrijită și comentată de N. Cartojan și Dan Simonescu, Edit. Scrisul Românesc, Craiova f.a.

Scanned with OKEN Scanner

Umanismul românesc este prin esenţa sa etic şi pedagogic, îndeamnă la „socoteală", învăţătură din experienţa umană trecută, arătînd ce trebuie urmat şi ce trebuie evitat în acţiunile omeneşti. Gîndul la *urmările* acţiunilor, la consecinţele lor trebuie să fie prezent totdeauna în conştiinţă, care trebuie să fie polarizată spre urmările finale : pieirea, de care nu scapă nimic în lume. Singurul lucru nepieritor în viaţa omului este *numele cel bun*, în consideraţia contemporanilor şi în memoria omenirii viitoare. Ca istorici, ei prezintă exemplar, după procedeul obişnuit al istoriografiei de atunci, mari personalităţi, oameni buni sau răi, care, prin ce au făcut în viaţa lor, şi-au dobîndit nume bun sau de ocară. Vorbind despre oameni şi despre vremuri, se observă la toţi nostalgia vremurilor bune, nădejdea în veacuri viitoare mai fericite şi melancolia în faţa scurtimii, nesiguranţei şi efemerităţii vieţii omeneşti, încadrată în legea generală a efemerităţii a tot ce există sau va exista în univers.

Această caracteristică generală a umanismului românesc se evidenţiază la Constantin Cantacuzino mai ales în pasajul din care s-au scos citatele anterioare. Ilustrînd legitatea generală amintită la cazul particular al domnilor şi domniilor de care vorbeşte în istoria sa, acest pasaj continuă şi se încheie moralizator, îndrumător : „Deci dară, aşa *toate* fiind, iată şi domniilor, crăiilor, împărăţiilor, avuţiilor, măririlor şi tuturor celelalte *cîte sînt*, aşa se întîmplă şi le vin. Ci numai celor *direpte*, celor *blînde* şi celor cu *înţelepciune* le rămîne *laudă*, fericire de *bună pomenire* şi *pildă folositoare* celor buni şi înţelepţi dupre urmă şi canoane [norme de conduită] cu carii mai mult şi mai slăvit pot sta şi ocîrmui".

La Stolnicul Cantacuzino este prezent un concept-cheie al umanismului românesc, conceptul de civilizaţie. Cum el, asemenea celorlalţi cărturari umanişti, nu posedă încă un cuvînt românesc pentru a desemna acest concept, îl defineşte, implicit, prin contrariul său — barbaria, felul de a fi „varvar" (barbar). „Direpteste că acela iaste şi se numeiaşte varvar carele nici obiciaiu are, nici carte ştie, nici bărbăţie, nici direptate, nici milosîrdie are, nici frica lui Dumnezeu, nici vreo bunătate sau vrednicie pe sine să vede, şi mai mult sileşte şi trage a trăi în voia şi poftele sale decît în legi şi în direptăţi supus şi cuprins să fie (nu dupre neaoşa fire făcînd omenească), ci ca un dobitoc va să trăiască şi gîndeşte a trăi". Ca şi Dimitrie Cantemir, Constantin Cantacuzino Stolnicul consideră ca întemeietori ai civilizaţiei pe vechii greci, datorită „învăţăturilor", „obiceiurilor" şi „legilor" lor; afirmă că romanii au preluat civilizaţia de la greci, aminteşte de „cuvîntul" ce se află în cărţile „cele vechi" : „tot cine nu iaste Elin, iaste varvar" sau „tot cine nu iaste Elin, nici Roman, este varvar", antiteză pe care, de fapt, o depăşeşte în sensul universalităţii civilizaţiei umane, prin felul cum defineşte „barbaria". Ca şi la Cantemir, calitatea de barbar sau civilizat nu depinde, pentru el, de origine sau de putere : „măcar de ar fi şi vreunul de vreun neam bun, sau şi stăpînitoriu", el este tot barbar dacă este şi trăieşte „cum mai sus să zise". Ca note distinctive ale conceptului de civilizaţie la Stolnicul Cantacuzino sînt de reţinut accentul pus, alături de „învăţături", „ştiinţe" şi „obiceie" (bunele moravuri), pe ordinea juridică, pe „legi şi direptăţi", precum şi legătura explicită între civilizaţie şi natura umană („neaoşa fire omenească"), civilizaţia deosebind pe oameni de animale.

◇

Umanismul acestor cărturari români din secolul al XVII-lea a fost un umanism cu tendinţe practice, educative, urmărind făurirea unei

Scanned with OKEN Scanner

conştiinţe istorice, premisă necesară pentru formarea conştiinţei naţionale, a unei conştiinţe patriotice şi a unei culturi proprii româneşti. Ei aveau, faţă de alţi umanişti, un motiv în plus să iubească, să cultive şi să continue cultura antică, pentru că, prin aceasta, voiau să arate şi descendenţa directă a românilor din romani, să afirme dreptul lor la existenţă şi la stimă din partea altor popoare.

Reprezentînd interesele clasei boiereşti, umanismul lor este limitat, marcînd totuşi un important progres, în măsura în care aceşti cărturari, identificîndu-se cu aspiraţiile poporului, au militat pentru eliberarea ţării de sub jugul otoman, în măsura în care au izbutit să pună temelii pentru o conştiinţă naţională, patriotică a poporului român din cele trei ţări în care era fărămiţat, în măsura în care au contribuit să pună bazele unei culturi laice româneşti.

Umanismul adoptat de orăşeni ca platformă a luptei împotriva feudalismului pleda în interesul întregului popor şi în interesul monarhiilor centralizatoare, dar în primul rînd în interesul burgheziei. Teza *egalitatea naturală a tuturor oamenilor* exprima implicit şi năzuinţa maselor de a se elibera de sub jugul feudal. De fapt această teză a fost împrumutată din umanismul spontan popular, pe care îl găsim formulat şi în platformele ideologice ale răscoalelor ţărăneşti şi în ereziile religioase în care masele exprimau o filozofie proprie a lor despre valoarea omului, despre egalitatea originară a tuturor oamenilor. Burghezia a adoptat în programul său umanismul pe vremea cînd era o clasă *nedominantă*, la începutul formării sale, cînd progresa prin capacitatea personală, prin iscusinţă, iniţiativă, talent, învăţătură şi economisire. În acel timp, ea era interesată să militeze pentru ideea de egalitate între oameni şi să susţină că nobleţea o dă numai munca şi meritul personal, împotriva nobilimii parazitare, ignorante şi trufaşe. Pe măsură însă ce se îmbogăţea pe seama muncii salariate şi cucerea puterea politică în stat devenind *clasă dominantă* şi *exploatatoare*, opusă şi duşmană maselor cu care se aliase la început pentru cucerirea puterii politice, a renegat multe din ideile în numele cărora a luptat împotriva feudalismului. Cu timpul umanismul Renaşterii a decăzut, şi-a pierdut sensul originar şi a devenit doar un umanism formal, care se reducea, ca şi în evul mediu, la „umanioare", adică la studiile filologice şi ale culturii clasice greco-latine.

Purtător al umanismului în sensul lui adînc, esenţial, respectarea omului ca om, ca scop în sine, nu ca mijloc de exploatare, a fost numai poporul, prin *omenia* ce constituie idealul raporturilor dintre oamenii din popor.

Scanned with OKEN Scanner

6. DIMITRIE CANTEMIR

VIAȚA ȘI OPERA

Curentul umanist românesc se încununează cu opera impresionantă a lui Dimitrie Cantemir[1]. Istoric, geograf, etnograf, orientalist, scriitor și compozitor, pionier al filozofiei românești, Cantemir amintește de oamenii Renașterii nu numai prin multilateralitatea preocupărilor, prin

[1] Din bogata literatură referitoare la Dimitrie Cantemir reținem ca lucrări de istoria filozofiei : Bagdasar N., *Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, București, 1941, capitolul „Dimitrie Cantemir" ; Bădărău Dan, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir*, București, 1964 ; idem, *Dimitrie Cantemir și Van Helmont*, în „Cercetări filozofice", an VIII, 1 ; idem, *Le concept de loi historique chez Démètre Cantemir*, în „Acta logica", an IV, 1961, 4 ; Lucian Blaga, *Dimitrie Cantemir*, în *Isvoade*, București, 1972, p. 141 — 147 ; Gh. Al. Cazan, *Istoria filozofiei românești*, cap. D. Cantemir, București, 1984 ; Dragnea R., *Cantemir și filozofia istoriei*, în „Scrisul românesc", an I, 1927, nr. 2 ; Gulian C. I., *Dimitrie Cantemir, un mare patriot și cărturar*, în „Lupta de clasă", 1953, nr. 9 ; Vaida P., *Dimitrie Cantemir și umanismul*, București, 1972 ; Vlăduțescu Gh., *Condiția moralității în „Divanul" lui Cantemir*, în „Tomis", 1970, nr. 5 ; Verdeș I., *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor și om de știință*, în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, București, 1957. Monografia lui P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viața și opera* examinează și operele filozofice ale cărturarului. Relevante și sub raportul istoriei ideilor sînt capitolele consacrate lui Cantemir în sintezele de istoria literaturii românești, mai ales sugestivul capitol din *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent* a lui G. Călinescu. Alte studii : Ciobanu Șt., *Dimitrie Cantemir în Rusia*, București, 1925 ; Iorga N., *Despre Dimitrie Cantemir*, Vălenii de Munte, 1935 ; Lăudat I. D., *Dimitrie Cantemir. Viața și opera*, Edit. Junimea, Iași, 1973 (amplă bibliografie) ; Măciucă C., *D. Cantemir*, București, 1962. *Dimitrie Cantemir interpretat de ...*, antologie de Suzana-Carmen Dumitrescu, București, 1977. Aniversarea, în 1973, a 300 de ani de la nașterea marelui cărturar, inclusă în calendarul aniversărilor mondiale UNESCO, a adus o îmbogățire considerabilă a literaturii cantemirologice. Menționăm : *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*. București, 1974 (comunicări prezentate la sesiunea comună a Academiei R.S.R. și a Academiei de Științe Sociale și Politice) ; „Dacoromania", 1974, nr. 2, Freiburg-München, 375 p. (comunicări prezentate de cercetători români și străini la colocviul din decembrie 1973 de la Freiburg, consacrat lui Cantemir) ; „Analele Universității București", seria Filozofie, an XXII, 1973, nr. 2 (sesiunea Facultății de Filozofie ; comunicări de Al. Boboc, Ion Roșca, Lucia Dumitrescu-Codreanu, Ion Bulborea, Ion Berca) ; „Secolul XX", 1973, nr. 11 — 12 (număr omagial) ; Mihnea Gheorghiu, *Orizontul cultural și politic al lui D. Cantemir*, în „Era socialistă", anul III, nr. 12/1973 ; N. Gogoneață, *Dimitrie Cantemir — gînditor umanist de seamă*, în „Era socialistă, " anul LIII, septembrie, nr. 18/1973. Ediții : *Operele principelui Dimitrie Cantemir*, publicate de Academia Română, vol. I — VIII, București, 1872—1901. Ediții recente cu studii introductive substanțiale : *Divanul*, ediție îngrijită, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, text grecesc de Maria Marinescu-Himu (*Opere complete*, I, ediție critică publicată sub îngrijirea lui V. Cândea), București, 1974 ; *Istoria ieroglifică*, ediție îngrijită și studiu introductiv de P. P. Panaitescu și I. Verdeș, București, 1964—1965 ; *Istoria ieroglifică*, text stabilit și glosar de Stela Toma, studiu introductiv și note de N. Stoicescu (*Opere complete*, IV), București, 1973 ; Eugenia Popescu-Judetz, *Dimitrie Cantemir. Cartea științei muzicii*, București, 1973 (traducerea textului turc și studiu) ; *Descriptio Moldaviae — Descrierea Moldovei* (ediție bilingvă, traducerea textului latin de Gh. Guțu) București, 1973 ; *Locuri obscure în catehismul unui anonim*, traducere și comentariu de prof. Teodor Bodogae, în „Biserica Ortodoxă Română", nr. 9—10, sept.—oct. 1973, p. 1063—1111 + VIII p. ; *Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane*, traducere, studiu introductiv și comentarii de Virgil Cândea, București, 1977 ; *De antiquis et hodiernis Moldaviae nominibus* și *Historia Moldo-Vlachica*, ediție critică, traducere, introducere, note și indici de Dan Slușanschi (*Opere complete*, IX, tomul I), București, 1983.

Scanned with OKEN Scanner

îmbinarea creației științifice cu cea artistică, dar și prin unitatea dintre creatorul de cultură și omul de acțiune. Gîndirea și opera sa, în care s-a văzut pe bună dreptate întruchiparea prin excelență a sintezei între Orient și Occident, realizată în acel moment în cultura românească, străbat distanța de la scolastică și medievalism întîrziat la umanism și la știința europeană modernă.

Dimitrie Cantemir s-a născut la Iași, la 26 octombrie 1673, ca fiul micului boier Constantin Cantemir. După ce tatăl său ocupă, în 1685, scaunul Moldovei, tînărul Dimitrie este trimis de copil, la 12 ani, la Constantinopol ca ostatic, garant al credinței tatălui său către Poartă. În 1691 se întoarce la Iași, iar în 1693, la moartea tatălui său, este ales domn de către boieri și oșteni, dar, nefiind confirmat de Poartă, este ridicat de turci și dus la Constantinopol. Va rămîne acolo, cu puține întreruperi, vreme de aproape 17 ani, pînă în 1710. În timpul primei domnii a fratelui său, Antioh (1695–1700), Dimitrie Cantemir este capuchehaie la Constantinopol. În 1699 se căsătorește cu Casandra, fiica lui Șerban Cantacuzino. Participă din plin la luptele dintre facțiunile boierești, care aveau să ducă la răsturnarea lui Antioh (1700), apoi la reînscăunare (1705–1707). Totodată, în anii 1698–1705 tînărul cărturar scrie primele sale opere, filozofice-religioase sau literare: *Divanul*, *Sacrosanctae*, *Istoria ieroglifică*.

Prima educație primită de Cantemir trebuie să fi fost cea pe care au primit-o și alți copii de boieri sau de domnitori în acea vreme. El studiază limba slavonă, citește cărțile religioase și sapiențiale, dintre care unele recent traduse pe atunci în românește (*Mărgăritarele* lui Ioan Hrisostom în traducerea fraților Radu și Șerban Greceanu, *Biblia lui Șerban*, din care un exemplar cu adnotări de mîna lui a fost identificat nu de mult de L. Demény), „cărțile populare" care circulau în traduceri românești în manuscris. Operele sale de mai tîrziu vădesc o desăvîrșită stăpînire a limbii materne, cunoașterea proverbelor și zicătorilor, a obiceiurilor și credințelor populare tradiționale, a realităților social-economice, politice și culturale din țările române. În *Divanul* recunoaștem lecturi din Miron Costin (*Viața lumii*), Dosoftei, Udriște Năsturel; în *Hronicul vechimii romano-moldo-vlahilor* Cantemir folosește cronica lui Gr. Ureche și *De neamul moldovenilor*, de Miron Costin, iar *Descrierea Moldovei* arată cunoașterea *Poemei polone* a lui Costin [2]. Toate aceste cunoștințe se datoresc în mare parte educației primite acasă, în Moldova. Studiile pe care le va întreprinde ulterior Cantemir în afara granițelor țării nu pot să pună în umbră înrădăcinarea operei lui în creația spirituală românească [3].

Tot la Iași, probabil între 1691 și 1693, Cantemir studiază limbile greacă și latină, filozofia cu eruditul călugăr grec Ieremia Cacavela. Om de cultură apuseană, umanist de tipul celor formați de Contrareformă, Cacavela a păstrat un puternic ascendent asupra spiritului elevului său pînă prin 1700, cînd Cantemir îi dedică principala sa operă filozofică, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago (Icoana de nezugrăvit a științei sacrosancte)*, și cînd scrie, sub influența *Logicii* lui Cacavela, micul său manual de logică.

Asupra formării lui Cantemir a avut o puternică influență șederea sa la Constantinopol într-o perioadă cînd acest oraș devine, cum arată Iorga, principala poartă de intrare a influenței occidentale în sud-estul

[2] Cf. Maria Holban, *Introducere* la *Descrierea Moldovei*, ed. cit., p. 24.
[3] Virgil Cândea, *Locul lui Dimitrie Cantemir în cultura românească*, în *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*, p. 65.

european. Avid de cunoştinţe, fiind de o curiozitate insaţiabilă, Cantemir pătrunde în toate mediile. El intră în legături cu ambasadorii puterilor occidentale, se împrieteneşte cu Châteauneuf şi apoi cu de Fériol, ambasadorii francezi la Poartă. El cunoaşte pe cărturarii greci din jurul Academiei din Constantinopol, pe Alexandru Mavrocordat, cu studii medicale în Occident, adept al lui Harvey, pe filozofii peripateticieni Antonie, Spandoni (Spandonis Vizantios) şi Blasie (Balasios), pe Hrisant Notara, geograf de seamă. Îşi desăvîrşeşte studiile filozofice cu Meletie, arhiepiscop de Arta (1661–1714), care îi predă vreme de opt luni „filozofia lui Van Helmont, adică a lui Thales" [4]. Cam în aceiaşi ani, probabil între 1698 şi 1700, Cantemir studiază „principiile filozofiei" şi cu „Iacomi" [5], care nu este altul decît Iacob Manos din Argos (circa 1650– circa 1725), supranumit „principele filozofilor" din Constantinopol, adept al neoaristotelismului coridalean [6]. Conflictul dintre aceste învăţături opuse, doctrina lui Van Helmont şi neoaristotelism, îşi va pune pecetea asupra operei filozofice de tinereţe a cărturarului.

S-a admis în general că D. Cantemir a studiat la Academia Patriarhiei, dar în această privinţă nu avem vreo dovadă directă [7]. Fapt este că el a suferit influenţa puternică a culturii greceşti, care cunoaşte în această vreme o înflorire a culturii profane, prin reînnoirea clasicismului, a cultului antichităţii eline, prin dezvoltarea unui curent de cercetări geografice, dar şi o ascuţire a luptei între adepţii neoaristotelismului, cu simpatii protestante în teologie (Ioan Cariofil) şi partida „tradiţionalistă", care înclina spre catolicism.

La Constantinopol, Cantemir învaţă limbile turcă, arabă şi persană, intră în relaţii strînse cu cărturarii turci, pătrunde în societatea musulmană. El aprofundează tainele muzicii orientale, devenind un compozitor şi interpret renumit, autor şi al unei cărţi de teorie a muzicii turceşti, scrisă în limba turcă, intitulată *Cartea ştiinţei muzicii după felul literelor*. Ea cuprinde un tratat teoretic, explicarea unui nou sistem de notaţie a sunetelor inventat de Cantemir şi o culegere de 354 melodii instrumentale, printre care şi melodii compuse de el. Este, după opinia muzicologului turc Yilmaz Öztuna „cel mai important tratat (de muzică turcească) din secolul al XVIII-lea".

Cartea principelui moldovean se înscrie în tradiţia teoriei muzicale islamice, cultivată nu numai de muzicologi, dar, înaintea lor, de filozofi ca renumitul peripatetician arab Al-Farabi (circa 870–950) sau Ibn-Sina (Avicena) (980–1037), unul dintre cei mai mari gînditori de limbă arabă. Urmînd tradiţia greacă, filozofii au introdus în teoria muzicii consideraţii metafizice privind legătura dintre muzică şi armonia cosmică sau ethosul propriu diferitelor moduri. Spre deosebire de ei, Cantemir nu se angajează în genere în speculaţii metafizice, dar nici nu se limitează la empirismul muzicologilor turci din secolele XVI – XVII, teoria sa fiind strîns legată

[4] D. Cantemir, *Istoria Imperiului otoman*, trad. Hodoş, p. 136, nota. Cum de la Thales nu se cunosc nici astăzi decît cîteva fragmente, şi nicidecum o „filozofie" întreagă, care ar putea fi predată vreme de opt luni, este vorba probabil de concordanţa dintre Van Helmont şi Thales în privinţa elementului primordial al lucrurilor: apa.

[5] *Ibidem*, p. 135 nota.

[6] Vezi P. Vaida, *Cu cine a studiat Cantemir?*, în „Luceafărul" anul XIII, 16 (416) din 18 aprilie 1970. Cu privire la neoaristotelismul grec iniţiat de T. Coridaleu, vezi mai jos, p. 225 ş.u.

[7] Vezi Ariadna Camariano-Cioran, *Jérémie Cacavela et ses relations avec les Principautés Roumaines*, în R.E.S.E.E., t. III, 1965, nr. 1 – 2, p. 172.

Scanned with OKEN Scanner

de practica muzicală[8]. Orientarea aceasta spre generalizarea întemeiată pe concret consună cu unele din tendinţele fundamentale pe care le va adopta Cantemir în gnoseologie şi în opera lui ştiinţifică de mai tîrziu.

Pe de altă parte, preocupările muzicologice ale lui Cantemir prezintă analogii şi cu cele ale unor maeştri ai barocului muzical european [9].

Reprezentativă pentru ambianţa intelectuală în care s-a format Cantemir la Constantinopol, pentru contactele reciproce dintre culturile creştină şi musulmană, care înlocuiesc izolarea de altădată, este figura profesorului de limbă şi literatură turcă al principelui, Es'ad Effendi din Ianina (m. în 1730) [10]. Cărturar luminat, traducător din greacă în arabă şi comentator al *Fizicii* lui Aristotel, cunoscător al comentatorilor greci şi latini ai Stagiritului, Es'ad era în relaţii amicale cu învăţatul patriarh Hrisant Notara şi cu membrii familiei Mavrocordat, întreţinînd cu ei, ca şi cu D. Cantemir, discuţii filozofice. Cantemir îl prezintă în *Istoria imperiului otoman* ca pe unul din acei învăţaţi turci care nu cred „toate cele ce se afirmă în Coran" [11], dar nu îndrăznesc să afirme deschis ceea ce gîndesc. Conversaţia dintre el şi Es'ad reprodusă de Cantemir îl prezintă de fapt pe cărturarul turc ca pe un adept al separării adevărului ştiinţei de cel al religiei, poziţie pe care, după cum vom vedea, o va adopta şi Cantemir în operele sale de maturitate [12].

Relaţiile cărturarului moldovean cu învăţaţii şi artiştii turci din Constantinopol, asimilarea şi preţuirea de către el a valorilor civilizaţiilor islamice, atestată poate cel mai elocvent de creaţia lui muzicală, se vor reflecta în opera sa de orientalistică şi vor contribui la formarea conceptului său de civilizaţie.

În această perioadă se cristalizează şi ideile politice fundamentale ale lui Cantemir: necesitatea eliberării Moldovei de sub jugul otoman, critica marii boierimi şi a statului nobiliar, preconizarea instaurării în Moldova a unui stat domnesc autoritar, de tipul monarhiei absolute, simpatia pentru ţărănime. Aceste idei se exprimă cel mai limpede în *Istoria ieroglifică*, unde cărturarul numeşte Imperiul otoman „cetatea lăcomiei", compară marea boierime cu fiarele de pradă, în timp ce ţăranii iobagi sînt „albine", care hrănesc prin munca lor întreaga obşte. Cînd în 1710 Cantemir, care cîştigase încrederea turcilor, ajunge din nou pe tronul Moldovei, el încearcă să-şi pună doctrina în aplicare. Încheie un tratat secret de alianţă cu Petru I al Rusiei, prin care se recunoaşte independenţa Moldovei şi domnia ereditară a familiei Cantemir, precum şi autoritatea nelimitată a domnului asupra boierilor. După înfrîngerea de la Stănileşti a armatelor

[8] Eugenia Popescu-Judetz, *Dimitrie Cantemir. Cartea ştiinţei muzicii*, Bucureşti, 1973, p. 81.

[9] Viorel Cosma, *Der Musiker Demeter Cantemir* (Dimitrie Cantemir muzicianul) în *Dacoromania*, 1974, 2.

[10] Menţionat în versiunea originală latină a *Istoriei imperiului otoman*, ca „Saadi Effendi", cărturarul a fost identificat de Ion Matei în studiul *Le maître de langue turque de Dimitrie Cantemir*, în „Revue des Etudes Sud-est Européennes", 1972, nr. 2.

[11] *Istoria imperiului otoman*, ms. lat. 75 al Bibliotecii Academiei, f. 14.

[12] *Ibidem*. Conversaţia este reprodusă, într-o formă întrucîtva diferită, şi în *Sistema religiei muhammedane*, ediţia Cândea, p. 169 – 170. În acest context, afirmaţia lui Cantemir după care Es'ad ar fi fost „adept al principiilor lui Democrit" (*Istoria imperiului otoman*, loc. cit.) nu poate fi interpretată (cum am afirmat în ediţia I a tratatului de faţă) în sensul adeziunii învăţatului la atomismul teist-spiritualist al scolasticii musulmane; mai degrabă Es'ad a putut fi adeptul concepţiilor eterodoxe ale filozofului persan al-Razi (circa 864 – 925 sau 932), al cărui atomism deriva din gîndirea lui Democrit (cf. Virgil Cândea, comentarii la *Sistemul religiei muhammedane*, ed. cit., nr. 1134).

Scanned with OKEN Scanner

ruso-moldovenești (1711), Cantemir este nevoit să se refugieze în Rusia. Aici el se alătură pleiadei de cărturari de formație occidentală care sprijineau reformele țarului Petru. În 1714 este ales membru al Academiei din Berlin. În 1721 devine sfetnic intim al țarului și membru al Senatului (ministru). În perioada 1715—1723 își scrie sau își definitivează principalele opere științifice, care aveau să-i aducă consacrarea ca savant de renume european.

Cantemir s-a stins din viață, pe moșia sa de la Dimitrievka, la 21 august 1723.

◇

Cantemir a fost nu numai filozof, ci un umanist, un cărturar cu preocupări enciclopedice, și totodată un artist, un mare scriitor. Ca atare el nu a avut o concepție filozofică sistematic elaborată. Încercarea de a construi un sistem filozofic-teologic, întreprinsă în tinerețe, a fost abandonată după redactarea primei părți, iar cartea care cuprinde această primă parte, *Sacrosanctae*, are oarecum un caracter izolat în cuprinsul operei cărturarului, fiind contrazisă în multe privințe de alte scrieri ale lui. Pe de altă parte, semnificația filozofică a operei lui Cantemir nu se află înscrisă numai în operele filozofice propriu-zise, ci în ansamblul creației. Așa, de pildă, descătușarea de teologie este marcată mai mult de metoda și spiritul scrierilor de istorie, geografie, orientalistică decît de scrierile filozofice. Uneori o semnificație filozofică se degajă din raportarea modalității filozofice la alte modalități de cultură înăuntrul chiar al aceleiași opere. Contrastele deconcertante dintre *Sacrosanctae* și *Istoria ieroglifică*, despre care vom avea prilejul să vorbim, se lămuresc măcar parțial, dacă ținem seama de faptul că prima este o lucrare filozofico-teologică, a doua una beletristică : ceea ce Cantemir nu spunea — și nici nu gîndea — explicit, la nivelul filozofiei, este implicat în faptele și personajele *Istoriei*, de exemplu că destinele omenești nu depind atît de providență, cît de „noroc" și de iscusința celui ce-l înfruntă. Unitatea pe care nu o putem găsi uneori în conceptele filozofice, o găsim în personalitatea celui ce a făurit opere atît de diverse, în năzuința de afirmare a individualității creatoare, în înclinația de a înveșmînta ideile în imagini, în setea faustică de cunoaștere, de cuprindere a „nemărginitului ochean a toată știința"[13] : toate conturează o personalitate de o factură nouă, ce depășește granițele culturii medievale.

Prima operă a lui Cantemir este *Divanul, sau gîlceava înțeleptului cu lumea, sau giudețul sufletului cu trupul*, imprimată românește și grecește[14] în tipografia domnească, la Iași, în 1698. *Divanul* abordează — într-o manieră nouă, care beneficiază, ca stil și ca viziune, de experiența umanismului și, poate, a barocului — o temă tradițională a literaturii medievale, aceea a disputei dintre suflet și trup, temă ce a cunoscut multiple variante atît în literatura europeană occidentală, cît și în cea orientală-ortodoxă, unde cea mai renumită tratare a ei o reprezintă *Dioptra* lui Filip Solitarul (sec. XI)[15].

[13] *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, ed. Tocilescu, p. 116 — 117.

[14] Virgil Cândea a arătat că numai versiunea românească îi aparține lui Cantemir; versiunea greacă este o traducere a textului românesc efectuată de o altă persoană, probabil de Cacavela ; vezi D. Cantemir, *Divanul*, ediția citată, studiul introductiv, p. 39 — 44.

[15] Vezi Th. Batiușkov, *Le débat de l'âme et du corps*, în „Romania", t. XX, 1891. Un inventar mai complet al scrierilor pe această temă, la V. Cândea, *loc. cit.*, p. 28 — 30. Unii autori au văzut în *Dioptra* modelul *Divanului* lui Cantemir, opinie privită cu rezerve întemeiate de Dan Bădărău, care a arătat că asemănările dintre *Dioptra* și *Divanul* sînt exterioare.

Scanned with OKEN Scanner

Divanul lui Cantemir cuprinde trei părţi. Prima parte, dialogată, înfăţişează disputa dintre Înţelept, asimilat Sufletului, şi Lume, asimilat Trupului. Înţeleptul, reprezentînd punctul de vedere al moralei creştine, acuză Lumea „înşelătoare", corupătoare de suflete; el dezvoltă teza ascetică a deşertăciunii celor lumeşti, iar Lumea se apără, expunînd concepţia opusă, laică-hedonistă. Partea a doua reia acuzaţiile aduse de Înţelept Lumii, argumentîndu-le cu citate din Biblie şi foarte puţine din filozofii antici. Partea a treia, consacrată „păcii" între Înţelept şi Lume, este menită să exprime concluzia întregii scrieri.

Cercetări mai noi au stabilit că partea a treia a *Divanului*, care atrăsese de mult atenţia specialiştilor prin abundenţa de citate din filozofii stoici (mai ales din Seneca şi Epictet), prin recomandările de lectură din autorii antici, din umanişti ca Erasm, este de fapt o traducere a cărţii *Stimuli virtutum, fraena peccatorum* a renumitului cărturar unitarian polonez Andrei Wissowatius (Wiszowaty), tipărită la Amsterdam în 1682. Este de presupus că tînărul Cantemir nu a tipărit cu intenţie o carte „eretică", dar a fost atras de nota ei umanistă şi raţionalistă, ca şi de posibilitatea ce i se oferea să-şi „împodobească" cartea cu citate din „înţelepţii de pe dinafară", cum se exprimă Cacavela în scrisoarea-prefaţă ce precede *Divanul*.

Divanul a fost tradus la 1705 în limba arabă de Athanasie Dabbas, patriarh al Antiohiei, care găsise un exemplar în timpul şederii sale la curtea lui Brîncoveanu, opera principelui moldovean fiind apoi răspîndită şi citită în toată lumea creştină arabofonă din Orientul Apropiat, după cum o dovedesc cele 11 copii-manuscrise păstrate pînă astăzi, majoritatea în Siria şi Liban [16].

Între 1698 şi 1700, cînd studiază cu Meletie de Arta opera filozofului şi medicului flamand Jan Baptist Van Helmont (1577—1644), Cantemir alcătuieşte un voluminos manuscris, cuprinzînd copii după 40 de opuscule de „fizică" ale învăţatului flamand, manuscris intitulat *Ioannis Baptistae van Helmont physices universalis doctrina et christianae fidei congrua et necessaria philosophia* (Fizica universală şi filozofia conformă cu credinţa creştină şi necesară acesteia ale lui J. B. Van Helmont). Extrasele din Van Helmont sînt precedate de un elogiu al operei acestuia, scris de Cantemir în text dublu, în latineşte şi româneşte, şi intitulat *Laudă către învăţător şi către virtutea învăţăturii lui* şi de un cuvînt către cititor, scris în limba latină şi purtînd titlul *Lectori amico*.

Van Helmont este o figură caracteristică naturfilozofiei şi ştiinţei din epoca Renaşterii. Adept — ca şi învăţătorul său, Paracelsus — al teozofiei, Van Helmont cultiva, pe de o parte, experimentul şi, pe de altă parte, pretindea că îl interpretează cu ajutorul unor viziuni, „iluminat de graţia divină". Van Helmont ataca cu violenţă scolastica în numele unei filozofii creştine „adevărate"; descoperirile lui remarcabile din domeniul chimiei şi medicinii deschideau însă de fapt drumul ştiinţelor moderne ale naturii. Deşi aceste descoperiri nu au putut fi asimilate în Orient, unde condiţiile pentru dezvoltarea ştiinţelor experimentale ale naturii nu apăruseră încă, extrasele masive din fizica lui Van Helmont arată interesul viu al lui Cantemir pentru fenomenele naturii. În acelaşi timp, fizica van-helmontiană îi oferea tînărului cărturar o alternativă la aristotelismul

[16] Virgil Cândea, *La diffusion de l'oeuvre de Dimitrie Cantemir en Europe de sud-est et au Proche-Orient*, în „Revue des études sud-est européennes", 10 (1972), nr. 2.

Scanned with OKEN Scanner

atotstăpînitor în școlile vremii, alternativă care i se părea mai ușor de armonizat cu credința.

Teozofia lui Van Helmont îl atrăgea pe Cantemir și prin aspectul ermetic, ezoteric care îi satisfăcea imaginația, precum și dorința de a prezenta filozofia ca întemeiată pe o revelație individuală, nu pe tradiție și autoritate.

Extrasele din Van Helmont reprezintă o operă pregătitoare pentru cea mai extinsă dintre scrierile filozofice ale lui Cantemir, *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* (Icoana de nezugrăvit a științei sacrosancte), scrisă în 1700. Lucrarea, al cărei text original latinesc a rămas inedit, a fost tradusă în românește — din nefericire cu multe erori — de N. Locusteanu și publicată în 1928, cu titlul de *Metafizica*.

Sacrosanctae înfățișează o încercare de construire a unui sistem filozofico-teologic. Încercare îndrăzneață, căci nimeni în lumea ortodoxă nu întreprinsese de secole ceva similar. Lucrările lui Coridaleu și ale discipolilor săi reprezentau comentarii la opera aristotelică, nu sisteme proprii. Cantemir folosește în *Sacrosanctae* materialul cuprins în extrasele din Van Helmont, dar construcția sistematică întreprinsă de el nu-și găsește echivalentul în opera flamandului. Făurindu-și sistemul, Cantemir operează o selecție în moștenirea van-helmontiană, lăsînd deoparte aspectul științific-experimental concret, biologic, medical și reținînd mai cu seamă ceea ce corespundea interesului său orientat spre ontologie și filozofie. La Cantemir o bună parte din doctrina fizică se înscrie în cadrul unei cosmogonii: el tratează lucrurile *historice*[17] „istoricește", ceea ce nu este cazul cu Van Helmont, a cărui operă se prezintă sub forma unor opuscule independente, în care referirile la „începuturi", la creație, sînt risipite și incidentale.

Sistemul lui Cantemir trebuia să cuprindă trei părți, tratate în trei tomuri: „teologo-fizica", „teologo-metafizica" și „teologo-etica"[18]. Numai prima parte a fost scrisă. Deci *Sacrosanctae*, în forma pe care o avem, este „fizica" lui Cantemir. Titlul de *Metafizica*, dat de traducătorul cărții, N. Locusteanu, este impropriu, deși nu complet lipsit de temei, pentru că, după cum vom vedea, granițele dintre fizică și metafizică la Cantemir nu sînt pe deplin clare.

Sacrosanctae cuprinde șase cărți, care ar putea fi grupate în trei părți.

Cartea I, intitulată *Prezentarea științei sacre*, conține conceptul „științei sacre", principiile, ca să zicem așa, gnoseologice ale sistemului. Această carte, împreună cu începutul celei următoare, introduce și cadrul alegoric în care va fi înfățișat tot conținutul lui *Sacrosanctae*: un bătrîn, care reprezintă însăși „știința sacră", arată autorului într-o oglindă pe care o poartă în piept istoria creațiunii. Opera se prezintă ca un dialog între bătrîn și autor.

Cărțile a II-a, *Creațiunea sacră a universului*, și a III-a, *Progresul creațiunii adică Operațiunea naturală*, cuprind propriu-zis fizica lui Can-

[17] *Sacrosanctae*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 297 v.; vezi și trad. Locusteanu, p. 143.

[18] În *Sacrosanctae*, care are ca subtitlu *Tomul I. Principiile sacre ale teologo-fizicei*, se promite o teologo-metafizică, care trebuia să constituie tomul următor al lucrării (trad. Locusteanu, p. 195 — 196) și o teologo-etică (*ibidem*, p. 192).

temir, structurată, după modelul vechilor „Hexaemeronuri" patristice (comentarii la „cele şase zile ale creaţiunii"), pe textul *Genezei* biblice. În fapt, întrucît Cantemir urmează, pentru chestiunile de fizică, doctrina lui Van Helmont, el tratează cu o mare libertate textul biblic, care devine un simplu pretext pentru a desfăşura speculaţii proprii. Cartea a II-a cuprinde o cosmogonie, iar cartea a III-a dezbate condiţia omului şi a naturii după păcat, inserînd capitole consacrate generaţiunii şi corupţiunii fenomenelor meteorologice, sărăturii mării etc.

Cărţile a IV-a, *Despre timp sau eternitate*, a V-a, *Despre viaţă, sau cvadrupla formă a lucrurilor* şi a VI-a, *Imbrăcămintea ştiinţei sacre în care se explică conservarea lucrurilor şi operaţiunea sufletului liber*, constituie un grup aparte, care face trecerea spre metafizică, iar cartea a VI-a şi spre etică. Într-adevăr, cartea a IV-a dezbate nu numai probleme ale fizicii aristotelice, precum timpul, locul, mişcarea, definiţia naturii, dar şi chestiunea metafizică sau ontologică a raportului dintre duratele „particulare" ale lucrurilor sensibile şi „timpul universal" sau „eternitate", după cum şi cartea a V-a, consacrată celor patru feluri de „forme" ale lucrurilor, converge către raportul ontologic dintre „formele" existenţelor particulare şi Dumnezeu ca existenţă sau „viaţă" universală. Cartea a VI-a, deşi tratează şi chestiuni ce ţin de fizica aristotelică, precum hazardul (*casus*) şi norocul (*fortuna*), este consacrată în principal raportului dintre providenţă şi natură, precum şi dintre providenţă şi liber-arbitru, fiind prezentată de Cantemir ca un „preludiu" la teologo-metafizică şi teologo-etică[19].

Compendiolum universae logices institutionis (*Micul compendiu de logică generală*), scris, probabil, puţin timp după *Sacrosanctae*, reprezintă un mic manual de logică formală clasică, alcătuit, după cum a arătat D. Bădărău, pe baza a două surse directe: logica lui Ieremia Cacavela, intitulată *Institutio logices*, şi lucrarea unui autor bizantin anonim, intitulată *Isagoge in veritatis cognitionem*. Copiile ambelor lucrări se află printre hîrtiile rămase de la Cantemir.

Istoria ieroglifică, capodopera literară a lui Cantemir, scrisă în 1705, înfăţişează sub forma alegorică a luptei dintre ţara patrupedelor (Moldova) şi ţara păsărilor (Ţara Românească), respectiv a luptei dintre Inorog (D. Cantemir) şi Corb (C. Brâncoveanu) un episod din istoria celor două ţări româneşti[20]. Povestirea este „împodobită" cu 760 de „sentenţii" şi întreruptă de digresiuni, sub forma unor discursuri rostite de eroi, dintre care unele cu conţinut filozofic.

Istoria înfăţişează o răsturnare surprinzătoare de *atitudine* faţă de filozofie şi filozofare. Scolasticismul din *Sacrosanctae* este cultivat acum cu intenţie în scopuri caricaturale, ni se oferă de multe ori o *parodie* a filozofiei de şcoală a vremii, ca atunci cînd cearta boierilor pentru tronul Moldovei este travestită bufon într-o dispută scolastică dusă după toate regulile

[19] *Sancrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 287, 288.

[20] „Istoria" este „ieroglifică", pentru că personajele sînt simbolizate de animale şi păsări, aşa cum vechii egipteni se slujeau de „chipuri de păsări şi de dobitoace" în scriere. „Tîlcul" simbolurilor este descifrat de autor într-o „cheie" dată la sfîrşitul cărţii.

Scanned with OKEN Scanner

cartei, cu argumente filozofice, logice și lingvistice despre esența himericei Strutocămila (Mihai Racoviță)[21].

Istoria ieroglifică exprimă un spirit mai laic decît cărțile precedente, mai ales în morală, iar ideile sociale critice ale lui Cantemir — critica marii boierimi, satirizarea imperiului otoman — nu sînt formulate nicăieri așa de categoric ca în această operă izvorîtă nemijlocit din experiența vieții.

Monarchiarum physica examinatio (Interpretarea naturală a monarhiilor), scrisă în 1714, este o lucrare de cîteva pagini, cu tîlc politic, care conține însă și schița unei filozofii a istoriei. „Monarhiile" de care este vorba sînt cele patru monarhii universale, de Est, de Sud, de Vest și de Nord, care potrivit profeției biblicului Daniil trebuiau să stăpînească pe rînd lumea. Prin urmare, titlul înseamnă de fapt *Interpretarea potrivit filozofiei fizice a profeției lui Daniil cu privire la cele patru monarhii.* Lucrarea se încadrează în literatura de profeții politice, care avea curs în aceea vreme în sud-estul european și în Rusia și este menită să demonstreze iminența pieirii Imperiului otoman și să îndemne pe țarul Petru să reia lupta antiotomană.

După 1714 se accentuează preocupările științifice ale lui Cantemir, care își scrie sau își definitivează acum operele de istorie, geografie, etnografie, orientalistică.

Aceste preocupări se cristalizează în două direcții principale: una o reprezintă lucrările consacrate istoriei și geografiei patriei, destinate să facă cunoscute în Europa țările române, să pledeze în fața opiniei publice europene dreptul poporului român la o viață independentă: *Descriptio Moldaviae (Descrierea Moldovei*, carte ale cărei lucrări pregătitoare și poate și redactare parțială au fost întreprinse încă în Moldova[22], forma care ni s-a păstrat datînd din jurul anului 1715 și fiind tipărită în traducere germană în 1769), *Historia Moldo-Vlachica*, cu versiunea românească amplificată *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* (1717—1723), *Vita Constantini Cantemyrii (Viața lui Constantin Cantemir)* (1716—1718); cealaltă direcție o reprezintă lucrările consacrate istoriei și civilizației popoarelor musulmane: *Incrementa atque decrementa aulae othomanicae (Istoria creșterii și descreșterii Porții otomane)* (1714—1716), tipărită în traducere engleză (1734—1735), franceză (1743) și germană (1745) și *Kniga sistima ili sostoianie muhammedanskoi religii (Sistemul sau întocmirea religiei muhammedane)*, scrisă inițial în latinește în 1718—1719[23] și a cărei versiune definitivă, în limba rusă, a fost tipărită la Petersburg în 1722.

Dacă operele filozofice ale lui Cantemir poartă, privite din perspectiva culturii europene, pecetea unei anumite izolări provinciale, sud-estul

[21] În ultimii ani *Istoria ieroglifică*, operă unică în felul ei în întreg sud-estul european prin ironia savantă, prin tratarea ludică a elementelor de filozofie, alchimie, fiziognomonie, retorică, a întregii erudiții a vremii a constituit obiectul a numeroase studii, îndeosebi ale istoricilor literari. Majoritatea acestora înclină să atașeze *Istoria*, și în oarecare măsură întreaga operă a lui Cantemir, barocului, interpretare (primită cu rezerve de unii autori ca Al. Duțu, M. Moraru, Sultana Craia ș.a.) care are și implicații filozofice. Menționăm monografiile: Manuela Tănăsescu, *Despre Istoria ieroglifică*, București, 1970; Doina Curticăpeanu, *Orizonturile vieții în literatura veche românească*, București, 1975; Elvira Sorohan, *Cantemir în cartea ieroglifelor*, București, 1978.

[22] Maria Holban, *Introducere* la *Descrierea Moldovei*, ediția citată, p. 12 ș.u. Autoarea presupune că unele pagini din *Descriere* au fost scrise încă în 1700.

[23] Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la *Sistemul* . . ., ed. cit., p. XV.

Scanned with OKEN Scanner

european menţinîndu-se încă departe de marile curente ale filozofiei moderne, opera ştiinţifică a cărturarului se situează întru totul la nivelul ştiinţei europene a vremii, ba chiar în anumite domenii, ca în geografie şi etnografie, Cantemir poate fi socotit un precursor.

În ultima perioadă a vieţii, Cantemir mai scrie două opere care au legătură nemijlocită cu filozofia : *Loca obscura in catechisi* (Locuri obscure în catehismul unui anonim, 1720), o scriere teologică, consacrată educaţiei religioase a copiilor, în care Cantemir polemizează cu clericul rus Teofan Prokopovici, învinuindu-l de abatere spre protestantism, şi *Scrisoarea către contele Golovkin*, o mică lucrare de cîteva pagini, în care Cantemir dezbate problema conştiinţei morale.

RAPORTUL DINTRE RAŢIUNE ŞI CREDINŢĂ

Abordînd printre primii în cultura românească filozofia ca atare, Cantemir a trebuit să înfrunte problema fundamentală pentru gîndirea medievală şi renascentistă a raportului dintre raţiune şi credinţă, *ratio* şi *fides*, dintre filozofie (ştiinţă) şi teologie. Cu excepţia lucrării de tinereţe *Sacrosanctae*, opera lui Cantemir manifestă, în diverse ipostaze, o tendinţă care poate fi numită raţionalistă. Aceasta îmbracă fie forma discuţiei raţionale în jurul adevărurilor de credinţă, al explicitării sau apărării dogmei cu ajutorul raţiunii, fie forma separării filozofiei şi ştiinţei de teologie. Prima atitudine pe care o întîlnim mai ales în lucrările *Divanul*, *Logica* şi *Loca obscura*, este înrudită cu cea a scolasticii occidentale (raţiunea în slujba credinţei) ; în contextul răsăritean, ea continuă tradiţiile ramurii raţionaliste a teologiei bizantine, în opoziţie cu linia mistică, făţiş iraţionalistă a acesteia (Grigore de Nyssa, Maxim Mărturisitorul, isihasmul), care predominase în literatura religioasă bizantină receptată în ţara noastră. Denumirea de „raţionalism ortodox"[24] (de raţionalism religios ortodox) exprimă destul de corect esenţa acestei atitudini, proprie şi altor reprezentanţi ai umanismului românesc şi care nu ajunge pînă la critica raţionalistă a dogmelor. Cea de-a doua atitudine, mai rodnică, îşi găseşte întruchiparea în însăşi opera ştiinţifică a lui Cantemir şi poate fi pusă în legătură cu filozofia Renaşterii (teoria „adevărului dublu"), a cărei influenţă, transmisă prin intermediul neoaristotelismului grecesc, o şi reflectă poate.

Tendinţa raţionalistă menţionată se schiţează încă în prima operă a lui Cantemir, *Divanul*, deşi forma literară a cărţii nu îngăduie o tratare sistematică a relaţiei dintre raţiune şi credinţă. Nu numai Lumea, dar şi Înţeleptul, care expune poziţia creştină, invocă argumente raţionale, încît întreaga dispută dintre Înţelept şi Lume se desfăşoară la tribunalul raţiunii, al „socotelii"[25].

Conceptul „ştiinţei sacre" sau al „teologo-fizicii" din *Sacrosanctae* pune probleme complexe.

Însăşi denumirea de „teologo-fizică", „teologo-etică", dată părţilor sistemului proiectat de Cantemir, arată intenţia de contopire a filozofiei şi ştiinţei cu teologia. Cantemir respinge în *Sacrosanctae* teoria „adevă-

[24] Introdusă de Al. Duţu.

[25] Cf. Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la *Divanul*, p. 47 — 48, şi Comentarii, nr. 43.

rului dublu", care trebuia să fundamenteze despărţirea filozofiei de teologie.

Polemica este îndreptată aici, pe de o parte, împotriva neoaristotelismului coridalean, care, după cum vom vedea, pornea de la această teorie. Totodată însă, Cantemir respinge „adevărul dublu" în numele adevărului „simplu", „nud", care s-ar dobîndi printr-o iniţiere sau iluminare personală, printr-o viziune extatică şi care se opune nu mai puţin teologiei tradiţionale, ca fizicii şi în genere ştiinţei „profane", „senzitive": „Despre unul şi acelaşi adevăr, care e simplu, teologii într-adevăr vorbesc teologiceşte, iar de altă parte fizicienii vorbesc fiziceşte şi de obicei tratează adevărul cel simplu în felurite chipuri, pe care le numesc ştiinţe, dar axiomele lor divergente şi doctrinele lor mult deosebite nu stau în picioare"[26].

S-a arătat pe drept cuvînt în lucrări mai recente că umanismul românesc se caracterizează, ca şi Renaşterea occidentală (Pico della Mirandola, Agrippa von Nettesheim, Paracelsus), prin interesul pentru ermetism, pentru ştiinţele oculte, manţii, astrologie. La noi, ca şi în Occident, ermetismul exprimă, paradoxal, tendinţa de a frînge cadrele tradiţionale ale gîndirii, este o formă a laicizării [27]. Conceptul „ştiinţei sacre" din *Sacrosanctae* exprimă adeziunea lui Cantemir la ermetismul teozofic şi sub acest raport cartea este eterodoxă, ba putea fi taxată drept „eretică"[28].

Pe de altă parte, Cantemir se apropie de teozofia lui Van Helmont numai în ce priveşte principiul sau sursa adevăratei cunoaşteri, nu şi în ce priveşte raportul dintre fizică şi teologie. Căci, deşi proclamă ostentativ caracterul creştin al filozofiei sale, Van Helmont separă categoric ştiinţa naturii de teologie[29]. La el nu poate fi vorba de „teologo-fizică". Cantemir însă împleteşte fizica şi teologia, şi anume o face cu ajutorul interpretării simbolistice-alegorice a fenomenelor naturii. Datorită acesteia, capitolele cu caracter naturfilozofic alternează cu altele cu caracter pur teologic, în care fenomenele naturale sînt raportate „enigmatic", simbolic la drama căderii şi mîntuirii omului[30].

După mărturia scrisorii-prefaţă către Ieremia Cacavela şi a unor pasaje din cartea I, *Sacrosanctae* pare a fi rezultatul unor frămîntări, al unei crize în dezvoltarea tînărului cărturar. În *Scrisoarea către Cacavela*, el se arată, ca un nou Faust, decepţionat de „artele liberale", de toată ştiinţa studiată (cu Cacavela) pînă atunci — gramatică, retorică, logică, fizică — şi în căutarea „adevărului simplu", a unei „doctrine unice"[31]. În cap. XIII al cărţii I, Cantemir mărturiseşte atracţia ce o avusese înainte pentru ştiinţele profane, şi îndeosebi pentru istorie, pe care le abando-

[26] *Sacrosanctae*, mss. f. 243, vezi trad. Locusteanu, p. 21.

[27] Cf. Virgil Cândea, *Les intellectuels du sud-est européen au XVII-e siècle*, I, în R.E.S.E.E., t. VIII, 1970, p. 221 — 224. V. şi prefaţa aceluiaşi autor la *Istoria ieroglifică*, ediţia Stela Toma — N. Stoicescu, 1973.

[28] Cf. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir. Viaţa şi opera*, Bucureşti, 1968, p. 57.

[29] „Teologul să se ocupe de Dumnezeu, iar naturalistul de natură", scria Van Helmont (*Opera omnia*, 1683, p. 705).

[30] De exemplu, cap. VII al cărţii a II-a prezintă apariţia soarelui ca o alegorie a mîntuirii omului prin Hristos.

[31] Scrisoarea către Cacavela nu poate fi luată totuşi *ad litteram*, ea nu poate fi privită, fără rezerve, ca o confesiune. După cum Inorogul din *Istoria ieroglifică*, deşi identificat în „cheia" romanului cu D. Cantemir nu este identic pur şi simplu cu acesta, ci reprezintă un personaj idealizat, o ficţiune artistică, tot aşa în scrisoarea-prefaţă la *Metafizica* este vorba într-o anumită măsură de un personaj reprezentat, de o convenţie literară. Vezi mai jos, p. 205.

nează acum în favoarea teologo-filozofiei: „În felul aceasta ... încetai de a mai scutura documentele vechi și mă decisei să muncesc numai pentru a zugrăvi imaginea titlului cărții (adică filozofia și teologia. — *P.V.*)[32].

Avîntîndu-se în domeniul științelor profane și totodată speciale, către care se simțea atras, după cum mărturisește singur, încă înainte de a scrie *Sacrosanctae*, Cantemir va recunoaște necesitatea separării științei și filozofiei de teologie, abandonînd ideea științei „sacre" atotcuprinzătoare. Teologia devine o disciplină particulară alături de altele și dacă D. Cantemir o va mai cultiva, precum în *Loca obscura in catechisi*, o va cultiva ca atare.

Deși nu mai dezbate teoretic raportul dintre știința sacră și cea profană, definițiile pe care le dă Cantemir în *Istoria ieroglifică* filozofiei, respectiv „filozofiei fizicești" și chiar „filozofiei obiceinice", adică eticii, precum și metafizicii implică o separare a filozofiei de teologie. Filozofia fizică studiază corpurile naturale: „Toată filozofia fizăciască asupra trupului firesc și în știința lucrurilor ființăști să sprijenește".[33] Ea se desparte de grupul de discipline alcătuit de etică, metafizică și teologie, care țin de o facultate supranaturală, de o „înțălegere mai mult decît firească" [34]; aceasta din urmă nu este altceva decît „intelectul" din *Sacrosanctae*, izvor al „științei sacre". De vreme ce fizica nu mai ține de domeniul acestuia, deducem că ea își are izvorul în facultățile naturale de cunoaștere ale omului, în simțuri și în rațiune. Oricum nu mai este vorba de teologo-fizică.

Nicăieri delimitarea științei de teologie nu se afirmă însă așa de clar ca în *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, de data aceasta cu un accent de-a dreptul polemic. Istoria, spune Cantemir, nu cere credință, ci știință; credință trebuie să avem la lucrurile care nici nu au dovadă, nici nu se pot dovedi, dar acestea nu își au locul în istorie[35]. În context, termenul „credință" nu privește teologia, ci e luat cu sensul general de adeziune nemijlocită, neîntemeiată rațional, dar nu putem să nu dăm cuvintelor lui Cantemir o semnificație mai generală privind deosebirea dintre principiul teologiei și principiul științei. Știința este, așadar, domeniul „dovezilor", al demonstrației raționale, teologia domeniul credinței, al dogmelor nesusceptibile de dovedire. Cînd Cantemir argumentează în *Hronic* necesitatea abordării critice a izvoarelor istorice și se pronunță totodată împotriva aplicării principiului îndoielii (am zice: metodice), a criticii filologice și istorice la textele sfinte, scriind „să nu amestecăm sfintele spurcatelor" [36], el fundamentează aceeași despărțire a teologiei de știință, care trebuia să lase cîmp liber științei, dar în același timp să ferească dogmele de critica rațiunii.

Eliminarea credinței din domeniul științei nu înseamnă însă negarea oricărui rol al rațiunii înăuntrul teologiei. În *Loca obscura*, Cantemir, abandonînd ermetismul și misticismul din *Sacrosanctae*, adoptă factura teologiei canonice, oficiale, dar și un anume raționalism teologic, poate și sub influența scolasticii occidentale. Rațiunea, spune el, trebuie, în teologie, să se afle în slujba credinței: „Falșii învățați — scrie Cantemir — se străduiesc să demonstreze viclenește și cu mare pompă de erudiție că credința

[32] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 47.
[33] *Istoria ieroglifică*, ediția Stela Toma — N. Stoicescu, p. 95.
[34] *Ibidem*, p. 244.
[35] *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, p. 263.
[36] *Ibidem*, p. 172.

trebuie să se afle în slujba raţiunii, şi nu raţiunea în slujba credinţei *(fidem rationi et non rationem in fidei obsequium captivandam/esse/)*" [37]. Afirmaţia că raţiunea trebuie să se afle în slujba credinţei nu contrazice enunţul din *Hronic*, potrivit căruia lucrurile credinţei nu au dovadă. Misterele cele mai înalte ale credinţei, dogma în esenţa ei cea mai lăuntrică sînt inaccesibile, spune Cantemir, raţiunii omeneşti [38]. În teologie, nu înţelegerea este condiţia credinţei, ci credinţa şi graţia constituie condiţia înţelegerii, atît cît poate fi ea realizată de mintea umană [39]. Poziţia adoptată de Cantemir, care aminteşte de *credo ut intelligam* şi de *fides quaerens intellectum* a lui Anselm de Canterbury, este şi cea a scolasticii ortodoxe, aşa cum a fost fixată în opera lui Ioan Damaschin [40]. Deoarece nu poate fi vorba de o întemeiere a adevărului dogmei prin raţiune, de o dovedire a dogmei, credinţa *necondiţionată* în ea fiind „rădăcina evlaviei şi a ortodoxiei", rolul raţiunii este de a explica înţelesul dogmei sau de a combate abaterile de la ea şi tocmai aceasta şi defineşte stilul teologiei practicate de Cantemir în *Loca obscura*. Pe tărîmul teologiei, raţiunea se mişcă, la Cantemir ca şi la Damaschin, „în interiorul dogmei" [41].

FILOZOFIA NATURII ŞI ONTOLOGIA

Filozofia lui Dimitrie Cantemir, ca şi gîndirea românească a epocii în general, îşi află rădăcinile în primul rînd nu în ştiinţele naturii ci în problematica socială. Orientarea sa umanistă se vădeşte de aceea cu deosebire pe tărîmul eticii, antropologiei, al disciplinelor umanistice, precum istoria sau etnografia, şi anume mai mult în domeniul implicatului decît al explicit-filozoficului. În ontologie şi în filozofia naturii, care angajează mai direct bazele concepţiei despre lume, cărturarul s-a desprins mai greu de ideile teologice. Lucrul acesta este valabil mai ales pentru opera de tinereţe *Sacrosanctae*, singura în care Cantemir încearcă o expunere sistematică a unei filozofii a naturii şi a unei ontologii. În lucrările ulterioare, în care filozofia naturii va fi expusă fragmentar, ca în *Istoria ieroglifică*, sau tangenţial, ca în *Monarchiarum physica examinatio*, se constată o accentuare a tendinţelor laice, în particular o oarecare apropiere de neoaristotelism, fără ca ideile din *Sacrosanctae* să fie cu totul abandonate. În chestiunile de importanţă principială, cum este, de exemplu, aceea a raportului dintre Dumnezeu şi natură, dintre providenţă şi determinismul natural, Cantemir va evita pînă la sfîrşit conflictul cu teologia. El nu ajunge pînă la vreo formă a liberei-cugetări, la o critică directă a dogmei, ci preferă calea separării planului ştiinţific de cel teologic, cale inaugurată încă înaintea lui de umanişti ca Stolnicul Cantacuzino.

Particularităţile gîndirii lui Cantemir se explică în mod firesc prin condiţiile istorice în care s-a format şcoala umanistă românească, al cărei reprezentant strălucit este. Pentru apariţia unui curent de liberă-cugetare raţionalistă, a unei atitudini de tipul deismului bunăoară, ar fi trebuit să

[37] *Loca obscura*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 179 v.

[38] *Ibidem*, p. 200 r; cf. şi f. 221 r.

[39] *Ibidem*, f. 209 r.

[40] Sursele contemporane arată că operele lui Ioan Damaschin (sec. VIII) stăteau la baza studiului teologiei în şcolile greceşti din epoca lui Cantemir.

[41] Cf. B. Tatakis, *Histoire de la philosophie byzantine*, Paris, 1959, p. 108.

Scanned with OKEN Scanner

existe o pătură cultă, ale cărei interese să fie în opoziţie cu biserica feudală (spunem o pătură cultă, deoarece opoziţia maselor ţărăneşti lipsite de cultură ştiinţifică se exprimă sub forma ereziilor sau a misticii), paralel cu un anumit grad de dezvoltare a ştiinţelor naturii. În Moldova şi în Ţara Românească nu existau, în epoca lui Cantemir, nici una, nici alta. Umaniştii români, inclusiv Cantemir, au fost cărturari-boieri, exponenţi ai clasei feudale (conflictul dintre Cantemir şi marea boierime ca ciocnire între centralizarea domnească şi reprezentanţii regimului „nobiliar" se desfăşoară înăuntrul acestei clase); nu ne putem aştepta de la ei la o critică directă a religiei.

În cele ce urmează vom expune filozofia naturii şi ontologia lui Cantemir sprijinindu-ne în primul rînd pe *Sacrosanctae*, ca operă teologo-filozofică sistematică, căutînd să desluşim însă şi raportul dintre *Sacrosanctae* şi operele mai tîrzii.

Sacrosanctae se înfăţişează, mai întîi, ca o polemică cu fizica şi ontologia aristotelică şi scolastică. Temele fizicii aristotelice sînt parcurse sistematic: principii (materia, forma, privaţiunea), elemente, naşterea şi pieirea, natura, mişcarea, locul, timpul, hazardul, „meteorii". Deşi „dialectica", adică logica, apare în *Sacrosanctae* ca o născocire a Satanei, Cantemir recurge deseori la metodele ei în polemica cu aristotelismul, invocînd argumente pertinente. El găseşte, de pildă, o inconsecvenţă în dualismul aristotelic materie-formă: dacă materia produce formele „din sînul ei", atunci „principiul formei ar fi preexistent în materie" şi deci nu există două principii [42]. Tot astfel, dacă natura este un principiu imanent al mişcării, de ce mai e nevoie de primul motor imobil ca izvor exterior al mişcării? [43].

În genere însă, critica aristotelismului vizează implicaţiile materialiste sau naturaliste ale acestuia, pe care Cantemir le distinge cu perspicacitate, chiar într-o doctrină aparent atît de acceptabilă pentru teologie cum este cea a „primului motor". Primul motor aristotelic trebuie respins, spune Cantemir, deoarece el „mişcă în mod natural cele naturale", dar Dumnezeu se află „nu în natură, ci mai presus de natură" [44], el mişcă toate în mod supranatural şi liber" [45].

Cantemir numeşte pe adversarii cu care polemizează în *Sacrosanctae* „scolastici", „peripateticieni" sau îl numeşte direct pe Aristotel. Critica sa nu ţinteşte însă numai scolastica, ci şi neoaristotelismul coridalean, deoarece el atribuie peripateticienilor teze care nu au fost niciodată susţinute de scolastica oficială catolică, precum eternitatea lumii şi a mişcării [46].

Prin urmare, *Sacrosanctae* este o replică dată aristotelismului, atît scolastic, cît şi coridalean, replică ce caută să compromită aceste curente prin dezvăluirea implicaţiilor lor „păgîne", aşa cum procedase şi Van Helmont cu scolastica.

În polemica ce se ducea în cultura greacă de decenii între neoaristotelism şi adversarii acestuia [47], Cantemir s-a situat, aşadar, de partea acestora din urmă. Ca şi *Divanul*, *Sacrosanctae* era destinat tiparului; ca şi în cazul *Divanului*, renumele dobîndit prin creaţie culturală trebuia

[42] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 89.
[43] *Ibidem*, p. 214.
[44] *Ibidem*, p. 236.
[45] *Ibidem*, p. 250 — 251; cf. şi *Lauda lui Van Helmont*, în *Opere*, vol. 6, p. 479.
[46] *Sacrosanctae*, 213; cf. şi p. 251.
[47] Vezi, mai jos, capitolul *Neoaristotelismul în ţările române*.

Scanned with OKEN Scanner

să sprijine planurile politice ale autorului [48]; ca atare, *Sacrosanctae* trebuia să apară ca opera unui principe erudit, la curent cu problemele subtile ale științei și filozofiei, dar dornic să păstreze puritatea filozofiei creștine.

Pe de altă parte, ironizarea rafinată a aspectelor scolastice ale aristotelismului în *Istoria ieroglifică* — și în această privință neoaristotelismul epigonilor lui Coridaleu nu se deosebea de scolastica tîrzie occidentală — ne sugerează că viitorul savant de renume european intuise încă în *Sacrosanctae* ceva din caracterul vetust și steril al filozofiei de școală a vremii. Oricum, revolta împotriva acesteia era un act de nonconformism, de independență spirituală, atît de caracteristică pentru Cantemir.

Toate acestea ne explică de ce critica aristotelismului în *Sacrosanctae* nu ia ca bază teologia ortodoxă tradițională, ci încearcă să integreze rezultatele gîndirii filozofice mai noi, fizica întemeiată pe recunoașterea determinismului natural într-un sistem teist. O asemenea încercare de a concilia fizica cu teologia, de a construi o fizică creștină duce inevitabil la contradicții și oscilații. Ele izvorăsc din dificultatea de a concilia determinismul natural cu atotputernicia divină. Aceste oscilații își vor pune pecetea și asupra teologo-fizicii cantemiriene.

Cum se înfățișează cosmogonia din *Sacrosanctae*?

Polemizînd cu doctrina aristotelică și scolastică despre cele patru elemente, Cantemir admite, ca și Van Helmont, numai două : apa și aerul. Acestea sînt elementele prim-născute (primigenia), primele creaturi [49], din care se formează toate corpurile, anume : din apă, cu ajutorul *fermenților* și *arheilor*, toate lucrurile și ființele terestre (sublunare), iar din aer, corpurile cerești. Biblia nu vorbește despre aceste elemente, pentru că ele au anticipat toate celelalte creaturi, urmînd să fie „cauzele secunde" ale acestora [50]. Dealtfel, *abisul* de care vorbește Biblia este de fapt apa „elementală" sau „gazul apei" (termen preluat de la Van Helmont și care desemnează vaporii de apă), iar spiritul divin, despre care se spune că „se purta deasupra apelor", este de fapt aerul (!?). Se vede cum Cantemir interpretează cu totul arbitrar textul biblic, urmîndu-l pe Van Helmont [51]. Acesta însă numai în conținutul concret, nu în ce privește principiul creaționist, căci Cantemir susține explicit, atît în *Sacrosanctae*, cît și în *Lauda lui Van Helmont* dogma creației *ex nihilo* [52].

Aerul constituie firmamentul sau cerul, sfera cerească care separă apele de ape, unele rămînînd deasupra cerului, iar altele adunîndu-se dedesubtul lui sub forma unui „glob apos" [53]. Universul este finit și circumscris într-un spațiu (loc) determinat, întrucît caracterul infinit al divinității presupune „limitarea împrejur *(circumscriptio)* a creaturii și-i determină locul propriu" *. Dumnezeu creează apoi prin verbul său, adică prin cuvîntul „fiat", „din nimic", lumina, și, odată cu aceasta, prin sepa-

[48] Cf. Virgil Cândea, *Studiul introductiv* la *Divanul*, p. 24 — 26.

[49] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 61.

[50] *Ibidem*, p. 60 — 61.

[51] Textul Genezei începe cu propoziția : „La început a creat Dumnezeu cerul și pămîntul"; Van Helmont afirmă, în opusculul *Elementae*, par. 7, că, de fapt, în denumirea de „cer" sînt incluse apa și aerul (*Opera omnia*, p. 49 — 50).

[52] În *Lauda lui Van Helmont*, Cantemir opune dogma creaționistă principiului materialist antic, „ex nihilo, nihil" : „Nu din nemica, nemica, ce prin cuvîntul dumnedzăesc totul din nemica să fie făcut mărturisesce" (*Opere*, vol. 6, p. 478 ; vezi și *Sacrosanctae*, p. 238, 324, 329).

[53] *Sacrosanctae*, p. 68 — 69.

* *Ibidem*, p. 63. După Cantemir, și spațiul este o creatură ; el a fost creat odată cu apa-gaz și cu aerul (p. 61, 62).

rarea luminii de întuneric, „începutul mişcării"[54]. Din globul apos se separă pămîntul, „coagulîndu-se din cele umede precum caşul din lapte [55]. Simultan, se produce sub acţiunea directă a forţei divine, o condensare a globului apos prin interpenetrarea atomilor de apă. De aci o micşorare a globului, care dă naştere vidului, necesar pentru a permite mişcarea. În sfîrşit, forţa divină creează *fermentul*, pe care îl aruncă în pămîntul virgin, „în chipul unei drojdii" şi *arheul (archaeus)*, „artizanul speciilor, sprijinul şi propagatorul seminţelor" [56]. Prin acţiunea fermenţilor şi a arheilor se produc, din elementul apei, plantele şi animalele. Pe de altă parte, din elementul aerului se creează Soarele, Luna şi celelalte corpuri cereşti, iar lumina primordială, *lux*, se concentrează în discul solar sub formă de *lumen*, celelalte astre căpătîndu-şi lumina de la Soare. Opera creaţiunii se încununează cu făurirea omului, care este creat nemijlocit de divinitate, spre deosebire de celelalte făpturi, create mijlocit, la porunca divină „fiat", de către pămînt, aer sau apă [57].

Căutînd să clarifice raportul dintre natural şi supranatural, Cantemir le delimitează, mai întîi, în timp. Odată creaţiunea încheiată, începe „progresul creaţiunii, adică lucrarea naturii care operează deja în mod natural" [58]. Astfel, interpenetrarea atomilor cu prilejul formării pămîntului şi vidului s-a putut face, deoarece forţa divină „lucra încă supranatural". Acest lucru s-a făcut „numai o dată şi nemijlocit şi în temeiul creaţiunii" şi nu va mai fi în putinţa creaturii care va lucra, ulterior, în mod natural [59]. Rezultă că în faza creaţiunii Dumnezeu intervine nemijlocit şi supranatural, iar după aceea el nu mai intervine în mersul fenomenelor naturale. Totuşi oscilaţiile de care vorbeam se vădesc încă în cosmogonie, căci creaţia se face mult mai mediat decît în *Geneza* biblică, prin acţiunea naturală a elementelor şi forţelor fizice, iar referirea la „ordinul" sau „mandatul" ce li s-a dat apare oarecum formală. Faptul apare cel mai pregnant în crearea speciilor de plante şi animale prin intermediul fermenţilor şi arheilor. Pe de altă parte, deşi Dumnezeu nu intervine obişnuit în mersul naturii, există, şi după creaţiune, fenomene supranaturale produse prin intervenţia divinităţii, precum curcubeul, tunetele sau trăsnetul şi cutremurul [60].

Echivocul îşi are izvorul în chiar definiţia „naturii" lucrurilor naturale, preluat de Cantemir de la Van Helmont: *Natura est jussum Dei quo res est id quod est et agit quod agere jussa est* (Natura este porunca lui Dumnezeu prin care un lucru este ceea ce este şi face ceea ce i s-a poruncit să facă) [61]. Definiţia este reluată în *Istoria ieroglifică*: „Iaste dară firea în lucruri, carea le face a fi ce sint şi a lucra ce au poruncă a lucra" [62]. Pe de o parte, natura însăşi a lucrurilor se înrădăcinează în voinţa divină,

[54] *Sacrosanctae,* p. 65.
[55] *Ibidem,* p. 70.
[55] *Ibidem,* p. 70.
[56] *Ibidem,* p. 73. *Fermenţii şi arheii* aparţin naturfilozofiei van-helmoniene.
[57] *Ibidem,* p. 92.
[58] *Ibidem,* p. 122 — 123.
[59] *Ibidem,* p. 70 — 71.
[60] „În natura lucrurilor se numără trei efecte prodigioase şi neregulate (*anomalae*), adică curcubeul, tunetul neregulat şi cutremurul (*Sacrosanctae,* p. 170). Doctrina este preluată de la Van Helmont.
[61] *Sacrosanctae,* cartea a IV-a, cap. 19 mss.; cf. Van Helmont, *Physica Aristotelis et Galeni ignara*; Traducerea lui Locusteanu (p. 239) se bazează pe o citire greşită (*in sum* în loc de *jussum*).
[62] *Istoria ieroglifică,* ed., cit. p. 243

Scanned with OKEN Scanner

este chiar porunca divină, pe de altă parte, întrucît porunca divină le este imanentă, devine natura lor, ele acţionează potrivit cu această natură imanentă, fără să aibă nevoie de o intervenţie suplimentară a divinităţii.

Noţiunea care îl preocupă pe Cantemir de-a lungul întregii opere *Sacrosanctae* este cea de „ordine a naturii" *(ordo naturae, ordo naturalis)*. O asemenea preocupare nu se poate observa la Van Helmont şi nici termenul de *ordo naturae* nu apare decît incidental. Deşi Cantemir nu expune într-un loc anume, sistematic, notele care alcătuiesc conţinutul acestei noţiuni, ele pot fi desprinse din ansamblul lucrării. Ele ar fi :

1. Ex nihilo nihil. „Precum păgînii înşişi mărturisesc, din nimic, nu iese nimic . . . noi nu admitem această maximă în privinţa principiului care operează (Dumnezeu. — *P.V.*), ci numai în privinţa naturii care acţionează deja în mod natural" [63]. De acest principiu se poate lega teza lui Cantemir că în ordinea naturală cantitatea fiecărui element rămîne constantă : „cantitatea elementului nu poate nici creşte, nici micşora" [64]. De aceea Potopul, în măsura în care se produce în ordinea naturală, trebuie explicat fără a recurge la ipoteza înmulţirii apei din univers [65].

2. Nici un lucru sau fenomen nu se poate produce fără cauză. Cantemir deduce în *Sacrosanctae* acest „axiom" din principiul *ex nihilo nihil* : un fenomen nu poate să capete existenţă fără cauză, căci aceasta ar însemna că s-a produs din nimic[66]. El îl va aplica la teoria hazardului şi îl va relua în *Istoria ieroglifică* [67] şi în *Hronic* : „nici un lucru fără pricină să se facă nu poate" [68].

3. Aceleaşi cauze produc aceleaşi efecte. Astfel, curcubeul este „transnatural" în măsura în care, în aceleaşi condiţii, ba se produce, ba nu se produce : „Norii şi soarele nu pot întotdeauna şi în ordine naturală face un asemenea efect să răspundă cauzelor [69]. „Din aceeaşi cauză se produc efecte diverse, ceea ce în general este contra naturii" [70].

Ordinea naturală astfel definită este, în concepţia lui Cantemir necesară şi imuabilă. Cantemir va formula cel mai precis această idee în *Monarchiarum physica examinatio*, unde va vorbi despre ordinea neîntreruptă a naturii *(ininterruptus naturalis ordo)* [71], care „niciodată nu poate fi călcată chiar de natura însăşi (căci natura nu-şi poate schimba regulile)" [72]. Ea apare însă în fond încă în *Sacrosanctae* [73] şi în *Istoria ieroglifică* [74].

Observăm că în definirea „ordinii naturale" Cantemir nu recurge la categoriile aristotelice-scolastice, avem aici o noţiune mai modernă. În particular lipseşte coloratura finalistă, cauza finală nu e în ordinea

[63] *Sacrosanctae*, cartea a VI-a, cap. 19, mss. Traducerea lui Locusteanu (p. 324) este aici eronată.
[64] *Sacrosanctae*, trad. Locusteanu, p. 168.
[65] *Ibidem*, p. 153.
[66] *Ibidem*, p. 324.
[67] *Istoria ieroglifică*, p. 165, 183
[68] *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor*, p. 185.
[69] *Sacrosanctae*, p., 145.
[70] *Ibidem*, p. 171.
[71] I. Sulea-Firu, *O scriere inedită a lui D. Cantemir* : *Monarchiarum physica examinatio*, în *Studii şi cercetări de bibliologie*, V, 1962, p. 273.
[72] *Ibidem*, p. 275.
[73] *Sacrosanctae*, p. 333, 153.
[74] Ediţia citată, p. 243.

Scanned with OKEN Scanner

naturală, ci în afara și deasupra ei, teză care va fi formulată explicit și dezvoltată în *Istoria ieroglifică* [75].

Noțiunea ordinii naturii conturează o concepție deterministă. În *Sacrosanctae*, ca operă în care Cantemir a încercat să gîndească sistematic, la nivel filozofic, raportul dintre Dumnezeu și natură, el a căutat să formuleze determinismul în termeni care să nu contrazică modul cum înfățișa teologia acest raport. De aceea adoptă el noțiunea scolastică a „cauzelor secunde": „Primele și mai întîi născutele elemente ... sînt organe primare, dar cauze secundare ... pămîntul dă hrană, soarele și luna conduc, întreaga ceată a celor din cer ajută la conservarea structurii universului, într-un cuvînt toate acestea sînt servitori supuși la ordinul creatorului, iar nu autori sau cauze [76].

„Dispoziția divină", spune Cantemir, este cea care „coordonează și potrivește urmarea lucrului în lucru și succesiunea unui lucru în altul" [77]: principiul însuși al cauzalității naturale este volițiunea divină.

Cantemir se conformează teologiei și atunci cînd susține în cartea a VI-a a *Metafizicii* că Dumnezeu nu creează numai universul, ci îl și păstrează în starea în care l-a creat ca și atunci cînd dezvoltă o concepție voluntaristă asupra ființei și acțiunii divine. Dumnezeu, scrie Cantemir, acționează „după placul său"[78], „după a sa slobodă și puternică voie" [79]. Dumnezeul lui Cantemir nu este, în raportul său cu natura, un arhitect (Leibniz), un matematician (Galilei) sau un ceasornicar (Boyle), ci un stăpîn care poruncește slujnicii sau „roabei", așa cum vedem într-un text din *Istoria ieroglifică*: „Deosăbirea zidirii și a ziditorului dintr-aciasta chiar a să cunoaște poate. Căci ziditorul ... zidirea săvîrșind, de lucru să odihnește și, ca un deplin în putere stăpîn, o dată numai poruncind, din veci și până în veci zidirea ca o slujnică după poruncă nepărăsit aliargă" [80]. Aici apare dublul caracter al concepției cantemiriene : pe de o parte, neintervenția divinității în mersul naturii odată create, ca la deiști, pe de altă parte, elementul voluntarist specific teismului, sublinierea inferiorității și dependenței creaturii față de creator.

Caracterul ambiguu al concepției lui Cantemir apare și în teoria hazardului. În *Sacrosanctae*, Cantemir critică definiția hazardului (întîmplării) ca eveniment fără cauză. Fenomene fără cauze nu există, iar hazardul nu este decît o întîlnire neprevăzută (de om) a două lanțuri cauzale : „Ceea ce merge către existența sa nici nu devine, nici nu se poate întîmpla ca să devină în afară de cauzele sale necesare și concurente ; deci un caz oarecare nu se va putea întîmpla fără anumite cauze proprii și certe" [81]. Ne aflăm aici, deocamdată, în cadrul determinismului. Dar Cantemir precizează că acea întîlnire a lanțurilor cauzale este predeterminată de providența divină : ea este aceea care „face să se adune, drept cauze, evenimentele concurente" în vederea unui „bine necesar"[82]. În afirmația lui Cantemir că această con-

[75] În *Monarchiarum*, Cantemir revine totuși la o concepție aristotelică-scolastică asupra „ordinii naturii" atunci cînd vorbește de „monstrul" „care nu crește după planul și ideea naturii" (în publicația citată, p. 275).

[76] *Sacrosanctae*, p. 86.

[77] *Ibidem*, p. 301.

[78] *Ibidem*, p. 298.

[79] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 244.

[80] *Ibidem*, p. 244. Compară și *Lauda lui Van Helmont*: lui Dumnezeu „roaba fire din semn [la semnul său, *nutu*] îl slujește" (*Opere*, vol. 6, p. 479).

[81] *Sacrosanctae*, p. 324.

[82] *Ibidem*, p. 326.

Scanned with OKEN Scanner

cepţie asupra hazardului va îndepărta orice scrupul al fizicianului şi al teologului regăsim intenţia de a concilia fizica cu teologia, de a satisface atît cerinţele uneia, cît şi ale celeilalte care trebuie să fi stat, cum spuneam, la originea cărţii.

Concepţia este reluată în *Istoria ieroglifică* [83]. Toate lucrurile în lume sînt sau „tîmplătoreşti", sau „fiinţăşti" : cele „fiinţăşti" pot fi prevăzute, „după a firii urmare", cele „tîmplătoreşti" nu pot fi prevăzute, dar nu sînt fără cauză : „fietece de a sa hirişă (proprie, firească — *P.V.*) şi adevărată dintăi pricină nu să lipseşte" [84]. Cauza primă, Dumnezeu, face ca prin intermediul ordinii fireşti a cauzelor să se realizeze ordinea morală a faptei şi a răsplatei : „aşijderea, pricina pricinelor a toată pricinele dintăi privitoare şi giudecătoare iaste, carile fără cea cădzută plată şi răsplătire a le lăsa nu poate" [85]. „Fietecui ceia ce i să cade tîmplare, de hulă sau de laudă ... fără greş vine" [86]. Din acelaşi punct de vedere critică autorul *Istoriei ieroglifice* „prepusul" (ipoteza) *ton automaton* a atomiştilor [87], cu alte cuvinte ipoteza că „toate în lume sînt tîmplătoare" [88], adică lipsite de o finalitate providenţială. Exemplul cu ajutorul căruia ilustrează Cantemir relaţia dintre faptele „tîmplătoare" şi cele „fiinţăşti" arată, însă, o mlădiere a determinismului rigid din *Sacrosanctae*, o intuire a dialecticii întîmplării şi necesităţii : dacă punem într-un ciur o mulţime de grăunţe şi scuturăm ciurul, nu putem şti care grăunte va cădea mai întîi prin găurile ciurului şi care mai pe urmă, aceasta este ceva „tîmplător", dar „precum până în cea de pre urmă ... toate vor cădea fără greş ştim" [89].

Cantemir nu a putut enunţa o concepţie de tip deist asupra „ordinii naturii" [90], deoarece aceasta l-ar fi dus la un conflict direct cu dogma. El şi-a dat seama că dogma implică minunea, încălcarea ordinii naturii. În *Loca obscura*, cărturarul susţine explicit existenţa minunilor, pe care le defineşte ca „efecte care depăşesc ordinea lucrurilor naturale şi puterea lor *(effectus rerum naturalium ordinem ac potentiam evincentia)*" [91]. Cantemir leagă însuşi nucleul dogmei creştine — încarnarea lui Dumnezeu în om prin Hristos — de încălcarea ordinii naturii : „verbul se face carne şi Dumnezeu se face om, astfel încît, atunci cînd vrea Dumnezeu, ordinea naturii este înfrîntă *(ubi Deus vult vincatur naturae ordo)*" [92].

Noţiunea naturii şi cea a ordinii naturale din *Sacrosanctae* cuprind totuşi în ele, oricît ar fi căutat Cantemir să le integreze teismului, posibilitatea disjungerii ştiinţei de teologie. Odată această disjungere efectuată în opera de maturitate, înlănţuirea firească a lucrurilor va deveni obiectul ştiinţei, şi Cantemir îşi va concentra atenţia asupra ei, lăsînd în umbră izvorul supranatural al ordinii naturii. Este semnificativ, de pildă, să-l vedem, în *Descrierea Moldovei*, apelînd la cauze pur naturale chiar în acele

[83] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 161 — 165.
[84] *Ibidem*, p. 165.
[85] *Ibidem*, p. 162.
[86] *Ibidem*, p. 165.
[87] *Ibidem*, p. 222.
[88] *Ibidem*, p. 58.
[89] *Ibidem*, p. 161.
[90] Aşa cum au susţinut P. P. Panaitescu (*op. cit.* p. 56) şi Dan Bădărău (în *Filozofia lui Dimitrie Cantemir, passim*).
[91] *Loca obscura*, mss. latin 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 176 r. Compară şi 171 r. : *miracula naturae ordinem et mentis humanae captum transcendentia.*
[92] *Loca obscura*, f. 207 v. De aceea spune Cantemir în *Monarchiarum* că ordinea naturii nu poate fi călcată de natura *însăşi* (subl. ns. — *P.V.*) (*ab ipsa natura*) : Dumnezeu o poate încălca dacă vrea. Această nuanţă teistă se regăseşte şi în *Istoria ieroglifică*.

subiecte care dădeau locul în *Sacrosanctae* la speculaţii metafizice sau teologice, precum durata vieţii sau cutremurele [93]. Noţiunea ordinii naturii va deveni şi baza filozofiei istoriei schiţate de Cantemir în *Monarchiarum physica examinatio*.

Sacrosanctae cuprinde şi o ontologie în sensul restrîns şi tradiţional al cuvîntului de teorie a existenţei ca existenţă sau a principiilor ultime ale existenţei ca existenţă. Ermetismul, exegeza teozofică a Bibliei îl duc aici pe Cantemir la formularea unei concepţii care, rămînînd spiritualistă-teistă, nu mai coincide cu simpla teologie. În centrul ontologiei cantemiriene se află noţiunea divinităţii, definită ca existenţă prin excelenţă, ca existenţă absolută din care derivă orice altă existenţă, dar şi ca „viaţă universală", determinaţie mistică-ezoterică : „De aceea ca pavăză vom lua cuvîntul şi numele Veşnicului : Eu sînt cel ce este. Adecă Dumnezeu este existenţa *(esse)* şi viaţa tuturor, adică a celor ce sînt cuprinse în catalogul creaţiunii şi conservaţiunii" [94]. În timp ce divinitatea sau mai bine zis fiinţa *(esse)* divinităţii este „viaţa universală" [95], fiinţa creaturilor este „viaţa particulară", „precum a omului, a calului etc." [96]. Cantemir descrie uneori „viaţa universală" în termenii Fiinţei parmenidiene, conceptul existenţei absolute dezvăluindu-şi astfel determinările intrinseci în haină teologică : „Viaţa universală este, a fost şi va fi aceeaşi, căci ceea ce este, este şi niciodată nu se poate înţelege că nu a fost. Din contră, în mod intelectual este declarat că rămîne întotdeauna acelaşi, netraversabil, impermutabil, inalterabil, impermiscibil şi în eterna sa neclintire şi identitate [97]. Pe de altă parte, ca şi Ioan Damaschin, care urmează aci platonismul, Cantemir defineşte divinitatea şi ca Bine suprem, ca Binele prin excelenţă [98].

Noţiunea ontologică a divinităţii ca existenţă absolută, despre care se spune nu numai că dăruieşte fiecărei fiinţe singulare „forma", „viaţa sau „existenţa", ci că *este* „existenţa *(esse)* şi viaţa tuturor" [99] *în care* toate „trăiesc", poate duce la consecinţe panteiste, la confundarea divinităţii cu creatura. Cantemir caută să le evite cu ajutorul unor *distinguo*-uri subtile de tip scolastic : „Totuşi fereşte-te de a confunda şi de a conchide : deci Dumnezeu este forma tuturor lucrurilor ... în mod pozitiv Dumnezeu este viaţa, însă nu unul sau altul trăind subiectiv (adică întrucît depinde de un subiect, substrat individual [100]. — *P.V.*) este Dumnezeu" [101]. Raportul este analog cu participarea platonică : creaturile îşi împrumută fiinţa de la substanţa universală, dar aceasta „nu se uneşte substanţial cu lucrurile, nu este prinsă şi, în fine, nu suferă ceva de la ele" [102].

[93] „Schimbările vremii sau felul de hrană sau lipsa naturală de forţă fizică împiedică pe locuitori să trăiască mult". „Rareori simţim cutremure care aproape peste tot tulbură de obicei plăcerile regiunilor calde". *Descrierea Moldovei*, ed. cit., 1973, p. 59.

[94] *Sacrosanctae*, p. 201.

[95] *Ibidem*, p. 268.

[96] *Ibidem*, p. 257.

[97] *Ibidem*, p. 265.

[98] *Ibidem*, p. 266.

[99] *Ibidem*, p. 201.

[100] *Subiectum* echivalează aci cu *hypokeimenon*-ul aristotelic, substratul individual care primeşte accidentele, sau cum îl defineşte Cantemir în *Istoria ieroglifică*, „ipochimen=lucrul ce dzace supt altul, ca cum iaste materia supt formă, lîna supt văpsală" (p. 67)

[101] *Sacrosanctae*, p. 266.

[102] *Ibidem*, p. 264 — 265.

Ontologia cantemiriană este cuprinsă în cărţile a IV-a şi a V-a ale lui *Sacrosanctae*. Între cartea a IV-a, care tratează despre timp, şi cartea a V-a, care tratează despre „viaţa" sau „forma" lucrurilor, există o strînsă legătură. Durata lucrurilor nu se poate deosebi de „viaţa" sau fiinţarea *(esse)* lor, ea ţine, ca şi „viaţa", de nucleul cel mai intim al existenţei lucrurilor: „Precisa lucrurilor durată nu se poate în nici un mod de percepere *(nec alio sentiendi modo)* deosebi de periodica şi determinata lor viaţă. Căci, precum durata precisă sau determinatul act al existenţei şi al fiinţării *(determinatus existendi atque essendi actus)* este mai unit cu lucrurile decît sînt ele cu ele însele, în acelaşi mod trebuie înţeleasă viaţa periodică sau descrisul act dătător de formă" [103]. Timpul sau durata lucrurilor este o condiţie ontologică fundamentală, „actul existenţei şi al fiinţării": prin aceasta teoria timpului devine o parte a ontologiei. Deşi cartea a IV-a *Despre timp* prelucrează opusculul *De Tempore* al lui Van Helmont, iar cartea a V-a, *Formarum Ortus*, *Vita* şi alte opuscule van-helmontiene, legătura dintre teoria timpului şi teoria „vieţii", aşa cum apare mai sus, nu există la Van Helmont; ea ţine de construcţia sistematică întreprinsă de Cantemir; prin ea se constituie de fapt ontologia cantemiriană ca parte distinctă a operei pe care acum putem să o numim, împreună cu traducătorul ei, *Metafizica*.

„Durata particulară" a lucrurilor întreţine acelaşi raport cu „timpul universal" ca „viaţa particulară" cu „viaţa universală". „Aşadar, precum în timp, aşa şi în viaţă trebuie să înţelegem universalitatea şi în acelaşi timp o particularitate oarecare" [104]. Timpul universal sau timpul ca atare este un atribut al divinităţii. Aşa cum creaturile obţin fiinţa *(esse)* lor prin participare la viaţa universală, aşa ele obţin durata lor, însuşirea de a dura prin participare la durarea divină [105].

Ca atribut al divinităţii, timpul este, ca şi atributele substanţei spinoziene, indivizibil, el nu comportă părţi, deci nici succesiune, nu este mare sau mic, lung sau scurt, nu poate măsura sau fi măsurat [106]. Aceste determinări privesc numai raporturile reciproce ale mişcării corpurilor sensibile, şi numai din punctul de vedere al minţii umane care măsoară durata unei mişcări prin alta şi nu timpul în sine [107]. Din acest punct de vedere timpul se confundă cu „eternitatea": „Acel bărbat divin (Augustin) scoţînd din timp orice accident, adică pe «înainte» şi «după», pe «lung» şi «scurt», ignorînd ştia că eternitatea şi timpul sînt unul şi acelaşi lucru" [108]. Eternitatea nu este o durată infinit de lungă, ea nu cade sub categoria cantităţii [109].

Întrucît caută să demonstreze că timpul este un atribut al divinităţii, Cantemir combate, ca şi Van Helmont, concepţia aristotelică a timpului ca măsură a mişcării, concepţie care lega organic timpul de mişcarea materiei, a corpurilor naturale. În capitolul al XII-lea al cărţii a IV-a, el expune în 19 puncte doctrina aristotelică, pe care o combate punct cu punct în capitolul următor, ca şi în alte capitole. Această expunere, care

[103] *Sacrosanctae*, p. 257.
[104] *Ibidem*.
[105] *Sacrosanctae*, p. 245, 247 — 249 etc. Compară Van Helmont. *De Tempore*, 29, 36, 46.
[106] *Ibidem*, p. 244, 245. Compară Van Helmont, *De Tempore*, 30: „Timpul nu are părţi, nici nu admite o diviziune şi în consecinţă nu cunoaşte vreo succesiune".
[107] *Ibidem*, Compară Van Helmont, *De Tempore*, 30.
[108] *Ibidem*, p. 234. Compară Van Helmont, *De Tempore*, 29.
[109] *Sacrosanctae*, p. 229 — 230.

nu se găsește în Van Helmont, arată o cunoaștere directă a operei aristotelice, după cum multe dintre argumentele „dialectice" aduse contra lui Aristotel nu se găsesc în De *Tempore* al lui Van Helmont. Unele dintre argumentele cantemiriene dezvăluie de fapt contradicțiile dialectice inerente timpului, mișcării și continuului, și cu deosebire paradoxurile care apar cînd timpul este legat organic de mișcare [110]. Cantemir se slujește însă de aceste contradicții pentru a infirma, prin reducere la absurd, teza adversarului și a confirma astfel independența timpului de mișcarea materiei.

Întrucît se modifică punctul de vedere al lui Cantemir, în ontologie și filozofia naturii, în *Istoria ieroglifică*, operă scrisă cu cinci ani mai tîrziu? Preocupările de ontologie, în sensul definit mai sus, se estompează în digresiunile filozofice din *Istorie*. Cît privește filozofia naturii — expusă fragmentar, și nu sistematic, în *Istoria ieroglifică* — reapar, cum am arătat, multe teze din *Sacrosanctae*, și chiar influența van-helmontiană nu este absentă, cum s-a crezut[111]. Dar corespunzător cu despărțirea filozofiei fizice de teologie, întrepătrunderea problematicii teologice cu cea fizică, interpretarea simbolistă-teologică a fenomenelor naturii dispar.

Cea mai importantă deosebire privește însă atitudinea față de aristotelism. Aristotel nu mai este „părintele obscurității păgîne", ca în *Sacrosanctae* [112], ci un „greu și deplin învățător [113]. Mai mult: definiția „filozofiei fizicești", menționată mai sus, și de o importanță principială pentru separarea fizicii de teologie, nu pare a fi altceva decît o parafrazare a definiției date de Coridaleu obiectului fizicii: *to physikon soma to physin echon* [114]. Noțiunile și tezele aristotelice, printre care și unele dintre cele respinse direct în *Sacrosanctae*, abundă în *Istoria ieroglifică*, precum noțiunea „materiei" și a „formei" (p. 61), a substratului („ipochimen" sau „supus", 67, 77), a esenței și accidentelor (p. 83), a celor patru cauze: materială, formală, eficientă și finală (p. 105). Deși forma umoristică, de parodie în care apar elementele de erudiție, inclusiv noțiunile și tezele filozofice, în *Istoria ieroglifică* implică o anume detașare ironică, atitudinea față de neoaristotelism este oricum mai îngăduitoare. Chiar acolo unde Cantemir critică, în *Istoria ieroglifică*, pe Aristotel, nu mai este vorba de o respingere în bloc și de principiu a filozofiei Stagiritului de pe poziții teologice, ca în *Sacrosanctae*, ci de unele aspecte speciale ale peripatetismului. Așa, Cantemir elimină cauza finală din fizică, considerînd că domeniul ei este etica: „Lucrurile firești ... cei a firii iscoditori și cu deadinsul cercători dzic, precum patru pricini să li să dea; pricina, adecă cine, din ce, în ce chip și pentru ce. Deci dintr-acéste patru, céle trii înainte mărgătoare... adevărat fizicăi slujesc. Iară cea mai de pre urmă nicicum cu fizica a să amesteca poate (macar că grei și deplin învățători așé

110 De exemplu: dacă timpul este legat organic de mișcarea corpurilor, atunci timpul ar fi diferit pentru corpurile care se mișcă repede, decît pentru cele care se mișcă încet (p. 220).

111 I. Verdeș, *Dimitrie Cantemir, patriot, gînditor și om de știință*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, p. 70 — 76: „Influența pe care o suferise în tinerețe de la J. B. Van Helmont, influență prezentă în *Encomium* și *Metafizica*, nu este reluată și dezvoltată". Dan Bădărău scrie și el că există „o singură izbucnire într-un singur moment" al influenței lui Van Helmont asupra lui Cantemir, anume în *Sacrosanctae* (*Dimitrie Cantemir și Van Helmont*, în „Cercetări filozofice", an. VIII, 1961, 1).

112 P. 177.

113 *Istoria ieroglifică*, p. 243.

114 Coridaleu, *Comentariu la Fizica lui Aristotel*, Veneția, 1779, p. 26: *apud* Cl. Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans*, Thessaloniki, 1967.

au slăvit), ce numai ithicăi, adecă învățăturii obiceinice, temeiul și sfîrșitul iaste"[115]. Critica privește de fapt nu aristotelismul autentic, ci animismul scolastic care atribuia lucrurilor naturale o năzuință conștientă către scop, ceea ce nu se găsește la Aristotel : „orice firea firéște lucreadză, pricina săvîrșitului (cauza finală — *P.V.*) preste socoteala și simțirea ei iaste"[116]. Lucrurile evoluează numai în virtutea „poruncii" care le este imanentă, adică în virtutea naturii lor. Cauza finală nu este „în socoteala fireștilor, ce într-a izvoditoriului și pricinitoriului firii ... pricina pricinilor" [117]. Această transferare a cauzei finale din fizică în metafizică sau teologie, amintește de Bacon sau Galilei, dar de fapt Cantemir se inspiră tot din Van Helmont [118]. Pe de altă parte, în context, eliminarea cauzei finale din fizică și păstrarea ei în etică privesc, cum vom vedea, în primul rînd nu fizica, ci antropologia, elogiul făcut ființei umane ca făptură înzestrată cu finalitate.

Una dintre ideile filozofice fundamentale ale lui Cantemir este cea privitoare la mișcarea ciclică sau legea mișcării ciclice. Ea are un model biologic și este inspirată din Van Helmont [119] : orice ființă vie descrie un cerc al nașterii, creșterii și pieirii, transmițînd principiul vieții unei alte ființe, care va parcurge același cerc. Dar Cantemir conferă legii ciclice o generalitate filozofică, pe care nu o avea la Van Helmont, iar în *Monarchiarum* o va aplica și filozofiei istoriei.

Tabloul mișcării ciclice a naturii, schițat în *Sacrosanctae* [120], apare în *Istoria ieroglifică*. „Veșnica și neobosita" mișcare a naturii, pornită inițial de divinitate, rămîne neschimbată, spune Cantemir și el continuă : „Neschimbată, cînd dzic, în féțe (specii), iară nu în atomuri (indivizi) [121], trebuie să înțelegi de vréme ce toate atomurile în toate féțele, în toată vremea, cursul perioadelor sale făcînd și săvîrșind și ca într-un vîrtej întorcîndu-să, tînd (cînd) la nemica, tînd la a fi a lucrului să întorc" [122]. Indivizii parcurgînd ciclul, cedează unul altuia locul, dar speciile rămîn neschimbate. Toată mișcarea naturii trebuie înțeleasă după „paradigma" (modelul) soarelui care parcurge o mișcare ciclică fără sfîrșit pe cer (e vorba de mișcarea aparentă anuală a soarelui).

IDEI DESPRE CUNOAȘTERE. LOGICA

Cantemir a fost primul gînditor român care a abordat la nivel propriu-zis filozofic problemele cunoașterii. În acest domeniu, limpezirea progresivă a gîndirii lui, afirmarea tendinței raționaliste se săvîrșesc pe măsură ce el renunță la misticismul din opera de tinerețe *Sacrosanctae*.

[115] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 243.
[116] *Ibidem*, p. 244.
[117] *Ibidem*.
[118] *Causa finalis non est in naturalibus* (*Opera omnia*, p. 606). În *Natura contrariorum nescia*, opuscul transcris de Cantemir (in *Van Helmont Physices*), Van Helmont arată tocmai că „semințele naturale nu și-au fixat dinainte un scop, ca și cum ar acționa prin inteligență și prevedere, ci sînt născute prin darul creat să evolueze spontan și natural către scopurile cunoscute de Dumnezeu" (*Opera*, p. 160).
[119] D. Bădărău, *Cantemir și Van Helmont, loc. cit.*
[120] „Cele produse ... încep să parcurgă învîrtirea conform cu perioada determinată a duratei proprii" (p. 74).
[121] Termenul „atom" înseamnă aci „individ al unei specii", și nu, cum s-a crezut, „corpuscul indivizibil" (compară, *Compendiolum logices*, II, II, 2, în *Opere*, vol. VI, p. 444).
[122] *Istoria ieroglifică*, p. 243.

Scanned with OKEN Scanner

În *Sacrosanctae* este respinsă în bloc ştiinţa profană sau „ştiinţa senzitivă". Adversarul direct este iarăşi neoaristotelismul: „Toţi învăţaţii secolului acesta proclamă în gura mare că toată ştiinţa omenească purcede de la simţuri şi de la principii indemonstrabile"[123]. Recunoaştem aici gnoseologia aristotelică, aşa cum este expusă în *Analiticele secunde.*

„Ştiinţa sacră" sau „ştiinţa infuză", care nu se întemeiază nici pe simţuri, nici pe raţiune, ci pe contactul de ordin mistic cu divinitatea, este considerată în *Sacrosanctae* ca singura autentică. Această cunoaştere este „simplă", adică intuitivă şi nemediată; organul ei este „intelectul" *(intellectus)*, opus „raţiunii senzitive" (raţiunii discursive). Adam, înainte de păcat, poseda numai intelectul şi ştiinţa intelectuală, cunoscînd „fără nici un discurs al raţiunii" [124]. „Raţionalitatea senzitivă" a fost introdusă în om de diavol, odată cu săvîrşirea păcatului originar; logica este o invenţie a diavolului, care a înşelat pe Eva prin silogisme sofistice [125]. Sursele acestei concepţii iraţionaliste-teologice se află în teozofia lui Van Helmont, dar, probabil, şi în mistica ortodoxă.

De fapt, în *Sacrosanctae* nu se poate vorbi de gnoseologie, deoarece categoriile gnoseologice nu se despart încă de cele etico-religioase. Formula „ştiinţa omenească, adică viciul" [126], exprimă lapidar această relaţie.

Dar misticismul din *Sacrosanctae* este, ca şi ascetismul din *Divanul*, mai mult încercarea sau chiar mimarea unei maniere, o ipostază momentană a acestei personalităţi proteice, decît expresia unei convingeri profunde. Cantemir nu era un ascet, cufundat în exerciţii spirituale ţintind extazul, ci un om de lume. Utilizarea dialogului şi a alegoriei, a expresiei metaforice ne arată că artistul Cantemir este prezent şi în *Sacrosanctae* [127] şi ne oferă un temei în plus pentru a considera că opera înfăţişează nu o experienţă mistică *trăită*, ci una *reprezentată.*

În *Micul compendiu de logică*, autorul va readopta atitudinea raţionalistă din *Divanul*, mai conformă structurii sale mentale; şi nu poate fi vorba de o evoluţie în timp, căci cele două opere, *Sacrosanctae* şi *Logica* sînt aproximativ contemporane. De fapt, chiar în *Sacrosanctae*, după cum am mai menţionat în treacăt, discursul raţionalist-scolastic răzbate în capitolele de fizică şi ontologie: definiţii, demonstraţii silogistice, respingeri „dialectice" ale adversarului (numai în capitolele „enigmatice", destinate a înfăţişa semnificaţia „spirituală", teologică a desfăşurărilor naturale, discursul este, în mod adecvat acestui conţinut, simbolico-alegoric, ca la misticii bizantini). În felul acesta, răsturnarea de poziţii din *Logica* este pregătită, oarecum paradoxal, de conţinutul implicit al lui *Sacrosanctae.*

Într-adevăr, cel care condamnase raţiunea ca fruct al păcatului scrie acum o logică, întemeiată explicit pe recunoaşterea valorii raţiunii [128]. În *Prefaţă*, Cantemir arată că, deşi omul a pierdut „ştiinţa infuză" prin păcatul originar, Dumnezeu i-a acordat lumina naturală a raţiunii şi logica, spre a se mîntui şi spre a ajunge la adevărata înţelepciune [129].

[123] *Sacrosanctae,* p. 49.
[124] *Ibidem,* p 276.
[125] *Ibidem,* cartea a II-a, cap. XXI, XXII. Această interpretare a păcatului originar este preluată de la părinţii bisericii.
[126] *Ibidem,* p. 137.
[127] Cf. Mihai Ciurdariu, *Recitindu-l pe Cantemir,* în „Revista de filozofie", 1973, nr. 11.
[128] Cf. Dan Bădărău, *Filozofia lui Dimitrie Cantemir.* cap. *Ştiinţa.*
[129] Cantemir, *Compendiolum, Introducere (Prooemiolum),* în *Opere,* vol. 6, p. 412.

Scanned with OKEN Scanner

Odată cu aceasta se schimbă atitudinea față de filozofia antică și față de Aristotel, căci logica este numită de Cantemir „o comoară a disciplinelor minții lăsată de antichitate"[130], iar Aristotel este „Filozoful"[131], adică filozoful prin excelență.

Dacă *Logica* afirmă, în opoziție cu *Sacrosanctae* valoarea rațiunii, *Istoria ieroglifică* reabilitează sensualismul, Cantemir adoptînd chiar axiomele neoaristotelice respinse în *Sacrosanctae* : „Axioma filosofască știută ... iaste ; toată cunoștința și toată știința din înainte mărgătoarea simțire purcede"[132]. Sau în altă parte : „Toată știința din povața simțirilor se află"[133]. Cuvîntul „povață" nu înseamnă aici „sfat", ci „călăuză", „ghid", deci el exprimă aceeași idee ca și formularea „înainte mărgătoarea simțire" : simțurile, senzația sînt izvorul cunoașterii, prima ei fază care precede orice altă cunoaștere. Și alte teze ale gnoseologiei aristotelice apar în *Istoria ieroglifică*, de exemplu, opoziția dintre „știință" și „părere" și teza că știința se constituie prin demonstrație : „A lucrurilor știință nu din părere, ci din chiara (clara) arătare[134] să naște"[135]. Îndoiala față de valoarea rațiunii discursive și a deducției raționale, dacă se mai manifestă în *Istoria ieroglifică*, nu implică iraționalismul mistic, ci afirmarea superiorității experienței asupra speculațiilor sterile : „Acmu dară ce mai multă dovadă din socoteala loghiciască trebuie ... căci experiența și ispita lucrului mai adevărată poate fi decît toată socoteala minții, și argumenturile arătării de față mai tari sînt decît toate chitélele"[136]. Știința se bazează pe experiență și rațiune : „Vînătoriul științei socoteala (rațiunea), iară măiestriile (uneltele) simțirea iaste"[137]. Cunoașterea presupune un moment empiric și unul rațional, explicativ, fenomenele trebuie observate și totodată explicate : „Sufletul filosof nu numai cum și ce s-au făcut, ce și pentru ce așè s-au făcut cerceteadză"[138]. Aforismul din *Istoria ieroglifică* nu face decît să anunțe metoda aplicată de Cantemir în opera sa științifică, în istorie, etnografie, geografie, metodă bazată pe stabilirea exactă, obiectivă, am zice rece, a faptelor și pe explicarea lor rațională, prin cauze, sau pe integrarea lor într-o demonstrație științifică.

Pentru Cantemir, valoarea logicii și a rațiunii se întemeiază pe ordinea rațională a naturii. Tocmai ordinea naturală este, în știință, obiectul cunoașterii raționale : „Nu va fi însă, poate, nimeni — scrie el în *Monarchiarum physica examinatio* — care să se îndoiască de faptul că, din începuturi, în chip just cunoscute, se deduce ceea ce va urma și că unui intelect bine cultivat și pătrunzător i se pot învedera și desluși de la sine ceea ce înfăptuiește ordinea neîntreruptă a naturii după legea proprie a naturii"[139]. De altminteri se observă că în *Monarchiarum* nu mai există distincția între intelect, ca facultate a intuiției nemijlocite și rațiunea discursivă, căci funcția intelectului este chiar deducția rațională. Această distincție

[130] *Ibidem*, p. 413.
[131] *Ibidem*, p. 421.
[132] *Istoria ieroglifică*, p. 193.
[133] *Ibidem*, p. 74.
[134] Termenul „arătare" este aici un calc semantic, după lat. *demonstratio*.
[135] *Ibidem*, p. 192.
[136] *Ibidem*, p. 192.
[137] *Ibidem*, p. 89.
[138] *Ibidem*, p. 104.
[139] *Monarchiarum physica examinatio*, ed. cit., p. 273.

Scanned with OKEN Scanner

sau opoziție lipsește de fapt și în *Logica*, unde rațiunea discursivă nu este decît intelectul în anumite operații ale sale [140].

Cantemir deosebește în *Micul compendiu de logică* „logica naturală" și „logica artificială" [141]. Prima este logica spontană pe care o posedă orice om, fără vreo învățătură specială. Ea este suficientă pentru a judeca în lucruri simple, ce țin de domeniul simțului comun: de exemplu, prin faptul că vede lumina soarelui chiar și omul cel mai lipsit de cultură și care nu cunoaște nici o regulă logică poate conchide că soarele a răsărit [142]. Logica artificială este o elaborare a logicii spontane prin formularea de principii și reguli pe care le datorăm, spune Cantemir, în cea mai mare parte, lui Aristotel.

Logica lui Cantemir cuprinde trei cărți. Prima carte tratează despre obiectul logicii, despre concepte sau termeni și despre judecăți. Cartea a II-a este consacrată categoriilor aristotelice și predicabilelor, iar cartea a III-a silogismului.

În prima parte, după ce definește obiectul logicii, Cantemir distinge trei operații ale intelectului, corespunzînd formării noțiunilor, judecăților și raționamentelor. Clasificarea termenilor în categorematici și sincategorematici, în complecși și incomplecși, mintali și verbali, transcendentali, echivoci, analogi și univoci arată păstrarea contactului cu logica scolastică.

Cantemir concepe categoriile în spiritul realismului, găsind, ca și Aristotel, fundamentul lor în realitatea lucrurilor: „Categoriile se enunță despre lucruri și desemnează natura lor" [143]. Acest realism înclină însă spre cel platonic sau scolastic, căci obiectul categoriilor sînt cele universale și eterne, care par a avea — fără ca D. Cantemir să se pronunțe clar în acest sens — și o realitate independentă de lucrurile singulare și vremelnice: „Deși dorise să fie un cercetător care procedează științific, Filozoful s-a găsit în neputința care îi stăpînea intelectul de a cuprinde nemărginitul și s-a văzut oprit de a trata despre fiecare lucru în parte (supus nașterilor și destrămărilor succesive ale lucrurilor din univers), astfel că de la lucrurile schimbătoare și pieritoare a trecut la cele neschimbătoare și nepieritoare, dat fiind că mereu acestea se mențin în aceeași stare. Așa că nu fără o foarte mare sforțare Aristotel a închis în zece categorii universale toate cîte au fost clădite în astă lume de Creator, în așa fel încît să nu poată fi găsit sau închipuit nici un lucru care să nu fie cuprins într-una dintre acestea, și anume: esența, cantitatea, calitatea, relația, locul, timpul, acțiunea, pătimirea, așezarea și starea" [144].

Cantemir încearcă și o deducere a categoriilor unele din altele [145].

În teoria silogismului, autorul *Micului manual de logică* deosebește silogisme generale, silogisme demonstrative — cu premise certe, evidente și necesare — și silogisme probabile, care prezintă numai o asemănare cu „adevărul și evidența". El se apropie aici foarte mult de poziția lui Aristotel în *Întîia analitică*.

Ca și Aristotel și urmașii lui pe linie directă, Cantemir deosebește numai trei figuri ale silogismului, nu patru figuri ca inovatorii aristotelis-

[140] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 313.
[141] *Compendiolum*, I, I, 4.
[142] *Ibidem*, I, III, 2.
[143] *Ibidem*, I, I, 19. *Categoriae de rebus dicuntur, naturasque earum denotant.*
[144] *Ibidem*, I, I, 18; cf. Bădărău, *op. cit.*, p. 321 — 322, 330 — 333.
[145] D. Bădărău, *op. cit.*, p. 324 — 325.

Scanned with OKEN Scanner

mului, începînd cu Galenus. Teoria silogismului este tratată de Cantemir prea succint, cu o metodă mai ales declarativă, şi nu explicativă, nefiind lipsită nici de unele erori [146].

Cantemir proiectase şi o traducere a *Micului compendiu de logică*, după cum ne declară în prefaţa la *Istoria ieroglifică* : „Toată învăţătura loghicăi pre limba noastră în curînd să videm, carea învoind Puternicul în curînd de la noi o nedejduieşte". *Logica* românească trebuia, în concepţia lui Cantemir, să contribuie la reforma limbii, încetăţenind o serie de termeni filozofici în româneşte. Proiectul nu l-a putut realiza, dar o parte din acei termeni îi avem risipiţi în *Istoria ieroglifică*, unde ni se vorbeşte de „hotărîre" (definiţie), de „siloghizm", de „protase" (premise), de „siloghizm arătătoriu" (demonstrativ), de „hotarul mijlocitoriu" (termenul mediu), de „încuiare" (concluzie), „argument", „enthimema", „categorii".

CONCEPŢIA DESPRE OM ŞI ETICA

Antropologia şi etica au fost domeniile în care s-a afirmat prin excelenţă umanismul. Întrebarea dacă umanismul lui Cantemir a fost pur formal, cantonat numai în cultivarea limbii latine şi eline, a erudiţiei clasiciste sau a implicat, măcar într-o anumită măsură, şi o concepţie nouă despre viaţă este de aceea fundamentală. În fapt, concepţia despre om şi etica lui Cantemir sînt străbătute de o tendinţă umanistă, care se manifestă — fie în cadrul formal al antropologiei şi moralei creştine, fie spărgînd chiar acest cadru — prin accentuarea demnităţii omului ca fiinţă raţională şi liberă, a rolului raţiunii în viaţa morală, prin sublinierea momentului autonom şi terestru al moralităţii şi o oarecare estompare a momentului specific religios, eteronom şi transcendent.

Prima operă a cărturarului, *Divanul sau gîlceava înţeleptului cu lumea*, este şi singura încercare mai rotundă, închegată de etică, încercare pe care autorul nu o socotea depăşită nici mai tîrziu, la maturitate, de vreme ce o recomandă unui membru al Academiei din Berlin într-o scrisoare din 1714.

Înscriindu-se în lungul şir al *Disputelor între suflet şi trup*, *Divanul* se situează undeva între beletristică, literatură religioasă şi filozofie. Dar chiar forma literară a scrierii nu este lipsită de semnificaţie filozofică. Astfel s-a subliniat pe drept cuvînt importanţa formei dialogate a primei părţi a *Divanului* sub raportul laicizării gîndirii. Izvorîtă dintr-o intenţie estetică, dincolo de cea pur moralizatoare, forma de dialog, care permite Lumii să expună, într-o formă vie şi convingătoare, tezele opuse concepţiei creştine, contravine scopului didactic-religios, lăsînd, poate, să se întrezărească îndoielile ce frămîntau mintea tînărului cărturar [147]. La autorii versiunilor medievale ale disputei dintre suflet şi trup, chiar dacă aceştia apelează la forma dialogului, nu există, cel mai adesea, un adevărat dialog : în *Dioptra* lui Filip Solitarul, de pildă, atît Sufletul, cît şi Trupul expun aceeaşi concepţie, cea creştină : cînd Sufletul acuză Tru-

[146] *Ibidem*, p. 327 – 330.

[147] Cu privire la semnificaţia laicizantă a formei de dialog a primei părţi a *Divanului*, vezi Virgil Cândea, studiul introductiv la *Divanul*, ed. cit., p. 48 şi urm. Cf. şi *Istoria literaturii române*, I, Bucureşti, 1964, p. 613.

Scanned with OKEN Scanner

pul, acesta nu se laudă şi nu se apără, ci îşi recunoaşte umil vina [148]. Virtuozitatea retorică, stilul căutat, corespunzător gustului vremii, sintaxa nefirească izvorîtă din tendinţa de a imita pe clasicii greci şi latini, chiar în dauna forţei de persuasiune a textului, arată şi ele disocierea esteticului de religios, a intenţiei de a uimi sau de a delecta faţă de aceea de a edifica[149]. Totodată, stilul lui Cantemir este, alături de inovaţiile sale terminologice şi în genere lexicale (vezi infra, p. 222), o parte integrantă a programului său umanist de promovare a limbii poporului la rangul de limbă de cultură majoră, o încercare de a demonstra capacitatea limbii române de a adopta forme de expresie ale literaturilor grecească şi latină, recunoscute ca modele de neîntrecut. „Stilul lui Cantemir, aşa curios şi nefiresc, e un manifest al limbii noastre literare, o emancipare din tiparele arhaice", ecleziastice[150].

În privinţa concluziilor, primele două părţi ale *Divanului* se menţin în esenţă în limitele moralei creştine. Cu toate acestea, încă în această „primă roadă a tinereţelor" cărturarului se arată, fie şi înăuntrul acestei morale, o tendinţă raţionalistă în măsura în care Cantemir proclamă demnitatea omului ca fiinţă raţională şi accentuează rolul raţiunii în viaţa religioasă şi morală. Tendinţa aceasta se afirmă şi mai clar în partea a III-a a *Divanului*, care este, după cum am spus, o traducere a lucrării lui Andrei Wissowatius, *Stimuli virtutum*. „Oricine merită cu adevărat numele de om se sluješte de raţiune" [151], cu aceste cuvinte se deschide cartea lui Wissowatius. Omului, ca fiinţă raţională, îi este proprie o înclinaţie către bine, *bonus conatus*, sau, cum scrie Cantemir, „o nevoinţă bună". Răul izvorăşte doar din ignoranţă (deci nu din natura „coruptă" a omului); pentru ca înclinaţia bună proprie omului să se poată realiza trebuie să i se adauge o cunoaştere: cunoaşterea foloaselor virtuţii, a căilor care ajută omului să se desăvîrşească din punct de vedere moral, dar mai cu seamă cunoaşterea de sine, a naturii omeneşti însăşi, a „vredniciei" şi „nevredniciei" omului. „Vrednicia", demnitatea omului stă în partea lui raţională, în timp ce „nevrednicia" lui rezidă în partea sa materială, trupească. Omul trebuie să urmeze exigenţele nobile ale naturii umane, asigurînd dominaţia raţiunii asupra „poftelor" trupului: „Socoteala driaptă şi întriagă pre greşitoarea poftă să o stăpîniască" [152], *ratio recta et sana regat aberrantem appetitum*. Vom regăsi idei înrudite cu cele ale lui Wissowatius în operele de mai tîrziu ale lui Cantemir.

Încercarea sistematică *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago* cuprinde şi o antropologie, iar în ultima carte, pe care Cantemir o înfăţişează ca un preludiu la „teologo-etică", premisele metafizice ale eticii (liber-arbitru şi providenţă, libertate şi graţie divină, originea răului).

[148] Jacob Pontanus, care a tradus la începutul secolului al XVII-lea *Dioptra*, observă: „Filip nu ştia bine ce înseamnă să scrii un dialog. Dar acest defect şi altele asemenea trebuie să le iertăm unui călugăr, care nu urmărea decît un singur scop: acela de a ne convinge să urmăm căile sfinţeniei" (P. Migne, *Patrologiae cursus completus*, Series Graeca Posterior, t. 127, p. 706).

[149] Cf. şi Dragoş Moldovanu, *Influenţe ale manierismului greco-latin în sintaxa lui Dimitrie Cantemir: hiperbatul*, în culegerea *Studii de limbă literară şi filologie*, vol. I, Bucureşti, 1969; acelaşi, *Stilizarea citatului biblic în „Divanul" lui Cantemir*, „Anuarul de lingvistică şi istorie literară", 20 (1969). „După Cantemir conţinutul religios nu subordonează forma, ci ambele sînt realităţi independente" (*op. cit.*, p. 67).

[150] V. Cândea, *op cit.*, p. 64.

[151] Wissowatius, *Stimuli virtutum, fraena peccatorum*, Amsterdam, 1682, p. 1 (În Dimitrie Cantemir, *Divanul*, ed. cit., p. 296. Compară şi traducerea lui Cantemir la p. 297).

[152] D. Cantemir, *Divanul*, p. 303.

Scanned with OKEN Scanner

Spre deosebire de *Divanul*, găsim aici o concepţie strict teologică, ba chiar în cadrul tradiţiei teologice Cantemir înclină spre varianta mistică-iraţionalistă, cu unele elemente preluate din ermetismul van-helmontian, precum această definiţie a omului : „Omul este creatura trăind în corp prin sufletul nemuritor pecetluită prin graţia lui Dumnezeu conform luminii şi după Chipul Verbului ca prototip"[153].

Făcînd ca un fel de punte peste *Sacrosanctae*, care îşi reafirmă caracterul oarecum izolat în ansamblul operei, concepţia optimistă şi raţionalistă din *Divanul* reapare în *Istoria ieroglifică*. Întinsul excurs filozofic din capitolul al X-lea[154], la care am mai avut prilejul să ne referim în diverse conexiuni, se înfăţişează în ansamblu ca un adevărat mic tratat *De dignitate hominis*, asemenea celor scrise de umaniştii Renaşterii. Cantemir se întreabă aici care este „stepăna fiinţei" omului[155], cu alte cuvinte care este treapta (stepănă = treaptă) pe care se situează omul în ierarhia fiinţelor. Omul este „cea mai de-a firea şi mai evghenichi"[156] (cea mai nobilă) dintre toate fiinţele, spune el. Căci, în vreme ce toate creaturile urmează, inconştiente, „porunca" divină sau natura lor (ceea ce este, cum ştim, acelaşi lucru), omul singur are, la începutul oricărei lucrări, conştiinţa scopului şi poate alege între scopurile bune şi rele, participînd prin aceasta la moralitate. El are „ithicéşte" (eticeşte)„ dinceputul lucrului socoteala sfîrşitului (scopului)"[157]. De aceea cauza finală slujeşte numai eticii, iar nu şi fizicii. Finalitatea conştientă, proprie omului, decurge din înzestrarea lui cu raţiune : „Ithica nu altor fapte (făpturi, creaturi), fără numai ceiia carea cu socoteală şi cu înţelegere[158] iaste slujeşte ... oricarea între fapte în lucruri are socoteală, acéiaşi şi a sfîrşitului socotială, ce, pentru ce face, a avea poate ..."[159]. Totodată Cantemir spune că prin raţiune omul singur între toate creaturile se aseamănă cu Dumnezeu[160], reluînd o temă clasică a speculaţiei părinţilor greci. El mai afirmă că omul posedă finalitatea şi libertatea nu prin „fireasca sa vrednicie", ci prin înzestrarea sa supranaturală, „oarecum împotrivă şi peste fire"[161]. Dar, ca şi în *Divanul*, Cantemir înclină acum spre latura raţionalistă a tradiţiei. Mai mult decît atît : în context, motivele ortodoxe dobîndesc un accent umanist şi profan. Motivul raţionalităţii şi al „asemănării cu Dumnezeu" aveau în ortodoxia medievală un conţinut mistic şi ascetic, căci „raţiunea" (*nous*, *logos*) apare ca un organ al sesizării transcendenţei, iar dobîndirea „asemănării cu Dumnezeu", a *theiosis*-ului, a îndumnezeirii, ca ideal, presupune detaşarea de tot ce este terestru, mergînd pînă la stingerea însăşi a personalităţii (ca la Ioan Scărariul sau Maxim Mărturisitorul). La Cantemir însă, motivul asemănării cu Dumnezeu slujeşte sublinierii demnităţii omului,

[153] *Sacrosanctae*, p. 277 ; compară Van Helmont, *Venatio Scientiarium*, 36 (în *Opera omnia*, p. 25).

[154] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 243 — 246.

[155] *Ibidem*, p. 245.

[156] *Ibidem*, p. 246.

[157] *Ibidem*, p. 245. „Sfîrşit" are aici şi sensul de „scop" prin calc semantic după lat. *finis*.

[158] „Socoteală" echivalează aici cu *ratio*, iar „înţelegere" cu *intellectus* din *Sacrosanctae*. După cum vedem, aici nu se face între ele o deosebire principială : ambele se referă la natura raţională a omului şi fundează „evghenia", demnitatea lui printre celelalte creaturi.

[159] *Istoria ieroglifică*. p. 244.

[160] *Ibidem*.

[161] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

iar raţionalitatea capătă un cîmp de aplicare întru totul pămîntesc: este vorba de cîrmuirea lucrurilor omeneşti şi îndeosebi de treburile politiceşti ale statului [162].

Cantemir renunţă în *Istoria ieroglifică* la cadrul teologic din *Sacrosanctae*: deşi el continuă să afirme opoziţia spiritualistă dintre liber-arbitru şi cauzalitate [163], el nu mai priveşte liberul-arbitru al omului din punct de vedere teocentric, ca un simplu mijloc de a absolvi pe Dumnezeu de existenţa răului şi de a-i da posibilitatea să-şi exercite mizericordia, aşa cum apare în *Sacrosanctae* [164], ci pur şi simplu ca fundament al responsabilităţii morale: „Că amintrilea, dinafară clătitoriul (cauza mişcătoare externă — *P.V.*) în voia slobodă putére şi biruinţă de ar avea, nici voia slobodă slobodă ar fi, nici de bunătate laudă, nici de răutate hulă cu dreptul i s-ar cădea" [165].

În fond, statutul omului nu mai este gîndit în categorii teologice; demnitatea lui nu rezidă, ca în *Sacrosanctae*, în raportul său singular, unic cu transcendenţa religioasă (numai în om s-a încarnat Dumnezeu), în vocaţia lui transcendentă. Preluînd critica finalismului naturfilozofic de la Van Helmont, precum şi unele teme ale cugetării ortodoxe, Cantemir le absoarbe într-o sinteză din care se desprinde relevarea raţionalităţii şi a libertăţii morale, precum şi a punerii teleologice, a capacităţii de a-şi pune scopuri, ca determinaţii fundamentale ale omului.

Faptul că ideea raţionalităţii şi a libertăţii omului tinde să spargă cadrul dogmatic se vede cel mai clar în *Loca obscura*, oricît de ortodoxă ar fi în alte privinţe această lucrare de strictă teologie, îndreptată împotriva influenţelor protestante. Deşi Cantemir crede că apără ortodoxia, concepţia despre „natura umană", dezvoltată în *Loca obscura*, contrazice fundamentele antropologiei creştine, fie ea ortodoxă, protestantă sau catolică. Cantemir susţine, ca şi un Erasm sau Rabelais, bunătatea „de la natură" a omului. „Toţi oamenii s-au născut în mod egal buni de la natură; numai după naştere, prin convorbiri rele sau prin lipsa convorbirilor pioase şi a învăţăturilor bune ei pot contracta moravuri rele" [166]. „Toţi oamenii se nasc buni din punct de vedere natural şi toţi, dacă vor, pot deveni buni din punct de vedere moral" [167]. Cantemir argumentează această idee cu ajutorul conceptului de „ordine naturală" pe care îl cunoaştem: de vreme ce prin creaţiune toate sînt bune, iar ordinea naturii rămîne neschimbată, omul, creat bun, rămîne, prin natură, aşa cum a fost la început [168].

Biserica afirma că prin păcatul originar au fost vătămate raţiunea şi voinţa omului — tocmai în aceasta constă, potrivit dogmaticii ortodoxe, „coruperea" naturii umane sub raport moral. Acesta este şi punctul de vedere susţinut în *Mărturisirea ortodoxă*, expunere autorizată, contemporană şi cunoscută lui Cantemir, a doctrinei ortodoxe. Pentru Cantemir însă, deşi greşeala părinţilor omenirii a atras după sine o pedeapsă, „lumina numită naturală şi facultatea libertăţii voinţei au rămas nevătămate",

[162] Vezi, mai cu seamă, p. 245.

[163] *Istoria ieroglifică*, p. 183—184.

[164] Vezi trad. Locusteanu, p. 306; de asemenea cartea a VI-a, ms. p. 396 v. (traducerea lui Locusteanu este eronată la p. 329: *demitur* înseamnă „se înlătură", nu „se admite").

[165] *Istoria ieroglifică*, p. 184.

[166] *Loca obscura*, mss. lat. 76 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 103 v.

[167] *Ibidem*.

[168] *Ibidem*, f. 103 r.

Scanned with OKEN Scanner

lumen quod vocant naturale et libera volendi facultas illaese permanserunt conservatae [169].

Teza „naturii bune" a omului se leagă la Cantemir, ca și la Erasm, de convingerea umanistă în puterea educației: „Dacă unii s-ar fi născut răi, în zadar ar fi fost ei supuși învățăturilor evlavioase, bune și cinstite, căci cele naturale potrivit unei axiome, rămîn cum au început" [170].

Sublinierea momentului autonom, omenesc al moralității, convingerea despre bunătatea „naturii umane" reapar în *Scrisoarea către contele Golovkin*, aproximativ contemporană cu *Loca obscura*. Opusculul are ca obiect conștiința morală, și însăși această preocupare este semnificativă. În istoria eticii creștine, conceptul conștiinței morale permisese evidențierea forțelor morale proprii ale omului; în jurul acestui concept s-au cristalizat tendințele umaniste dinăuntrul eticii scolastice. Ori, pe lîngă autori antici (Seneca, Plutarh), Cantemir folosește în *Scrisoare* surse medievale latine [171]: Hugues de Saint-Victor (c. 1096–1141), Ambrosius, Grigore cel Mare (590–604), probabil după o culegere de sentenții sau altă sursă indirectă, așa cum procedase și în *Divanul*. El preia din etica creștină occidentală noțiunea de *synderesis*, pe care o definește ca „păstrarea rațiunii naturale" [172]. El o distinge de *sineideisis*, conștiința în sensul restrîns al cuvîntului, care se referă la memoria faptelor bune și rele. Prin *synderesis*, moraliștii creștini înțelegeau înclinația statornică spre bine a rațiunii omenești, înclinație care „se păstrează" [173] și după „păcatul originar".

Legătura dintre conștiința morală și divinitate, definitorie pentru o morală strict religioasă, apare mai estompată la Cantemir decît în scolastică (Toma d'Aquino).

Cotitura spre profan pe care am putut-o constata în oarecare măsură în fundamentarea teoretică și antropologică a eticii se manifestă la Cantemir și mai hotărît pe tărîmul moralei aplicate, și anume mai cu seamă în *Istoria ieroglifică*.

Laicizarea moralei în *Istoria ieroglifică* se leagă de conținutul politic al cărții, căci critica boierimii, educația cetățenească a cititorilor cereau o altă morală decît cea ascetică din *Divanul*. Această cotitură spre profan se cristalizează mai cu seamă în jurul principiului etic al „folosului de obște" sau al „folosului publicăi", care ne amintește de umanismul civic al Renașterii. „Între muritori mai cinsteșă și mai adevărată laudă a să agonisi nu poate — scrie Cantemir — decît carea cu folosul a toată publica s-au cîștigat" [174]. Ca și umaniștii italieni, Cantemir apelează, în promovarea principiului patriotismului, la pilda civismului antic: „Neclătită (neclin-

[169] *Ibidem*, f. 104 r. Scriitorul ortodox rus din secolul XIX, I. Cistovici, a observat și el că teza susținută aici de Cantemir este eterodoxă: „Iară scriind Cantemir aceasta mai mult decît Teofan (Prokopovici) greșește contra adevărului dogmei, pentru că neagă coruperea naturii omenești" (*Teofan Prokopovici și epoca lui*, Sankt Peterburg, 1868, citat după însemnările manuscrise ale lui Tocilescu, mss. rom. 5148 al Bibliotecii Academiei R. S. România, I, f. 168 v.)

[170] *Ibidem*, f. 103 v.

[171] Unele trimiteri eronate din textul rus, singurul care ni s-a transmis, ca și trimiterea la versiunea latină a Bibliei, *Vulgata*, arată că textul original al lui Cantemir a fost scris în latină (erorile datorindu-se unor lecturi greșite ale traducătorului).

[172] *Scrisoarea către Golovkin*, text publicat și tradus de N. Gogoneață, în „Revista de filozofie", t. 17, I, 1970, p. 3.

[173] Cuvîntul *synderesis* însemna în greaca antică „păstrare, conservare".

[174] *Istoria ieroglifică*, p. 237.

Scanned with OKEN Scanner

tită) și nemutată rămîne acea vestită a bătrînilor zisă: *machou hyper patridos*, luptă-te pentru moșie" [175]. A rămas nepieritor, spune Cantemir, numele acelor „vechi și fericiți iroi" care s-au jertfit folosului obștesc. Dealtfel, năzuința spre glorie este legitimă numai cînd se dobîndește prin acțiuni puse în folosul obștii: „Cînd pentru făcut folosul de obște cineva să fericește, cuvioasă și frumoasă iaste lauda" [176].

Umanismul civic nu a avut la Cantemir, din motive istorice determinate, caracterul polemic anticlerical pe care l-a avut la umaniștii apuseni (Matteo Palmieri, Coluccio Salutati și, mai ales, Machiavelli). La Cantemir, umanismul civic este legat de lupta pentru independență și totodată de politica antioligarhică a principelui, căci Cantemir acuză marea boierime de egoism, de nesocotirea intereselor obștești. El implică însă oricum o laicizare a eticii prin valorizarea existenței terestre.

O viziune de tip renascentist vădește în *Istoria ieroglifică* și concepția lui Cantemir despre „fortuna" sau „noroc", despre raportul dintre individ și soartă. În *Sacrosanctae*, Cantemir considera norocul, întîmplarea și destinul *(fortuna, casus, fatum)* ca noțiuni păgîne, atee, care implică, spunea el, „negarea guvernării divine" [177]. Cu atît mai surprinzător apare rolul acordat în *Istoria ieroglifică* forței capricioase a „fortunei", care tinde să pună în umbră rolul providenței. „Oarbă" (ea împarte darurile sale fără să țină seamă de merite), „surdă" (la rugămințile oamenilor), „tiran nemilostiv și păgîn fără lege" [178], „fortuna" sau norocul nu pot fi asimilate „dumnezeieștii orînduiale", cum va cere Cantemir în *Hronicul* [179]. Contradicția arată un divorț între conștiința teoretică, filozofică, care apare în *Sacrosanctae*, și conștiința nemijlocită, cotidiană, așa cum se exprimă într-o operă autobiografică cum este *Istoria ieroglifică*.

În luptă cu „fortuna", ne spune *Istoria ieroglifică*, individul se afirmă din punct de vedere moral, păstrîndu-și independența lăuntrică [180]. Dar avem în *Istoria ieroglifică* și acea dialectică a acțiunii și a prilejului caracteristică umanismului: urmînd întorsăturile „vremii", „îndemîna" și „neîndemîna" ei [181], pîndind prilejul favorabil, individul își poate făuri, prin iscusință, rațiune și îndrăzneală propriul destin. Ca și Machiavelli, Cantemir consideră că alternativa succesului și a insuccesului provin de acolo că oamenii nu știu să se adapteze întorsăturilor norocului („variare coi tempi", spunea Machiavelli). „Puțini sînt carii tîmplările în vremi schimbătoare a fi știu, însă prea puțini să află carii cu norocul de ieri, astăzi să nu se îndîrjască" [182]. Ca și el, Cantemir crede că gloria, „agonisita numelui" se dobîndește „mai mult cu îndrăzneală decît cu siială (sfială)" [183], dar „îndrăzneala fără socoteală" este „nebunie" [184].

Această afirmare umanistă a individualității își găsește corespondentul în convingerea lui Cantemir, potrivit căreia meritul personal, „vredniciile" firești sau dobîndite prin cultură, trebuie să stea la baza locului

[175] *Hronicul*, p. 7.
[176] *Istoria ieroglifică*, p. 103.
[177] *Sacrosanctae*, p. 329.
[178] *Istoria ieroglifică*, p. 115.
[179] „Nărocul, sau precum cu creștinesc cuvînt trebuie să înțelegem, dumnezeiasca orînduială" (*Hronicul*, p. 85).
[180] *Istoria ieroglifică*, p. 223 – 224.
[181] *Ibidem*, p. 80, 253, 231.
[182] *Ibidem*, p. 97.
[183] *Ibidem*, p. 110.
[184] *Ibidem*, p. 99.

Scanned with OKEN Scanner

pe care îl ocupă omul în societate şi a preţuirii de care se bucură: „Cine-i cu mai multe vrednicii veri din fire, veri din osteninţă, împodobit, acela mai mare cinste trebuie să aibă şi mai tare la toţi să să iubească să cade"[185]. Este tema *de vera nobilitate* („despre adevărata nobleţe") a umaniştilor apuseni; ea apare şi în *Istoria Imperiului otoman*: „Turcii nu leagă nobleţea de o lungă scară de strămoşi, căci ei se cred toţi la fel de nobili; ei socot că onorurile nu trebuie acordate acelora care s-au născut din părinţi nobili, ci oamenilor înţelepţi şi cu multă experienţă, care prin practicarea virtuţilor şi-au înnobilat spiritul"[186]. Adevărata nobleţe nu se moşteneşte de la strămoşi, ci stă în nobleţea spiritului, *nobilitas ingenii*, pe care fiecare poate să o dobîndească prin propriile sale eforturi.

În opera lui Cantemir se constată, atît în *Divanul*, cît şi în *Istoria ieroglifică*, o influenţă a stoicismului. Stoicismul a constituit o sursă permanentă de inspiraţie a moraliştilor creştini şi un asemenea stoicism creştinizat se întîlneşte în *Divanul*, unde dealtminteri „sentenţiile" stoice (din Seneca) sînt puţine (în partea ce aparţine propriu-zis lui Cantemir) şi spicuite cu siguranţă dintr-un florilegiu medieval sau din altă sursă indirectă[187]. Spre deosebire de *Divanul*, avem în *Istoria ieroglifică* o asimilare autentică a stoicismului antic, printr-un contact direct cu sursele. De origine stoică este în *Istoria ieroglifică* principiul „să urmezi firea" *(sequere naturam)*[188], pe care îl întîlnim şi în *Ale stoicilor porunci zece*, traduse după un autor unitarian anonim[189] şi adăugate la sfîrşitul *Divanului*: „Lui Dumnădzău şi firii urmadză şi lor suppus să fii"[190]. Unele maxime din *Istoria ieroglifică* parafrazează pe Epictet: „Robul drept, decît tiranul strîmb mai tare iaste, că cela în trup, iară cesta în suflet biruiaşte"[191]. Cel mai semnificativ este însă excursul filozofic din capitolul VIII[192], care ar putea fi intitulat „Despre statornicia înţeleptului în faţa vicisitudinilor soartei". Înţeleptul, spune Cantemir, pe care „socoteala întreagă", raţiunea sănătoasă l-a învăţat să dispreţuiască moartea, va înfrunta neclintit întorsăturile potrivnice ale „fortunei": „Deci de vreme ce sorţul firesc la mine ştiut, aşteptat şi în samă nebăgat iaste, cu cît mai vîrtos sorţul tîmplătoriu ... în samă mai nebăgat şi mai înfruntat va fi, pre carile îndrăptnică furtuna (fortuna) aducîndu-l, scutul sufletului vitejesc a-l sprijeni i să cade"[193]. Idealul independenţei lăuntrice în faţa soartei, sentimentul demnităţii „înţeleptului", care îşi află resursele în primul rînd în sine însuşi, în propria raţiune şi voinţă, absenţa perspectivei transcendente, a raportării la „viaţa de dincolo" îl distanţează aici pe Cantemir de morala creştină şi îl apropie de neostoicismul Renaşterii. Acest curent, care a avut de altminteri numeroşi adepţi în Transilvania în secolul al XVII-lea,

[185] *Ibidem*, p. 83.
[186] *Istoria Imperiului otoman*, trad. Hodoş, p. 58.
[187] Unele dintre ele sînt preluate, după cum a arătat V. Cândea, din dicţionarul medieval *Reductorium morale* al benedictinului francez Pierre Bersuire (sec. XIII).
[188] „Fireanul firii a urma să cade" (*Istoria ieroglifică*, p. 104).
[189] Originalul latin *Stoicorum praecepta X* se găseşte în volumul în care a fost publicat şi *Stimuli virtutum* al lui Wissowatius.
[190] *Divanul*, p. 389.
[191] *Istoria ieroglifică*, ed. cit., p. 140.
[192] *Ibidem*, p. 223 — 224.
[193] *Ibidem*. Cantemir pare a fi urmat aici pe Seneca. „Cine se teme de moarte — scrisese filozoful roman — nu se va purta niciodată ca un om viu; dar cel ce se ştie predestinat din chiar clipa în care a fost zămislit va trăi potrivit regulii (celei drepte) şi va întîmpina cu o tărie neschimbătoare a sufletului *(eodem animi robore)* orice eveniment neaşteptat" (*De tranquilitate animi*, XI).

Scanned with OKEN Scanner

a fost îmbrățișat în Occident îndeosebi de păturile culte ale nobilimii, care năzuiau să îmbine exigențele culturii umaniste cu cele ale conștiinței creștine și care, în vremuri de zbucium și nesiguranță, rămînînd credincioși, căutau un sprijin și un îndreptar de viață și în morala stoică.

Stoicismul din *Istoria ieroglifică*, ca și credința în *fortuna*, care pare să guverneze treburile oamenilor independent de providență, atestă o oarecare slăbire a sentimentului religios la umanistul moldovean.

CONCEPȚIA ISTORICĂ

Opera istorică a lui Cantemir ocupă un loc însemnat în ansamblul creației. *Istoria Imperiului otoman* a creat, încă în secolul al XVIII-lea, faima de savant european a autorului, iar *Hronicul vechimei a romano-moldo-vlahilor* a avut, în epocă, cea mai mare importanță pentru istoria culturii românești, făcînd legătura între școala cronicarilor umaniști și iluminismul Școlii ardelene.

Cantemir a lăsat, cum spuneam, și o mică lucrare care schițează o filozofie a istoriei: *Monarchiarum physica examinatio*. El încearcă aici să încadreze într-o viziune filozofică ideea — răspîndită în epocă — a „creșterii și descreșterii" statelor, a imperiilor.

După laicizarea istoriografiei realizată de umaniști, secolul al XVII-lea înregistrează pe plan european, sub semnul atît al Reformei, cît și al Contrareformei, o recrudescență a concepției teologice. Istoriografia laică se conturează aproape exclusiv în monografiile speciale (naționale, locale), în vreme ce istoria universală — care angajează mai direct concepția despre lume — este cedată teologiei (*Discours sur l'histoire universelle* al lui Bossuet este un produs tipic al epocii). Cu toate proporțiile ei modeste și cu toată împletirea ideilor medievale și moderne care o caracterizează, *Monarchiarum physica examinatio* apare ca o încercare de formulare a unei filozofii a istoriei distinctă de cea providențialistă tradițională. Totodată, Cantemir reia aici ideea Stolnicului Cantacuzino despre cele trei etape prin care trec statele: „urcare", „stare" și „pogorîre", căutînd să o fundamenteze, ca și acesta, prin filozofia aristotelică.

Monarchiarum physica examinatio ia ca punct de plecare schema medievală a celor patru monarhii universale, schemă întemeiată, la rîndul său, pe interpretarea dată de Ieronim (secolul IV) profeției biblicului Daniil. Cantemir își propune însă să dea acestei scheme o interpretare rațională, potrivită cu „filozofia fizică". Istoria fiind inclusă astfel în cîmpul „filozofiei fizice", Cantemir aplică filozofiei istoriei noțiunile și tezele naturfilozofiei sale, pe care le cunoaștem („ordinea naturii", legea mișcării ciclice), precum și doctrina aristotelică a generațiunii și corupțiunii.

Toate lucrurile particulare sînt supuse legii nașterii și a pieirii, spune Cantemir, iar „din descompunerea unuia urmează nașterea altuia" [194]. Dintre aceste lucruri particulare fac parte și monarhiile, care vor parcurge deci, potrivit „ordinii neîntrerupte a naturii", ciclul nașterii, creșterii, decăderii, îmbătrînirii și pieirii. Profeții au prevăzut desfășurarea istoriei din inspirație dumnezeiască; cunoscînd însă ordinea naturii, putem face previziuni întemeiate pe rațiune.

[194] *Monarchiarum physica examinatio*, în publicația citată, p. 271.

Scanned with OKEN Scanner

În ce ordine urmează să se succeadă „monarhiile"? Aici intervine un element care amintește de concepțiile astrologiste atît de răspîndite în vremea Renașterii, în special în sînul așa-numitului averroism: întrucît „primul mobil", adică sfera cerească cea mai din afară (este vorba de sistemul astronomic aristotelic-ptolemeic), se mișcă „din ordinul Creatorului" de la răsărit la apus, ea va antrena cu sine toate existențele terestre. De aceea, centrul de putere al monarhiilor se deplasează pe globul pămîntesc potrivit unui cerc care începe la răsărit: prima monarhie a fost cea de est (asiro-babilonienii, perșii), apoi a urmat cea de sud (Egiptul, Imperiul macedonian), de vest (Roma, Imperiul romano-german), acum urmează să stăpînească monarhia de nord (Rusia).

Conceptul de ordine a naturii nu este aici acela al științei moderne, ci cel aristotelic-scolastic, de coloratură finalistă, după cum ne arată și noțiunea „monstrului" ca ceva ce se opune legilor naturii, „nu crește după planul și ideea naturii" [195]. Un asemenea monstru nefiresc este Imperiul otoman și tocmai de aceea trebuie să piară.

Oricum, ideea unei evoluții naturale necesare, formularea „creșterii și descreșterii" ca lege istorică universală marchează o tendință raționalistă. Acțiunea providenței se suprapune aici cu necesitatea rațională a naturii: „Dumnezeu și natura nu fac nimic în zadar, adică fără ordine" [196]. Providența apare ca îndepărtată, mijlocită de evoluția naturală.

Concepția filozofică din *Monarchiarum* este aplicată în cartea despre istoria otomană, după cum ne arată chiar titlul acesteia: *Istoria creșterii și descreșterii curții otomane* [197]. Este drept că autorul nu desfășoară în cuprinsul însuși al cărții ideea cuprinsă în titlu, în sensul unei cercetări sistematice a *cauzelor* care ar fi determinat ascensiunea și apoi decăderea imperiului, așa cum o va face Montesquieu cu douăzeci de ani mai tîrziu în *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence*. Dar înfățișarea „imperiilor" ca vaste organisme care își au în mod natural perioada lor de tinerețe și de îmbătrînire, nici nu-i cerea, nici nu-i permitea o asemenea investigare a cauzalității istorice concrete. De altminteri, cercetarea cauzală, în sensul căutării cauzelor marilor ansambluri de evenimente, nu al stabilirii unor conexiuni cauzale singulare, nu a apărut nici în istoriografia occidentală pînă la epoca iluminismului din secolul al XVIII-lea, cu singura excepție izolată a unui Machiavelli.

Totodată trebuie observat că Dimitrie Cantemir nu a aplicat în mod consecvent concepția raționalistă din *Monarchiarum*: în *Hronic*, el revine la doctrina tradițională providențialistă și moralizatoare. Mîna celui preaputernic, spune el, „mută împărățiile dintr-un neam într-altul", coborînd pe cei înălțați și înălțînd pe cei plecați, pentru a da oamenilor o lecție de umilință [198].

[195] *Ibidem*, p. 272, respectiv 275.

[196] *Ibidem*, p. 271. Expresia „Dumnezeu și natura nu fac nimic în zadar" (*Deus et natura nihil prorsus faciunt frustra*) este împrumutată din lucrarea lui Aristotel *Despre cer*, dar adaosul, „adică fără ordine" (*id est sine ordine*), aparține lui Cantemir.

[197] Mihai Berza a atras atenția asupra faptului că în această carte „Imperiul otoman nu mai apare în nici un chip acea greșeală a naturii pe care formele firești trebuiau să o înlocuiască, ci o stăpînire politică tot atît de legitimă ca oricare alta" și a cărei evoluție este deci tot atît de firească. Regretatul istoric are însă rezerve în ce privește *Monarchiarum* „care dezvăluie mai curînd factorii care-l împiedicau pe Cantemir să ajungă la o filozofie laică decît aduce vederi noi" (*Activitatea istoriografică a lui D. Cantemir*, în *300 de ani* ... p.23 — 24).

[198] *Hronicul*, p. 163.

Scanned with OKEN Scanner

Pentru Cantemir, istoriografia păstrează „numele" eroilor, asigură nemurirea lor terestră, şi din acest punct de vedere istoricii, cărturarii sînt superiori eroilor, căci fără ei amintirea faptelor mari s-ar fi pierdut — concepţie tipic umanistă, pe care o întîlnim, la italieni, încă de la Boccaccio şi Poggio. „Istoricul adevărat — scrie Cantemir—, adecă carile istoriia adevărat precum s-au avut istoriseşte, lauda (gloria) împreună cu făcătoriul împărtăşeşte, căci cela au ostenit lucrul a săvîrşi, iară cesta au nevoit (s-au străduit) în veci a să pomeni. Şi încă mai mult pre scriitorii decît pre făcătorii minunelor fericiţi şi lăudaţi a numi voiu îndrăzni. Căci după faptele şi armele eroilor, condeiele istoricilor de nu s-ar fi pre alb clătit (mişcat), încă de demult şi lauda numelui lor deodată cu oasele ţărna o ar fi acoperit. Şi aşè, aceia au fost a lucrurilor făcători, împreună şi muritori, iară ceştia numelui au fost înnoitori şi în veci stăruitori" [199].

Tot atît de mult îl apropie pe Cantemir de istoriografia umanistă spiritul cetăţenesc-patriotic al operei istorice, contribuţia adusă de această operă la progresul conştiinţei de sine a poporului român, la pregătirea conştiinţei naţionale. Istoriografia este o armă în lupta pentru apărarea „moşiei" sau a „patriei", aceasta este ideea fundamentală care se degajă din prefaţa *Hronicului* [200]. Cu acest scop reia şi dezvoltă Cantemir în *Hronic* teoria umanistă a predecesorilor săi Ureche, Costin, Stolnicul Cantacuzino despre unitatea şi romanitatea poporului român. Ca şi pentru Miron Costin, istoria este, pentru Cantemir, o oglindă în care un popor îşi recunoaşte propria sa fiinţă istorică, un mijloc de făurire a conştiinţei sale de sine, concepţie cu totul diferită de cea moralizatoare medievală: „Slujească-să dară cu ostăninţele noastre neamul moldovenesc şi ca într-o oglindă curată, chipul şi statul, bătrîneţile şi cinstea neamului său privindu-şi, îl sfătuiesc ca nu în trudele şi sîngele moşilor, strămoşilor săi să se mîndriască, ce în ce au scăzut din calea vredniciei chiar (clar) înţelegînd, lipsele să-şi plinească şi să-şi aducă amente că precum odată aşea şi acum tot aciia bărbaţi sînt, carii cu multul mai cu fericirea au ţinut cinsteşi a muri, decît cu chip de cinste şi de bărbăţia lor, nevrednic a trăi" [201].

Reluînd ideea romanităţii şi a unităţii poporului român, Cantemir a consacrat *Hronicul* în primul rînd dovedirii *continuităţii* etnice şi politice a poporului român pe pămîntul unde s-a născut şi s-a format. Cele mai remarcabile realizări de metodă şi de concepţie istorică ale cărturarului s-au născut din încercarea de a rezolva această problemă.

Aflat în faţa problemei extrem de dificile a reconstituirii istoriei românilor în evul mediu timpuriu din izvoare puţine, lacunare, din ştiri fragmentare, Cantemir şi-a îndreptat întreaga atenţie asupra metodei critice de stabilire a faptelor pornind de la izvoare. Însuşi principiul cauzalităţii este aplicat nu ca un principiu explicativ, ci ca o regulă a metodei de reconstituire: „Axioma că de pe fapte a lucrurilor fiinţă se cunoaşte, adecă cînd un lucru este făcut, înţelegem că lucrul acela pricină înainte mergătoare au avut, căci nici un lucru fără pricină să se facă nu se poate. Într-acesta chip şi pentru nerupt şi totdeauna traiul romanilor în Volohia, trebuie a înţelege, că înţelegîndu-le din istorici adevăraţi, faptele, putem fără nice un prepus (îndoială) a cunoaşte, şi traiul, şi fiinţa lor" [202]. Din

[199] *Istoria ieroglifică*, p. 95 — 96. Ideea este reluată în *Hronic*, p. 170. Compară Poggio Bracciolini, *Dialogus de infoelicitate principum*: „Principii ar fi fost îngropaţi sub povara uitării eterne, dacă operele bărbaţilor învăţaţi nu i-ar fi apărat de pieire".

[200] *Hronicul*, p. 7 — 8.

[201] *Ibidem*, p. 180.

[202] *Ibidem*, p. 392.

Scanned with OKEN Scanner

ştiri puţine putem, cu ajutorul deducţiei raţionale, să ne formăm o imagine mai completă asupra faptelor : „Precum cineva, cînd află vreo parte de sferă, sau de cerc de fier, sau de lemn, de pe încujbătura care vede în partea cea aflată, pre lesne poate judeca, cît să fie fost sfera, cînd au fost tot şi întreg" [203].

Cantemir a fost la curent cu valul de criticism şi scepticism ce s-a abătut asupra istoriografiei în vremea sa, cu „pyrrhonismul istoric" al epocii de „criză a conştiinţei europene", manifestare a iluminismului timpuriu [204]. „Precuvîntarea" a doua la *Hronic* [205], care ar putea fi considerată ca o introducere la metoda istorică, este consacrată aproape în întregime incertitudinii istoriografiei, criticilor ce s-au adus şi se pot aduce istoricilor mai vechi şi mai noi, erorilor şi contrazicerilor istoriografiei. „Iar pentru ceşti mai proaspeţi şi mai pre la veacurile de mijloc (istorici), pentru ca să poată cine-va de la dînşii a căştiga, sau a dosluşi a lucrurilor adeverinţă, cîte şi cîte locuri şi chipuri de îndoinţă, şi aşeşi să zic de necredinţă, înainte ne pun" [206]. Concluzia este deci a îndoielii, am zice, metodice: numai oamenii „încă cruzi şi prostateci în lucruri ca acestea (adică în scrierea istoriei)", cum au fost vechii cronicari medievali, pot lua drept adevăr „fără nici o deosebire, ce în mînă scris le-au vinit" [207]. În aceasta, în afirmarea necesităţii criticii izvoarelor, Cantemir urmează de asemenea pe Stolnicul Cantacuzino. Ceea ce îl ridică însă deasupra precursorului său şi chiar îi asigură un loc de cinste în întreaga istoriografie europeană a vremii este încercarea de a formula şi teoretic „canoanele", regulile unei metode critice. Astfel, izvoarele contemporane cu evenimentele trebuie preferate celor tîrzii [208], izvoarele străine care recunosc meritele unui popor străin într-o anume împrejurare sînt mai sigure decît cele interne care pot fi bănuite de parţialitate [209], mărturia unui singur izvor este îndoielnică: *dictum unius, dictum nullius* [210]. Alte „canoane" s-au ivit nemijlocit din cercetarea continuităţii romanilor în Dacia. „Tăcerea nici pune, nici rădică lucrul; iară zisa îl şi pune şi-l şi ridică" [211]; în istorie se poate conchide că un fapt există sau că el nu există, numai dacă izvoarele conţin aserţiuni cu privire la existenţa sau la neexistenţa faptului respectiv; din „tăcerea" izvorului nu se poate conchide că faptul nu există; de exemplu, din faptul că multe izvoare nu vorbesc despre existenţa romanilor în Dacia nu se poate conchide că ei nu au fost acolo. „Tăcerea după zisă adevereşte zisa odată" [212], dacă izvoarele afirmă existenţa unui fapt, iar izvoarele ulterioare păstrează tăcerea asupra lui, rezultă că faptul continuă să existe, altfel am fi avut o informaţie despre schimbarea situaţiei.

Întruchipare practică a raţionalismului, metoda istorică a lui Cantemir, reflexiunile sale critice asupra istoriei se înfăţişează totodată ca o încununare a spiritului critic propriu întregii istoriografii umaniste româneşti.

[203] *Ibidem*, p. 299.
[204] Vezi P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680 — 1715)*, t. I, Paris, 1935, p. 39 — 48.
[205] *Hronicul*, p. 169 şi urm.
[206] *Ibidem*, p. 173 — 174.
[207] *Ibidem*, p. 454 — 455.
[208] *Ibidem*, p. 62; cf. P. P. Panaitescu, *Dimitrie Cantemir*, p. 233 ş.u.
[209] *Hronicul*, p. 62
[210] *Ibidem*, p. 368.
[211] *Ibidem*, p. 182.
[212] *Ibidem*, p. 184.

Scanned with OKEN Scanner

Genul de istoriografie erudită şi critică pe care îl cultivă Cantemir este superior istoriografiei predominante în acea vreme în Apus, îndeosebi în Franţa [213], istoriografie beletristică, necritică, fără preocupare pentru exactitatea faptelor. În vreme ce în Apus istoricii, dornici să facă mai mult literatură decît ştiinţă, ignorau pe eruditii ce căutau să reconstituie cu exactitate detaliile trecutului [214], Cantemir, mergînd pe urmele Stolnicului, căutînd să descifreze tainele istoriei medievale a românilor, încearcă să realizeze în *Hronic* sinteza între istorie şi erudiţie, apelînd la peste 150 de izvoare latine, greceşti, bizantine, polone, slavone, la monezi, inscripţii, vestigii arheologice. Cantemir critică pe istoricii care mai mult cu „ritorica" decît cu „fiinţa lucrului" „să slujăsc" [215]. Retorica nu înseamnă aici împodobire sau elocinţă, ci minciună, deformarea adevărului: un asemenea istoric este preocupat de „laudă" şi „hulă", nu de „fiinţa lucrului", adică de adevăr. Cantemir se apropie aici de Voltaire, pentru care retorica în istorie însemna „basme", neadevăr [216].

Spiritul critic, îndoiala metodică în istoriografie îl apropie pe Cantemir de iluminism. Acelaşi lucru se poate spune şi despre includerea de către Cantemir, în *Istoria Imperiului otoman*, a culturii şi civilizaţiei în obiectul istoriei [217]. Trebuie observat totuşi că, în vreme ce la iluminişti ca Voltaire critica este îndreptată mai ales împotriva elementului fabulos, împotriva superstiţiilor, a minunilor în istoriografie, la Cantemir orientarea aceasta raţionalistă este mai puţin marcată. El respinge unele minuni, de pildă cele din cronica bulgară medievală [218], dar preia numeroase altele din cronicile bizantine, mai ales în episoade legate de combaterea ereziilor [219].

CONCEPŢIA DESPRE CULTURĂ

Mergînd pe urmele Stolnicului Cantacuzino, Cantemir a formulat, în operele sale de maturitate, conceptul de civilizaţie îmbinat cu elogiul umanist al civilizaţiei antice, al elinilor ca fondatori ai civilizaţiei în genere, precum şi cu ideea înnobilării prin cultură [220]. Într-un capitol din *Hronic* consacrat „neamului (originii) romanilor", Cantemir arată că nobleţea unui popor nu rezidă numai în vechimea neamului, nici în mărimea teritoriului pe care îl stăpîneşte, ci mai ales în civilizaţie, în „învăţături" (*scientiae*, adică ştiinţă, literatură, arte) şi bunele moravuri: „De iaste vreun neam mai mult decît altele să se cinstească, sau de mare nume şi

[213] N. Iorga, *Originalitatea lui Dimitrie Cantemir*, Vălenii de Munte, 1935, p. 10; vezi şi P. Hazard, *op. cit.*

[214] P. Hazard, *op. cit.*, p. 66.

[215] *Hronicul*, p. 176.

[216] *Observaţii asupra istoriei*, în *Voltaire-Rousseau*, colecţia *Texte filozofice*, Bucureşti, 1955, p. 175. Sub raport stilistic însă, Cantemir recurge, după observaţia pertinentă a lui Al. Duţu, la procedee retorice: el „îmbină elocvenţa cu spiritul critic", ca şi alţi istorici umanişti români (*Umaniştii români şi cultura europeană*, 1974, p. 95).

[217] R. Dragnea, *Cantemir şi filozofia istoriei*, în „Scrisul românesc", anul I, 1927, nr. 2.

[218] „Aice cititoriul trebuie să-şi opriască rîsul, căci minune sîrbiască se poveşteşte" (*Hronicul*, p. 457).

[219] Vezi, de exemplu, *Hronicul*, p. 314, 344.

[220] Primul care a atras atenţia asupra acestui aspect al umanismului lui Cantemir a fost P. P. Panaitescu, în monografia consacrată cărturarului moldovean.

Scanned with OKEN Scanner

preţ să să ţiă, nu numai singură vechimea lui, nu numai mulţimea şi lăţimea lui în toată, sau în cea mai multă şi mai mare a rătunzeli pămîntului parte destulă este . . . ce spre agonisita acestui titlu mai trebuiesc bunătăţile obiceinice (virtuţile morale — *P.V.*), conştiinţa cinstii şi nevoinţa spre dînsa, învăţăturile şi vredniciile care singure numai cele proaste (simple, grosolane) şi varvare obiceiuri a schimba şi a strămuta pot, şi din varvari ellini, din păgîni, romani, a-i preface meşteşugul şi mijlocile arată" [221]. Dar elinii au fost primii care au posedat aceste calităţi, care s-au slujit de aceste mijloace, ei sînt întemeietorii civilizaţiei şi în aceasta constă nobleţea lor [222].

Atitudinea elogioasă faţă de civilizaţia antică din *Hronic* (ca şi din *Istoria Imperiului otoman)* contrastează violent cu *Sacrosanctae*, unde „antichitatea păgînă şi superstiţioasă" [223], filozofia, dar şi întreaga cultură antică erau condamnate în numele unui teologism intransigent. Acest contrast iese în evidenţă în mod pregnant dacă comparăm atitudinea faţă de religia şi mitologia antică în *Hronic* cu cea din *Sacrosanctae* : în aceasta din urmă, zeii păgîni sînt demoni [224] sau oameni divinizaţi printr-o „trufie" inspirată de diavol [225]; în *Hronic*, mitologia greacă devine o proiectare în mit a măreţiei civilizaţiei eline, evhemerismul (doctrina după care zeii sînt oameni de seamă divinizaţi), fiind folosit într-o manieră umanistă [226].

Deşi nu toate operele de tinereţe arată aceeaşi condamnare a culturii antice, contrastul dintre *Sacrosanctae* şi operele de maturitate arată, şi în această privinţă, cristalizarea progresivă a tendinţelor laice şi umaniste din gîndirea lui Cantemir. În cele ce au precedat, am putut pune în evidenţă o evoluţie similară şi în aspectele mai speciale ale raportului cu antichitatea, de pildă în atitudinea faţă de aristotelism. Evoluţia atitudinii faţă de antichitate nu poate fi fără legătură cu deplasarea preocupărilor cărturarului către problemele de istorie, legate de cele politice, şi în special către problema romanităţii poporului român. Cantemir vede nobleţea poporului român tocmai în faptul că românii sînt moştenitorii civilizaţiei antice greco-romane. Condamnarea antichităţii, pe care o vedem în *Sacrosanctae*, ar fi fost imposibilă dacă autorul ar fi fost preocupat deja de problema romanităţii.

Civilizaţia, deşi întemeiată de greci, nu este, în concepţia lui Cantemir apanajul unui anumit popor sau al unor anumite popoare. Vedem în textul citat mai sus că „învăţăturile şi vredniciile" pot „schimba" şi „strămuta" „obiceiurile varvare" : însuşindu-şi civilizaţia, „varvarii" se pot transforma în „elini". În această ordine de idei, Cantemir citează cuvintele celebre ale oratorului atenian Isocrate (sec. IV î.e.n.) : „Nu elin iaste cela ce în Elada trăieşte, ce cela ce obiceile cele bune şi cinsteşe a elinilor au învăţat şi le face" [227]. Maxima lui Isocrate reapare în *Istoria Imperiului otoman* într-un context semnificativ : ea slujeşte drept comentariu la elogiul adus generozităţii sultanului Mahomed I : „Poate fi că lumea se va minuna văzînd că se aflase şi la un domnitor barbar . . . un suflet plin de virtuţi regale . . . Eu nu numesc elini pe cei care s-au născut sau

[221] *Hronicul*, p. 86.
[222] *Ibidem*, p. 86 — 87.
[223] *Sacrosanctae*, p. 311.
[224] *Ibidem*, p. 140.
[225] *Ibidem*, p. 193 — 194.
[226] *Hronicul*, p. 88 — 89.
[227] *Ibidem*, p. 86.

Scanned with OKEN Scanner

se nasc în Grecia, ci pe cei care şi-au însuşit învăţăturile (scientias) şi civilizaţia (cultum vitae) elinilor" [228].

Trăind la confluenţa a două civilizaţii, cea europeană şi cea orientală-musulmană, Cantemir a ajuns astfel la ideea unicităţii sau universalităţii civilizaţiei omeneşti [229]. Civilizaţia trece peste barierele etnice, dar şi peste cele religioase: şi un sultan turc poate fi un „elin", un om civilizat dacă dă dovadă de sentimente nobile, de moravuri alese. Adversar al Imperiului otoman şi al religiei mahomedane, Cantemir a preţuit cultura popoarelor musulmane, s-a aplecat cu un interes pasionat asupra ei, prezentînd-o cu obiectivitate în notele la *Istoria Imperiului otoman* şi în marea lucrare de orientalistică *Sistema religiei muhammedane.* Faptul că în critica religiei musulmane el refuză argumentul de autoritate, situîndu-se astfel pe un teren nu religios, ci raţional, îi deschide calea spre aprecierea pozitivă a valorilor morale, filozofice şi artistice ale Islamului [230]. El aduce elogii mai cu seamă artei, literaturii, muzicii orientale, pe care le socoteşte egale, ba uneori chiar superioare celor occidentale, căutînd să dovedească cititorului european că popoarele musulmane nu sînt sau nu mai sînt aşa de „barbare", cum se credea sau cum îşi închipuia el că se credea în Occident [231]. Opera de orientalist a lui Cantemir se dovedeşte astfel legată de noţiunea de civilizaţie.

Umanistă în sensul larg al cuvîntului, concepţia lui Cantemir despre universalitatea civilizaţiei îl apropie şi de iluminismul timpuriu. Într-adevăr, ne aflăm în epoca în care în Apus creşte interesul pentru civilizaţiile extraeuropene, se citesc cu aviditate descrierile, memoriile, notele de călătorii despre ţările îndepărtate, se descoperă valoarea civilizaţiilor persană, chineză, arabă, scoţîndu-se concluzii iluministe privind relativitatea normelor şi valorilor, posibilitatea unor culturi remarcabile care nu se întemeiază pe religia creştină [232]. Prin conţinutul şi orientarea lor, scrierile de orientalistică ale lui Cantemir se încadrează în această literatură care a alimentat iluminismul din primele decenii ale secolului al XVIII-lea [233].

Ideile lui Cantemir despre cultura românească, despre istoria ei, despre mijloacele progresului ei viitor ne impresionează prin gradul înalt al reflecţiei conştiente.

Ca gînditor umanist, Cantemir a conceput propria sa epocă, secolul XVII şi începutul secolului XVIII, deci chiar epoca pe care o considerăm astăzi ca fiind cea a umanismului românesc, ca pe o perioadă de „trezire la lumină", opusă „barbariei" şi „întunericului" evului mediu [234]. Ctitorul involuntar al acestei vremi de ignoranţă şi incultură ar fi fost Alexandru cel Bun, care ar fi introdus în locul „literelor" latine pe cele slavone. Datorită acestui fapt, în Moldova, „fiii boierilor" nu învăţau altă limbă decît cea slavonească, în care nu puteau citi decît cărţi bisericeşti, dar nu puteau studia „alte ştiinţe". Renaşterea culturii româneşti — moldove-

[228] *Istoria imperiului otoman*, trad. Hodoş, p. 97. Tema nobleţei morale a unor principi „barbari", tătari sau turci, revine şi în alte note din *Istoria Imperiului otoman.*

[229] Cf. şi P. P. Panaitescu, *op. cit.*, p. 187.

[230] Virgil Cândea, *Studiu introductiv* la *Sistema religiei muhamedane*, ed. cit., p. XXXVI.

[231] Vezi, de pildă, nota despre muzica turcească din *Istoria Imperiului otoman*, trad. Hodoş, p 218.

[232] Vezi Paul Hazard, *op. cit.*, p. 10 — 21.

[233] Cu privire la conceptul de civilizaţie vezi şi Al. Duţu, *Démètre Cantemir et l'image de la civilisation européenne*, în „Dacoromania", 1974, 2.

[234] *Descrierea Moldovei*, ultimul capitol: *Literele moldovenilor.*

Scanned with OKEN Scanner

nești și muntenești — în secolul al XVII-lea este marcată, pentru Cantemir de introducerea studiilor clasice greco-latine, a disciplinelor profane, în general, precum și de răspîndirea tiparului românesc.

Adversar al slavonismului cultural, Cantemir a luptat, ca și ceilalți cărturari umaniști, pentru promovarea limbii române în cultură. El a reflectat asupra mijloacelor ce ar trebui folosite pentru a permite cultivarea în limba română a „celor mai adînci învățături", a științelor și filozofiei. Într-una din prefețele *Istoriei ieroglifice*, Cantemir optează pentru împrumutarea din limba greacă a termenilor științifici, așa cum au procedat și alte limbi europene.

În cadrul acestei reforme a limbii, Cantemir a făcut și prima încercare sistematică de creare a unei terminologii filozofice românești [235], recurgînd, pe de o parte, la împrumuturi din limbile greacă și latină, pe de altă parte la făurirea unor cuvinte noi, mai cu seamă prin *calcuri* după limba latină. Din prima categorie fac parte termeni ca : argument, atom, atomiști, axiomă, ateist, dialectică, energie, experiență, ithică (etică), idee, categorii, materie, metafizică, sofism, fantezie, temperament, hypothesis. Prin calc, după termenii corespunzători din limba latină, Cantemir a creat, pe lîngă exemplele deja menționate, cuvinte ca : „neam" (lat. *genus*), „chip" (lat. *species*, care înseamnă și „specie", și „față, chip"), „cădere" (cu sens de „hazard", „întîmplare", după lat. *casus*, care înseamnă și „cădere", și „întîmplare"), „ceință" (lat. *quidditas*), „feldeință" (cu sens de „calitate" după lat. *qualitas* < *qualis* „cel fel de") etc.

Deși, în programul său de reformă a limbii române Cantemir vorbește numai de neologismele grecești, în practică, el a recurs tot mai mult la modelul limbii latine. Aceasta confirmă orientarea lui, în ciuda puternicei influențe a culturii grecești asupra mediului în care s-a format cărturarul, către limba și cultura latină. Faptul se leagă, desigur, de conștiința latinității limbii și poporului român, dar și de năzuința lui Cantemir de a ieși din cadrul strîmt al culturii grecești a vremii, pentru a se integra în cultura europeană mai largă. De aceea scrie Cantemir principalele sale opere științifice în limba latină, limba internațională a savanților din epoca lui.

◇

Opera lui Cantemir încununează acea epocă de gestație a spiritului modern, de împletire a inovației cu tradiția care a fost umanismul românesc. La contradicțiile unei epoci de tranziție se adaugă contradicțiile spiritului mobil al lui Cantemir, care a trecut prin diverse ipostaze, a încercat diverse maniere, și-a schimbat preocupările. De la tînărul autor al unor opere literar-religioase sau filozofice-teologice ca *Divanul* sau *Sacrosanctae* la savantul de factură europeană există, incontestabil, o evoluție.

Lui Cantemir i-a fost în mod firesc mai greu să se desprindă de tradiția teologică pe tărîmul generalizărilor teoretice celor mai înalte decît

[235] Această încercare are antecedente în traducerile românești din literatura teologică în care Coresi, Șerban și Radu Greceanu, Dosoftei ș.a. creaseră anumiți termeni de ontologie și etică, dar bogăția terminologiei filozofice a lui Cantemir este în mod firesc mult mai mare, deoarece el a scris în românește opere filozofice, sau cu pasaje filozofice, și nu pur teologice. Vezi Gheorghe Ivănescu, *Rolul lui D. Cantemir în dezvoltarea terminologiei filozofice românești*, în *300 de ani de la nașterea lui Dimitrie Cantemir*. Cu privire la aspectul lingvistic al operei lui D. Cantemir vezi și monografia lui Șt. Giosu, *Limba lui Dimitrie Cantemir*, București, 1973.

Scanned with OKEN Scanner

pe tărîmul științei pragmatice, exacte. Dar și aceste opere de tinerețe poartă pecetea „cutezanței intelectuale" [236], a independenței de spirit a cărturarului. Dialogul cu vederile hedoniste-lumești în *Divanul*, indiferența cu care gînditorul apelează la surse occidentale-catolice, protestante sau chiar unitariene, atracția pentru ermetism, pentru doctrina fizică a unui Van Helmont arată spargerea cadrelor ortodoxiei medievale, chiar atunci cînd Cantemir rămîne în limitele unui raționalism religios.

Contactului și polemicii cu neoaristetotelismul îi datorăm încercarea sistematică *Sacrosanctae scientiae indepingibilis imago*, operă în care Cantemir încearcă să concilieze și să contopească fizica și teologia, ridicînd și o construcție ontologică spiritualistă-teistă cu trăsături originale. Ulterior, gîndirea sa a evoluat în direcția despărțirii tot mai categorice a planului științific-filozofic de cel teologic.

Deși inițial integrat într-un sistem teist, determinismul a permis întronarea științei alături de teologie, iar opera ulterioară lui *Sacrosanctae*: *Logica*, *Istoria ieroglifică*, *Monarchiarum physica examinatio* arată o abandonare a poziției intransigente față de aristotelism și chiar receptarea, în anumite limite, a influenței neoaristotelice.

Despărțirea științei de teologie, care se afirmă cu timpul în opera lui Cantemir, a fost o condiție și totodată un produs al activității sale de om de știință. Ea a permis cărturarului să creeze opere științifice moderne, în sensul sincroniei cu știința europeană și implicit cu totul profane în spirit. Cantemir inițiază astfel la noi discipline ca geografia, etnografia, orientalistica și, mai ales — alături de Stolnicul Cantacuzino și Miron Costin — istoriografia.

Umanismul și spiritul laic la Cantemir s-au afirmat cu deosebire în etică, antropologie, concepția despre cultură și istorie. Întemeindu-se în parte pe filonul raționalist al tradiției ortodoxe, Cantemir dezvoltă o viziune optimistă asupra omului, subliniază demnitatea lui ca ființă rațională și liberă, izvoarele lăuntrice, omenești ale moralității, ajungînd pe alocuri, ca în *Loca obscura*, în contradicție flagrantă, deși neintenționată, cu dogmele bisericii. Introducerea în corpul eticii a principiului „folosului publicăi", spiritul cetățenesc-patriotic al operei istorice, creează o perspectivă terestră, apropiindu-l pe Cantemir de umanismul civic al Renașterii. Această perspectivă terestră este accentuată de teoria „fortunei" din *Istoria ieroglifică*, cu implicații individualiste, de influența neostoicismului asupra cărturarului.

Concepția despre cultură și civilizație a lui Cantemir arată o cristalizare progresivă a cultului antichității, cult care îl situează, ca și opoziția conștientă față de cultura medievală slavonă-bisericească, pe terenul umanismului, în vreme ce „pyrrhonismul istoric", spiritul critic, afirmarea valorii civilizațiilor noncreștine, în genere toată opera de orientalist, poate și teoria despre evoluția naturală a imperiilor din *Monarchiarum* îl apropie de iluminismul timpuriu.

Contribuția adusă de opera lui Cantemir la formarea conștiinței de sine a poporului român, prin dezvoltarea teoriei romanității, prin demonstrarea continuității românești pe teritoriul patriei, eforturile depuse de el pentru crearea limbii literare și științifice românești îl înfățișează ca continuator direct al lui Ureche, Miron Costin, Stolnicul Cantacuzino.

[236] G. Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. 1, București, 1969. p. 242.

Scanned with OKEN Scanner

Destinul istoric ingrat al operelor lui Cantemir a făcut ca numai *Divanul* şi *Hronicul* să se poată insera nemijlocit, încă din epocă, în istoria culturii româneşti. Cel dintîi a incitat la meditaţie de-a lungul întregului secol al XVIII-lea, cînd circulă nu numai tipărit, ci şi în numeroase copii manuscrise; cel de-al doilea a reprezentat veriga de legătură dintre umanismul secolului al XVII-lea şi iluminismul Şcolii ardelene. În secolul al XIX-lea opera lui Cantemir a servit drept izvor de inspiraţie promotorilor renaşterii naţionale de la începutul acestui secol, iar apoi scriitorilor paşoptişti, unui C. Negruzzi, M. Kogălniceanu, N. Bălcescu, care au văzut în ea un sprijin în înfăptuirea programului lor politic şi cultural [237]. De la Hasdeu şi Iorga încoace, opera monumentală a lui Dimitrie Cantemir nu a încetat să iradieze în conştiinţa culturală românească, ca una dintre culmile neasemuite ale creativităţii poporului român.

[237] Cu privire la destinul şi influenţa moştenirii spirituale a lui Dimitrie Cantemir în secolul al XVIII-lea şi al XIX-lea vezi Al. Duţu, *Opera lui Dimitrie Cantemir în cultura română modernă*, în „Viaţa românească", nr. 9, 1973.

Scanned with OKEN Scanner

7. NEOARISTOTELISMUL ÎN ȚĂRILE ROMÂNE

Secolul al XVII-lea înregistrează începuturile învățămîntului superior în Țara Românească și Moldova, și, totodată, începutul învățămîntului filozofic. Baza învățămîntului filozofic a constituit-o aristotelismul, și anume, cu precumpănire, un aristotelism nou, deosebit de cel al scolasticii și apropiat de acela al Renașterii occidentale. Predat în limba greacă veche, una din limbile de cultură universală ale vremii, neoaristotelismul, episod al pătrunderii clasicismului în țările române, al trezirii interesului pentru cultura antică, poate fi considerat ca o parte integrantă a umanismului românesc [1].

Este cunoscut rolul copleșitor pe care l-a avut opera lui Aristotel în cultura medievală. Pînă tîrziu, în secolul al XVII-lea, ea apărea ca o adevărată *universitas scientiarum* [2], un ansamblu cuprinzînd mai toate disciplinele cunoscute, un cadru care permitea expunerea sistematică a cunoștințelor de care dispunea omenirea : de aceea aristotelismul a constituit, în diferitele sale variante, baza învățămîntului universitar în toată Europa pînă în secolul al XVII-lea, parțial chiar pînă în secolul al XVIII-lea.

Tot atît de cunoscut este și faptul că aristotelismul a primit de-a lungul istoriei sale milenare, interpretări diferite. În Bizanț, încă din secolul VI, dar mai ales în secolul VIII (Ioan Damaschin), se fac încercări de a folosi logica și teoria aristotelică a categoriilor pentru elaborarea conceptuală a dogmaticii ortodoxe. După ce a reacționat mai întîi nefavorabil

[1] Neoaristotelismul sud-est-european și românesc este încă puțin cercetat. Ca studii de istoria filozofiei pot fi citate : Cléobule Tsourkas, *Les débuts de l'enseignement philosophique et de la libre pensée dans les Balkans. La vie et l'œuvre de Théophile Corydalée (1570—1646)*, București, 1948 ; ed. a II-a (partea biografică și culturală refăcută și amplificată, partea filozofică neschimbată), Thessaloniki, 1967 : Otto Jochem, *Scholastisches, Christliches und Medizinisches aus dem Kommentar des Theophilos Korydalleus zu Aristoteles' Schrift von der Seele*. Giessen, 1935 (extrase din textul grec al lui Coridaleu și studiu) ; Constantin Noica, *Aristotelismul in Principatele Române în secolele XVII — XVIII*, în „Studii clasice", IX, 1967, p. 253 — 266 ; același, *La signification historique de l'œuvre de Théophile Corydalée*, în R.E.S.E.E., 1973, nr. 2 ; Valeriu Streinu, *Doctrina despre logică la Teofil Corydaleu*, în *Probleme de logică*, vol. I, București, 1968, p. 201 — 231 ; Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1969, p. 871 — 882 (Aristotel în România). Date prețioase cu privire la neoaristotelism se găsesc și în studiile foarte numeroase privind istoria învățămîntului și culturii, dintre care cităm lucrările mai recente : Victor Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie*, în R.E.S.E.E., 1 (1963) p. 7 — 39 ; idem, *La fondation de l'„Académie grecque" de Bucarest. Les origines de l'erreur de datation et sa pénétration dans l'historiographie*, în R.E.S.E.E., IV (1966) nr. 1 — 2 și 3 — 4 ; Ștefan Bârsănescu, *Academia domnească din Iași. 1714—1821*, București, 1962 ; Gh. Cronț, *L'Académie de Saint-Sava de Bucarest au XVIII-e siècle. Le contenu de l'enseignement*, în R.E.S.E.E., IV (1966), nr. 3 — 4, p. 437 — 473 ; V. Cândea, *Les intellectuels du sud-est européen au XVII-e siècle*, în R.E.S.E.E., VIII, 1970, nr. 2 și 4 ; Ariadna Camariano-Cioran, *Academiile domnești din București și Iași*, București, 1971.

[2] Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române*, passim.

15 — c. 890

la începutul secolului al XIII-lea, la pătrunderea, prin filieră arabă, a fizicii și metafizicii aristotelice, biserica catolică întreprinde, prin Albertus Magnus și, mai ales, prin Toma d'Aquino, o încercare similară de integrare a aristotelismului, însă mult mai amplă și mai sistematică. Rezultatul acestui proces, scolastica tomistă a devenit filozofia oficială a catolicismului. Pe de altă parte, încă din secolul XIII apar în Occident interpretări eterodoxe ale doctrinei Stagiritului (de exemplu averroismul latin) care aveau să culmineze cu aristotelismul renascentist, numit uneori și neoaristotelism. Centrul principal al acestuia din urmă a fost Universitatea din Padova, iar reprezentantul cel mai ilustru — Pietro Pomponazzi (1462—1524), care și-a propus să restaureze sensul autentic al operei aristotelice, evidențiind, la adăpostul teoriei „celor două adevăruri", incompatibilitatea dintre Aristotel și dogmă. Sub egida Contrareformei a apărut în secolele XVI—XVII, ca o reacție la școala padovană, așa-numita „a doua scolastică", promovată de iezuiți, care a căutat să restabilească punctul de vedere scolastic al concilierii peripatetismului cu teodogia catolică.

Toate aceste forme ale aristotelismului au avut repercusiuni și în țările române.

Astfel, în Transilvania pătrunde încă din secolul XIV aristotelismul latin, precumpănitoare fiind pînă în secolele XVII—XVIII varianta sa scolastică, fie sub forma tomistă sau scotistă, respectiv neoscolastică (Gavriil Ivul), fie sub forma neoscolasticii protestante, inițiată de Melanchton și promovată de cărturarii germani sau maghiari reformați.

În momentul de față nu dispunem de suficiente date despre primele colegii cu învățămînt clasic în latină și greacă din Țara Românească și Moldova: „Școala greacă și latină" de la Tîrgoviște, înființată, sub Matei Basarab, pe la 1646, și Colegiul din Iași, înființat sub Vasile Lupu pe la 1640. Se pare că în Școala de la Tîrgoviște, învățatul grec Pantelimon (Paisie) Ligaridis, format la școlile catolice din Roma și trimis în Orient în scopuri de prozelitism de către iezuiți, preda retorica și logica în limba latină [3]. Este evident că, dacă în Școala de la Tîrgoviște s-au predat elemente de filozofie, ele nu puteau fi decît ale aristotelismului neoscolastic.

Și mai puține lucruri știm despre Colegiul Vasilian din Iași. Acest colegiu a fost înființat de profesori veniți de la Academia Movileană din Kiev, în frunte cu Sofronie Pociațki. Cum la Academia Movileană s-au ținut, începînd cel puțin din 1639, cursuri de filozofie aristotelică în spiritul neoscolasticii iezuite [4], învățămîntul filozofic de la Colegiul Vasilian, limitat probabil la logică și retorică, trebuie să fi fost de asemenea influențat de neoscolastică [5]. Aceasta nu înseamnă că, în ansamblu, colegiul nu va fi promovat și elemente de cultură umanistă.

Începînd din a doua jumătate a secolului al XVII-lea și mai ales de la sfîrșitul acestui secol, în Țara Românească și Moldova pătrune

[3] V. Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie.*

[4] V. P. Zubov, *Aristotel*, Moscova, 1963, p. 343.

[5] Un misionar catolic contemporan relatează că Vasile Lupu a chemat la Kiev, pentru școala de la Iași, patru tineri profesori de filozofie formați în școlile catolice din Lituania.

filozofia neoaristotelică în interpretarea cărturarului şi filozofului grec Teofil Coridaleu (1570—1646) [6].

Dezvoltarea învăţămîntului filozofic şi pătrunderea neoaristotelismului în cultura greacă trebuie privite în cadrul mai general al renaşterii economiei şi culturii greceşti în a doua jumătate a secolului al XVI-lea şi, mai ales, în secolul al XVII-lea. Aceasta este perioada ridicării unui patriciat urban grecesc, care cucereşte poziţii dominante în economia Imperiului otoman, paralel cu înflorirea coloniilor comerciale greceşti din oraşele apusene: Veneţia, Padova, Lipsca, Viena. Renaşterea culturii laice, în particular a clasicismului, a cultului pentru literatura şi filozofia antică greacă, a fost favorizată de ascensiunea păturilor burgheze sau preburgheze, de contactul continuu cu centrele urbane occidentale. Renaşterea elenismului a avut o influenţă notabilă şi asupra ţărilor române, fenomenul aşa-numitei influenţe greceşti trebuind să fie legat de expansiunea demografică, economică şi culturală a grecilor în secolele XVII—XVIII [7].

Filozofia coridaleană promovată adesea de clerici cu simpatii protestante s-a lovit de împotrivirea partidei tradiţionaliste a aşa-zişilor ortodocşi puri. În realitate, partida adversă înclina spre catolicism şi teologia scolastică [8], ca de exemplu, Meletie Sirigos (1586—1654), adversarul principal al lui Coridaleu, Nicolae Kursulas (mort în 1652) sau P. Ligaridis, toţi formaţi la şcolile iezuite. Conflictul luă o formă violentă încă în timpul vieţii lui Coridaleu, cînd în 1639 acesta fu acuzat de Sirigos în plină biserică patriarhală de ateism şi calvinism. Lupta dintre coridaleeni şi adversarii lor continuă de-a lungul întregului secol, învinşii dintr-o partidă sau alta refugiindu-se deseori în ţările române, cum a fost cazul mai întîi cu Pantelimon Ligaridis din partida filocatolică, apoi

[6] Născut la Atena, Coridaleu a studiat la Colegiul grecesc catolic „Sf. Atanasie" din Roma, apoi a studiat filozofia şi medicina la Padova, cu ultimul reprezentant de seamă al aristotelismului padovan, Cesare Cremonini. După ce profesează la Atena şi Zante, este chemat pe la 1625, de patriarhul luminat Kiril Lukaris, la conducerea Academiei Patriarhiei din Constantinopole, pe care o reorganizează, probabil după modelul padovan, şi unde introduce neoaristotelismul, într-o variantă apropiată de cea a aristotelicienilor padovani şi a profesorului său Cremonini. Conduce Academia pînă în 1641. Urmaşii săi la conducerea Academiei, Ioan Cariofil (1641—1665), Alexandru Mavrocordat Exaporitul (1665—1671), Sevastos Kimenitis (1671—1681), care avea să fie mai tîrziu primul director al Academiei Domneşti de la Bucureşti, Iacob Manos din Argos (1707—1720), Spandonis Vizantios (1720—1726). au continuat spiritul introdus de Coridaleu sau, cel puţin, au predat după cursurile lui.

Opera filozofică a lui Coridaleu, tipărită (postum) sau rămasă în manuscris, cuprinde: 1) *Comentarii şi întrebări asupra întregii logici a lui Aristotel* (tipărită în 1729 la Veneţia); 2) *Introducere în logică* (editată pentu prima oară la Bucureşti în 1970); 3) *Introducere la Fizica lui Aristotel* (tipărită la Veneţia în 1799); 4) *Despre naştere şi pieire, după Aristotel* (tipărit în 1780 la Veneţia ca al doilea volum al *Fizicii*); 5) *Comentarii şi întrebări asupra operei Despre cer* (inedit); 6) *Comentarii la Despre suflet* (inedit); 7) *Comentarii la Metafizică*. Opera lui Coridaleu este încă puţin cercetată. Singura monografie consacrată cărturarului constantinopolitan rămîne pînă în prezent lucrarea citată a lui Tsurkas, din care am extras şi datele ce precedă. De curînd, Comitetul Naţional Român al Asociaţiei internaţionale de studii sud-est europene a luat iniţiativa publicării operelor filozofice complete ale lui Coridaleu în limbile greacă şi franceză. Au apărut pînă acum: *Introducerea în logică*, text grec stabilit de T. Papadopol, prefaţă şi traducere franceză de Constantin Noica, Bucureşti, 1970 şi *Comentarii la Metafizica*, text grec stabilit de T. Iliopoulos, studiu introductiv şi traducere franceză de Constantin Noica, Bucureşti, 1973.

[7] V. Papacostea, *La fondation de l'„Académie grecque" de Bucarest*, p. 121; vezi şi P. P. Panaitescu, în *Viaţa feudală în Ţara Românească şi Moldova*, Bucureşti, 1957, p. 536, 538.

[8] Cl. Tsourkas, *Les premières influences occidentales dans l'Orient orthodoxe*, Bucureşti, 1944.

Scanned with OKEN Scanner

cu coridaleenii Ghermanos Lokros din Etolia, mitropolit de Nisa, Ioan Cariofil și Sevastos Kimenitul, care și-au încheiat cu toții viața în țările române [9].

Care a fost însemnătatea filozofiei coridaleene pentru țările române? Cînd și datorită căror împrejurări a pătruns ea în Moldova și Țara Românească și pînă cînd a dăinuit influența ei?

Țara noastră posedă un număr mare de manuscrise coridaleene, majoritatea caiete de cursuri ale elevilor celor două Academii domnești. Faptul ne arată că țările române au fost un important centru al neoaristotelismului coridalean, după cum, în genere, Bucureștii și Iașii au fost, în secolul al XVIII-lea, printre centrele cele mai importante ale elenismului european, ale culturii de limbă greacă. Cărturarii luminați greci au găsit în Principate condiții mai favorabile decît în Imperiul otoman, datorită semiindependenței țărilor române, precum și faptului că la noi școala era patronată de puterea laică, de domn, nu de biserică, chiar dacă se recurgea uneori și la resursele bisericii sau chiar cînd era pusă sub îndrumarea unui înalt prelat, cum s-a întîmplat cu patriarhul Hrisant Notara, el însuși discipol al filozofiei coridaleene.

Principalul mijloc al difuzării neoaristotelismului l-au constituit Academiile domnești din București și Iași. Înființarea acestor academii se datorește, expansiunii elenismului în împrejurările menționate mai sus, dar, mai cu seamă evoluției social-economice și politice interne din țările române. Boierimea nouă, angrenată în economia de schimb, statul centralizat nobiliar, creat de ea, s-au dovedit receptive la cultura laică promovată de cărturarii greci, la curentele de idei venite din Apus; domnitorii și boierimea „mercantilizată" și-au dat seama că copiii lor nu pot rămîne la cultura societăților patriarhale [10].

Înființarea Academiilor domnești de la București și Iași, cu învățămîntul axat pe filozofia și literatura greacă antică, și în cadrul cărora studiile teologice aveau un rol secundar, a adus o contribuție importantă la dezvoltarea culturii în general, la progresele culturii laice în special. Neoaristotelismul coridalean a pătruns însă încă înainte de înființarea academiilor prin cărturarii greci adepți ai lui Coridaleu, care au adus cu ei manuscrise conținînd cursurile filozofului grec și, probabil, au predat după ele în cadrul unor „dăscălii de casă" ca preceptori ai unor fii de boieri. Astfel, la Iași întîlnim, înainte de înființarea Academiei [11], pe *Nectarie Sinaitul*, elev al lui Coridaleu, pe *Spandonis*, „filozof peripatetician" (D. Cantemir), viitor rector al Academiei din Fanar, chemat de Gheorghe Duca-Vodă ca preceptor al fiului său Constantin, pe *Teodor din Trapezunt*, mort la Iași în 1695, de la care s-a păstrat un manuscris conținînd *Metafizica* lui Coridaleu. *Nicolae Kerameus* din Ianina, care studiase în Italia și profesase apoi la Academia din Constantinopol, sub scolarhatul lui Ioan Cariofil, a adus și el manuscrise coridaleene la Iași, unde a predat către 1665 și unde avea să moară în 1672.

[9] V. Papacostea, *Les origines de l'enseignement supérieur en Valachie.*

[10] Cf. V. Papacostea, *La fondation de „l'Académie Grecque"* ..., p. 121.

[11] Șt. Bârsănescu o situează în 1714, iar Ariadna Camariano-Cioran în 1707. Chestiunea legăturii Colegiului Vasilian cu Academia Domnească de mai tîrziu și, în genere, a continuității învățămîntului superior în Moldova în secolul XVII este controversată.

În Țara Românească întîlnim, înainte de întemeierea Academiei Domnești, pe Ghermanos Lokros din Etolia [12], elev al lui Coridaleu și fost director al Academiei din Constantinopol, care a ajutat la traducerea *Bibliei lui Șerban* și a sălășluit cîtăva vreme și la Iași.

Academia din București acorda, la începutul secolului al XVIII-lea, filozofiei un loc central : ea era predată de primul profesor sau „marele dascăl", care ținea șapte cursuri. Al doilea și al treilea profesor predau gramatica și literatura greacă. Caracterul laic al școlii este scos în evidență de faptul că, în vreme ce filozofiei i se rezervau șapte cursuri, teologia nu constituia obiectul unui curs special, scrierile religioase (Evanghelia, părinții bisericii) fiind studiate numai în cadrul cursurilor de limbă și literatură greacă [13].

Cele șapte cursuri de filozofie erau : logica, retorica, fizica, despre cer, despre naștere și pieire, despre suflet și metafizica. După cum vedem, predarea filozofiei era structurată după părțile filozofiei aristotelice. În fapt, din studiul manuscriselor păstrate de la profesorii și elevii școlii reiese că filozofia aristotelică era predată aproape exclusiv după comentariile lui Coridaleu. În predarea logicii s-au folosit și tratatul lui Gheorghe Sugduris din Ianina (un aristotelician din a doua jumătate a secolului al XVII-lea), intitulat *Pregătire, adică introducere în toată metoda logică a lui Aristotel* (păstrat în 12 manuscrise). Fizica a fost predată și după Nichifor Blemmydes, un peripatetician bizantin din secolul al XIII-lea.

La începutul secolului al XVIII-lea, eticii nu-i era rezervat un curs aparte (poate tocmai din cauză că Th. Coridaleu nu comentase *Etica* aristotelică). S-au păstrat totuși printre manuscrisele provenite de la fosta bibliotecă a școlii traducerea în limba neogreacă. efectuată de Sevastos Kimenitul la 1698 a tratatului *Despre virtuți și vicii*, tratat antic, atribuit lui Aristotel, și alte manuscrise de etică aristotelică.

După 1776, cînd Alexandru Ipsilanti întreprinde o reformă a Școlii Domnești, se deschide o etapă nouă în istoria acesteia. Cursurile filozofice au fost reduse la trei : filozofia, etica și fizica. Filozofia, cuprinzînd logica, psihologia și metafizica, precum și fizica, au mai continuat un timp a fi predate după cursurile lui Coridaleu, cedînd însă locul spre sfîrșitul secolului filozofiei iluministe (Baumeister, Wolff) și științelor naturale moderne.

Etica, introdusă pentru prima oară în program ca o materie aparte, a continuat să fie, cel puțin pînă la 1788, cea aristotelică. Predarea eticii aristotelice, prototip al unei etici pur nonreligioase, care nu cuprinde nici o referire la vreo sursă transcendentă a normei sau la o împlinire într-o altă viață decît cea terestră, a putut reprezenta un progres în sensul laicizării gîndirii nu numai în epoca Kimenitului, dar și la sfîrșitul secolului al XVIII-lea.

Cursurile coridaleene au constituit baza învățămîntului filozofic și la Academia din Iași, despre care dispunem de date mai puține. Programa inițială a școlii prevedea gramatica, retorica (care includea poetica

[12] Căruia Tsurkas îi atribuie chiar întemeierea Academiei de la București în 1675, dar fără o bază documentară suficient de convingătoare. Vezi Cl. Tsourkas, *Germanos Lokros, Archevêque de Nysse, et son temps (1645—1700)*, Thessaloniki, 1970.

[13] Gheorghe Cronț, *op. cit.* Programa școlii ne este cunoscută din regulamentul de organizare din 1707, datorat patriarhului Hrisant Notara.

Scanned with OKEN Scanner

şi literatura) şi logica, aceasta din urmă fiind predată în special după cursul lui Coridaleu, dar şi după *Logica* lui Nectarie de Mitilene (1610), Ion Forneu şi Gheorghe Sugduris [14].

Celelalte discipline filozofice (*Despre suflet*, *Fizica*, *Despre cer*, *Despre naştere şi pieire* şi *Metafizica*) au fost introduse, probabil, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea, însă nu mai tîrziu de 1755, de cînd ni s-a păstrat un manuscris conţinînd comentariul la *Despre suflet* al lui Coridaleu. După 1765, filozofia neoaristotelică cedează locul şi la Iaşi celei iluministe (Wolff, Baumeister, Condillac).

Din toate cele spuse decurge că a analiza conţinutul şi spiritul operei coridaleene înseamnă a analiza însuşi neoaristotelismul din România, vreme de un secol cel mai influent curent filozofic din Moldova şi Ţara Românească.

Examinînd lista operelor lui Coridaleu ajungem la concluzia că profesorul constantinopolitan este cel mai cuprinzător comentator aristotelic din cîţi ni s-au păstrat; totodată, el este ultimul mare comentator grec al operei Stagiritului [15]. În ansamblul operei predomină comentariile la scrierile de fizică, ceea ce arată o orientare, în limitele concepţiei vremii, care nu operase încă, aici, în sud-est, despărţirea ştiinţelor exacte ale naturii de naturfilozofie, spre ştiinţele naturii (*Despre naştere şi pieire*, *Despre cer* şi *Despre suflet* fiind considerate de Coridaleu, întru totul în spiritul aristotelic, ca părţi ale fizicii). Importanţa cursurilor de fizică — în acest sens larg — în cadrul învăţămîntului de la şcolile domneşti este arătată şi de numărul mare de manuscrise ale acestor cursuri care ni s-au păstrat comparativ cu manuscrisele celorlalte comentarii coridaleene [16].

Metoda folosită de Coridaleu în unele opere este apropiată de aceea introdusă în scolastica tîrzie, sub denumirea de *expositio per modum quaestionis*. Comentatorul începea cu o propoziţie din textul aristotelic, pe marginea căreia punea o întrebare sau mai multe întrebări (de aici prezenţa termenului „întrebări", „probleme", *zetemata*, corespunzînd latinescului *quaestiones*, din titlul unor opere coridaleene). El prezenta apoi diferitele opinii şi controverse ale filozofilor şi ale comentatorilor aristotelicieni asupra problemei puse, proceda la o critică „dialectică" (în sensul medieval şi antic) a acestor opinii, după care urma concluzia autorului. Datorită acestei metode, auditorii de la şcolile domneşti ai cursurilor coridaleene luau cunoştinţă nu numai de doctrina lui Aristotel, ci şi de aproape toate interpretările date aristotelismului de-a lungul timpului (cu deosebire de cele greceşti pe care Coridaleu le stăpînea mai bine decît padovanii), cursul devenind o adevărată enciclopedie a aristotelismului şi, implicit, o introducere în problematica filozofiei în general. Dezbaterea deschisă în jurul „întrebărilor", confruntarea opiniilor diverse constituiau o înaltă şcoală a intelectului şi o păstrare a spiritului aporetic, viu, al aristotelismului. Rezultatele acestui gen de antrenament „dialectic" se pot vedea

[14] Şt. Bârsănescu, *op. cit.*, p. 93.

[15] Constantin Noica, *op. cit.*, p. 260.

[16] Astfel, de la Academia din Bucureşti ni s-au păstrat 27 de manuscrise ale comentariilor din domeniul fizicii, faţă de 10 manuscrise ale *Logicii* şi *Metafizicii* (*apud* Constantin Noica *op. cit.*, p. 264).

în *Metafizica* lui Cantemir, care studiase, cum știm, filozofia cu Iacob Manos, discipol al lui Coridaleu *.

Poziția de principiu a lui Teofil Coridaleu, apropiată de cea a aristotelicienilor padovani, este cea a separării radicale a filozofiei de teologie. Scolastica latină, care încearcă să argumenteze dogmele cu ajutorul filozofiei lui Aristotel, este, după Coridaleu, ceva hibrid, o amestecătură (*kykeon*) ** teologico-filozofică, care nu este nici filozofie, nici teologie, îndepărtîndu-se și de adevărata credință și de gîndirea filozofică exactă [17]. Dogmele credinței nu pot fi întemeiate pe filozofia lui Aristotel, deoarece aceasta le contrazice radical în numeroase privințe esențiale, precum creația lumii, providența divină, nemurirea sufletului. Coridaleu nu va pierde prilejul de a demonstra în toate aceste privințe imposibilitatea concilierii aristotelismului cu dogma.

Separarea radicală a filozofiei aristotelice de teologia creștină îl desparte din capul locului pe Coridaleu de scolastică și de neoscolastica învățămîntului iezuit.

În fapt, Coridaleu adoptă, ca și padovanii, teoria „celor două adevăruri", care constituie axa întregii sale concepții. Omul, spune el în comentariul la *Despre suflet*, păstrat în numeroase manuscrise provenind de la școlile domnești, este luminat de Dumnezeu nu numai prin „harul credinței", ci și prin „lumina pură a intelectului natural". „Trebuie să acordăm fiecăreia dintre cele două părți ceea ce i se cuvine" [18]. Prin aceasta, Coridaleu — fără a respinge dogma — deschidea drum dezvoltării independente a filozofiei și științei, a adevărurilor raționale, în cultura greacă și sud-est europeană.

Coridaleu nu combate niciodată tezele aristotelice care contraveneau doctrinei creștine, mulțumindu-se cu declarații formale de credință de felul aceleia care încheie comentariul la *Despre naștere și pieire*: „Dacă uneori exprimăm o părere contrară sfintelor dogme teologice, să nu se creadă că noi sîntem convinși de adevărul celor expuse aici. Dacă este necesar, eu sînt gata să renunț la opiniile lui Aristotel și ale oricui altuia. Dar eu am explicat în toată cartea mea părerea lui Aristotel, nu pentru a o urma *ad litteram*, ci pentru a ne refugia în sfintele taine ale credinței" [19].

Elogiul făcut de Coridaleu și de discipolii săi filozofiei își dezvăluie semnificația tocmai în condițiile recunoașterii de către el a contradicției dintre filozofie și teologie, arătînd spre care parte înclinau simpatiile gînditorului. Filozofia, citim într-un curs coridalean de logică păstrat printre manuscrisele provenite de la școlile domnești, ne distinge de animale; ea este singurul mijloc de a pune frîu pasiunilor animalice [20]. Teza lui Coridaleu după care contemplarea filozofică duce la fericirea supre-

* În alte opere, de exemplu în *Comentariul la Metafizica*, metoda lui Coridaleu este însă, ca și a vechilor comentatori greci, aceea a explicării paragraf cu paragraf a textului aristotelic, comentariul devenind adesea o parafrază. Cf. Constantin Noica, studiul introductiv la *Comentariile la Metafizica*, ed. cit., p. XVI.

** *Kykeon*-ul era la vechii greci un amestec de vin, miere și făină.

[17] Coridaleu, *Epistola dogmatică către Sofronie Pociaţki*; cf. și *Despre naștere și pieire*, Veneția, 1780, p. 27 — 29; *apud* Tsurkas, *Les débuts*..., ed. a II-a, p. 198, 268.

[18] Comentariul la *Despre suflet*, mss. grec. nr. 48 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 298 b — 299 a; vezi Tsurkas, *op. cit.*, p. 246, și discuția de la p. 198 — 200, Compară și Otto Jochem, *op. cit.*, p. 51.

[19] Comentariu la *Despre naștere și pieire*, Veneția, 1780, p. 404; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, ed. a II-a, p. 289.

[20] Mss. grec. nr. 47 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 24; *apud* Gheorghe Cronț. *op. cit.*

Scanned with OKEN Scanner

mă [21] reînvie idealul aristotelic, pe care îl întîlnim și la discipolul său Sevastos Kimenitul, primul director al Academiei de la București. Filozofia, spunea Kimenitul, dăruiește învățatului „o viață senină și fericită". În discursul său rostit în fața lui Brîncoveanu în 1695, cărturarul elogia „înțelepciunea" *(frónesis)* ca „izvorul tuturor bunurilor omenești", definind-o, potrivit eticii aristotelice, ca „virtutea și desăvîrșirea părții celei mai de frunte a sufletului, și anume a rațiunii" [22].

Elogiul filozofiei în genere poate să ne pară astăzi ca un loc comun, ca o retorică lipsită de semnificație. El apare însă în adevărata lui lumină în contextul ideologic al epocii, cînd clericii ortodocși cei mai conservatori atacau nu numai o anumită filozofie, eterodoxă, ci și filozofia ca atare. „Vă reamintesc cele spuse de apostolul Pavel, spunea principalul adversar al lui Coridaleu, Meletie Sirigos: nu vă lăsați induși în eroare de filozofie. Dumnezeu, și nu filozofii ne-au învățat credința" [23].

Prin cursurile coridaleene consacrate fizicii aristotelice, elevii școlilor domnești luau contact cu o doctrină întru totul diferită de creaționismul și providențialismul creștin. După Aristotel, se arăta în aceste cursuri, materia este eternă, fără început *(anarhos)* și fără sfîrșit, și asemenea este și mișcarea. Dogma religiei creștine, spunea Coridaleu, după care lumea a fost creată din nimic contrazice principiul aristotelic : nimic nu se poate naște din neant *(ex nihilo nihil)* [24]. Scolasticii, nemulțumindu-se să întemeieze dogma creației pe *Scriptură*, încearcă să o întemeieze pe *Fizica* lui Aristotel, dar lucrul acesta este cu neputință [25].

În cursurile coridaleene *Despre naștere și pieire*, elevii școlilor domnești aflau, în locul mitului biblic al genezei, doctrina aristotelică potrivit căreia nașterea și pieirea lucrurilor „sublunare" (terestre) se datoresc unor cauze naturale, anume mișcării de apropiere și depărtare a soarelui pe traiectoria sa eliptică, respectiv luminii și căldurii solare. Lucrurile sublunare se nasc din materia eternă, care îmbracă succesiv diverse „forme" [26].

La adăpostul principiului „vorbesc despre Aristotel, nu despre lucrul însuși" *(nos dicimus de Aristotele, non de re ipsa*, spunea Cremonini, profesorul lui Coridaleu), Coridaleu respinge concepția creștină despre providența divină, despre Dumnezeu reprezentat ca o persoană, despre intervenția divinității în mersul naturii. Potrivit învățăturii lui Aristotel

[21] Prefața la *Fizica*, Veneția, 1779; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 238. În Occident, teze asemănătoare cu cele ale lui Coridaleu fuseseră condamnate de biserică încă în secolul al XIII-lea. Printre tezele averroiste condamnate la 1277 se afla și aceasta: nu există o stare mai desăvîrșită decît a aceluia care posedă contemplarea filozofică, *non excellentior status, quam vacare philosophiae*.

[22] În Hurmuzaki, XIII, *Scrieri și documente grecești privitoare la istoria românilor*, trad. Murnu-Litzica, București, 1914, p. 197.

[23] Despre atacuri similare la adresa filozofiei din partea clericilor ruși conservatori din secolul al XVII-lea, vezi Zubov, *op. cit.*, p. 335 – 336. Pînă la începutul secolului al XIX-lea, unii clerici ortodocși români vor condamna „dialectica ceea ce s-au vîrît de afară, carea foarte adeseori strigă « deci dar » « așadar »"(Iosif al Argeșului la 1816; citat de Virgil Cândea în *Studiul introductiv* la D. Cantemir, *Divanul*, București, 1974.

[24] Vezi Tsurkas, *op. cit.*, ed. a II-a, p. 269.

[25] *Ibidem*, p. 278 – 279,

[26] Mss. grec nr. 515 al Bibliotecii Academiei R. S. România, f. 167^v – 248^v; mss. 171, f. 133 – 19.

citim în caietele de cursuri păstrate de la Academia din București, cuprinzînd comentariul lui Coridaleu la *Despre cer*, Dumnezeu nu posedă nici omniștiință, nici omnipotență. Concepția după care Dumnezeu vede și supraveghează tot este străină de filozofia lui Aristotel. Aristotel nu atribuie voință divinității, căci el nu a cunoscut adevărul revelat. În calitatea sa de cauză finală, nu eficientă, divinitatea nu intervine în fenomenele naturii; ea este ființa desăvîrșită, care — prin simpla sa prezență — asigură ordinea universului, căci este scopul suprem către care aspiră toate ființele. Dumnezeu nu este o substanță infinită, ci una determinată, finită, căci ea face parte integrantă din univers [27]. În spiritul aristotelismului autentic, Coridaleu concepe divinitatea, în calitatea sa de „prim motor imobil", de izvor al mișcării, ca un principiu fizic, nu metafizic, transcendent. Pe drept cuvînt conchide Tsurkas că „Dumnezeul lui Coridaleu este mai puțin cel al creștinilor, cît este cel al lui Aristotel" [28].

Coridaleu respinge nu numai intervenția providenței divine în mersul naturii, ci și intervenția oricăror altor forțe supranaturale, superstițiile de tipul astrologiei, orientîndu-se, ca și padovanii, spre o concepție deterministă. El neagă posibilitatea miracolelor; acestea, după el, nu sînt decît niște accidente *(simbebekota)*, ale căror cauze ne rămîn, deocamdată, necunoscute.

Expunînd doctrina peripateticiană, în comentariul la *Despre suflet* — păstrat, printre altele, în zece manuscrise provenind de la Academia din București — Coridaleu arată că, potrivit acesteia, sufletul este, ca „formă" sau „entelehie" a corpului viu, strîns legat de corp [29]. Chiar partea cea mai înaltă a sufletului, sufletul rațional sau intelectual *(noûs)*, nu poate exista, cum afirmă scolasticii, fără întindere și corporalitate [30]. Din această cauză, precum și datorită faptului că psihologia studiază ființele însuflețite, care fac parte din natură, psihologia, studiul sufletului, face parte din fizică (și nu din metafizică sau teologie). Patriarhul Hrisant Notara se dovedește „subtil coridalean" atunci cînd prevede, în *gramota* de organizare a școlii de la București, că studiul psihologiei aristotelice se va face împreună cu cel al fizicii [31].

Trecînd la chestiunea nemuririi sufletului, problema fundamentală în care averroismul și neoaristotelismul se înfruntaseră cu teologia, Coridaleu începe prin a declara că existența separată de corp a sufletului rațional *(noûs)* și nemurirea lui sînt lucruri evidente „potrivit luminilor credinței"; din punct de vedere aristotelic însă, adaugă el, acest adevăr nu este nicidecum evident [32]. Pînă la urmă el sugerează, ca și Pomponazzi, că nemurirea sufletului nu poate fi demonstrată din punct de vedere filozofic.

Abordînd problema delicată a „intelectului activ", care stîrnise o dezbatere milenară în sînul peripatetismului, datorită mai ales implicațiilor sale privind nemurirea sufletului, Coridaleu păstrează o atitudine prudentă. El înclină, în cele din urmă, către poziția lui Alexandru din

apud. Gheorghe Cronț; vezi și Tsurkas, *op. cit.*, p. 288 — 289).

[27] Mss. gr. 393, f. 110 — 116, ms, gr. 435, f. 204 — 216; *apud* Gheorghe Cronț; vezi și Tsurkas, *op. cit.*, p. 306 — 309.

[28] *Ibidem*, p. 204.

[29] Ms. grec. 48 f. 11 — 12; *apud* Gheorghe Cronț, *op. cit.*, p. 453; vezi și Tsurkas, *op. cit.*, p. 313 – 314.

[30] *Apud* Jochem, *op. cit.*, p. 39 — 40.

[31] Cf. Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române*, p. 263.

[32] Ms. grec. 48 f. 218 — 219; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 336.

Afrodisias, după care „intelectul activ" este o forță cosmică, care „vine din afară", adică nu are o legătură organică cu restul sufletului, cu persoana; după moartea individului, el redevine ceea ce a fost înainte și nu își mai amintește de viața petrecută în această lume, căci fără intelectul pasiv, care păstrează reprezentările anterioare, nu există amintire [33]. Aceasta echivala cu negarea nemuririi personale în sensul dogmei creștine.

În teoria cunoașterii, Coridaleu, ca și Cremonini, accentuează latura senzualistă a doctrinei aristotelice, subliniază, cel puțin în principiu, importanța experienței senzoriale în cunoașterea științifică.

Studiul filozofiei trebuie să înceapă, spune el, cu fizica, căci obiectul acesteia sînt „corpurile fizice", lucrurile materiale și sensibile pe care le cunoaștem mai bine, deoarece ele sînt mai accesibile simțurilor noastre. Metoda fizicii trebuie să fie inductivă, să procedeze de la fapte la principii, de la cunoștințele dobîndite prin simțuri spre noțiunile universale. „Cunoașterea noastră — scrie Coridaleu în *Fizica* — începe de la senzație (*aisthesis*), iar noțiunile universale nu se confirmă decît dacă concordă cu datele senzoriale" [34].

În logică, Coridaleu se străduiește să se reîntoarcă la autenticul Aristotel, dincolo de scolastici. Din *Logica* sa lipsesc, bunăoară, „tratatele" (capitolele) specifice evului mediu, așa-numitele *Parva logicalia*, adăugate de scolastici la *Organon-ul* aristotelic [35]. El continuă, în logică, în special linia comentatorilor greci, din care face și ample împrumuturi, de exemplu din David Armeanul [36].

După cum vedem, învățămîntul neoaristotelic substituia viziunii creștine despre univers și om, despre raportul dintre divinitate și natură, despre destinele eshatologice ale omului o concepție cu totul diferită: un univers în care formele se dezvoltă din sînul materiei, după legi imanente, o divinitate abstractă și îndepărtată, lipsită de atributele Dumnezeului creștin, un suflet legat de corp și muritor, ca și el — iată noile coordonate ale reflexiei. Toate acestea nu puteau să nu zdruncine la tinerii care au urmat cursurile școlilor domnești, sau au intrat în contact cu neoaristotelismul în școlile superioare de peste hotare, adeziunea la învățătura tradițională a ortodoxiei.

Influența aristotelismului asupra culturii românești nu s-a exercitat numai asupra învățămîntului, respectiv numai prin intermediul școlilor domnești. Unii dintre cărturarii români cei mai reprezentativi din secolul XVII și începutul secolului XVIII au frecventat una sau alta dintre formele aristotelismului, și anume fie cu prilejul studiilor întreprinse în școlile de peste hotare, fie prin contactul personal cu dascălii de seamă aristotelicieni. Miron Costin a reținut din Aristotel ideea năzuinței spre cunoaștere ca notă definitorie a omului: „Dzice Aristotel filozoful că tot omul

[33] Ms. grec. 48, f. 304; *apud* Tsurkas, *op. cit.*, p. 348 — 349; vezi și Jochem, *op. cit.*, p. 45.

[34] Coridaleu, *Fizica*, Veneția, 1779; citat de Tsurkas, *op. cit.*, p. 246.

[35] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, București, 1969, p. 882. Termenul „scolastic" nu trebuie luat aici în sens peiorativ, căci aceste *Parva logicalia* cuprind contribuții importante la dezvoltarea logicii (de exemplu teoria consecințelor, care premerge calculului propozițional).

[36] Constantin Noica, *Aristotelismul în Principatele Române*, în *loc. cit.*, p. 257 — 260. Mai recent, C. Noica a subliniat ideea că în genere Coridaleu trebuie considerat ca un continuator al comentatorilor greci; influența lui Cremonini a fost, după părerea d-sale, exagerată. Vezi studiul introductiv la *Comentariul la Metafizica* al lui Coridaleu, p. XVI, precum și *La signification historique de l'œuvre de Théophile Corydalée*.

a şti din firea sa pofteşte" [37]. Altminteri, influenţa aristotelismului asupra operei cronicarului, care trebuie să-l fi cunoscut prin filieră iezuită, este foarte slabă. În generaţia următoare a cărturarilor moldoveni, Constantin Duca, apreciat de Cantemir ca „superior multora din compatrioţii săi în cunoaşterea limbii greceşti vechi şi a filozofiei", a fost elevul coridaleanului Spandonis. Manuscrisele în limba greacă rămase de la Constantin Duca, care cuprind, după cîte se pare, şi comentarii aristotelice, nu sînt încă studiate.

Cel mai de seamă dintre umaniştii munteni, Constantin Cantacuzino Stolnicul a fost, la Constantinopol sau la Adrianopol, discipolul peripateticianului Gherasim Blachos din Creta (1607—1685), reprezentant al unei variante a neoaristotelismului independentă de Coridaleu şi a cărui personalitate şi influenţă au fost comparate cu ale acestuia din urmă [38]. Stolnicul şi-a continuat apoi studiile la Universitatea din Padova (într-o vreme cînd, e drept, steaua neoaristotelismului apusese); el nu a încetat pînă la sfîrşitul vieţii să adune în biblioteca sa opere şi comentarii aristotelice, cărţile neoaristotelice învecinîndu-se aci cu cele tomiste sau neoscolastice. Stolnicul a acordat azil fruntaşului neoaristotelic Ioan Cariofil, izgonit la 1691 din Constantinopol, şi, mai ales, el este ctitorul de fapt al Academiei Domneşti din Bucureşti de orientare neoaristotelică. Cu toate acestea, s-a observat, pe drept cuvînt, că opera Stolnicului, operă de istoric şi geograf, arată (ca şi cea a lui Miron Costin) o slabă influenţă a aristotelismului. Stolnicul a reţinut din opera Stagiritului doar motivul *generaţiunii şi corupţiunii*, pentru a întemeia pe ea, aşa cum va face şi Cantemir puţin mai tîrziu, ideea necesităţii pieirii marilor imperii [39].

Mult mai puternic a fost, după cum am văzut, impactul neoaristotelismului asupra lui Dimitrie Cantemir. Raporturile complexe ale operei sale cu acest curent — polemică, acceptare parţială, satirizare a aspectului scolastic — au fost analizate în capitolul consacrat lui Cantemir; oricum formaţia şi opera lui filozofică nu pot fi înţelese fără contactul cu aristotelismul şi neoaristotelismul.

Considerarea influenţei aristotelismului din afara sferei învăţămîntului, asupra creaţiei culturale însăşi ne conduce către problema ponderii reale a neoaristotelismului în sînul culturii româneşti şi în special a umanismului românesc. Dacă unii autori au considerat că întregul umanism românesc stă sub semnul curentului aristotelic din Renaştere, alţii au relevat, dimpotrivă, lipsa de legătură organică a fastidioaselor comentarii aristotelice cu necesităţile presante, imediate ale societăţii româneşti, cu problemele politico-sociale care reţineau cu precădere atenţia cărturarilor de frunte. Neoaristotelismul a contribuit indiscutabil la desprinderea de gîndirea ortodoxă tradiţională, la laicizarea culturii. Influenţa lui asupra principalului nucleu al umanismului românesc, asupra *istoriografiei* umaniste, cristalizată ea însăşi în jurul problematicii social-politice, nu a putut fi însă, fireşte, decît cel mult indirectă : dovadă slabele ecouri în opera lui Miron Costin sau Constantin Cantacuzino Stolnicul.

Trăsăturile novatoare ale doctrinei lui Coridaleu pe care le-am scos în evidenţă nu trebuie să ne facă să credem că la începutul şi în primele decenii ale secolului al XVIII-lea, cînd înfloreşte la Academiile

[37] Miron Costin, *Opere*, ediţia P. P. Panaitescu, 1958, p. 277.

[38] Date despre viaţa şi opera lui la B. Knös, *L'histoire de la littérature néo-grecque*, Upsala, 1962, p. 346 — 347, 339.

[39] V. Cândea, *Les intellectuels du sud-est ...*, *op. cit.*, p. 217.

domneşti din Bucureşti şi Iaşi, aristotelismul coridalean ar fi fost privit cu suspiciune de biserică, ca o doctrină eretică. Biserica ortodoxă, ca atare, nu a condamnat niciodată neoaristotelismul. aşa cum se va întîmpla mai tîrziu cu filozofia iluministă. Mai mult, la 1723, patriarhia ecumenică anatemiza pe un Methodios Anthrakites, profesor la şcoala din Castoria, traducător, după cîte se pare, al operelor lui Descartes în greacă ; printre capetele de acuzare se afla şi acela de a fi încercat să înlocuiască filozofia lui Aristotel cu o „filozofie nouă", probabil cu carteziànismul. Iacob Manos de Argos, scolarh al Academiei din Constantinopol între 1707 şi 1720, profesor şi la şcolile domneşti din Bucureşti şi Iaşi şi care era, după cuvintele unui contemporan, un „apărător neînfricat al învăţăturii lui Aristotel", era distins de patriarhia ecumenică cu titlul pompos de „Principe al filozofilor marii biserici a lui Hristos". Aristotelismul dobîndise deci, cel puţin la acea vreme, statutul unei filozofii cvasioficiale.

Cum se explică acest fapt? Lupta lui Coridaleu împotriva scolasticii a avut din capul locului şi un ascuţiş anticatolic. Poziţia antiscolastică a lui Coridaleu în chestiunea raportului dintre filozofie şi teologie putea să apară, în ochii bisericii, ca îndreptată împotriva amestecului hibrid „teologo-filozofic" al „latinilor". Apoi, cu trecerea timpului, ascuţişul eterodox al coridaleismului se tocise, aşa cum se întîmplase în Occident cu averroismul în secolul al XVI-lea. Alte curente, mai înaintate, ale raţionalismului şi materialismului modern, care ameninţau să pătrundă dinspre Occident, puteau să apară acum mai primejdioase din punctul de vedere al bisericii şi al statului feudal. În formă, metodă şi stil, aristotelismul coridalean, cu distincţiile şi definiţiile lui, cu dantelăria de silogisme, cu spiritul său livresc, avea şi trăsături scolastice.

Pe plan european, aristotelismul padovan îşi epuizase resursele novatoare încă în primele decenii ale secolului al XVII-lea şi se transformase, în ochii reprezentanţilor ştiinţei noi, experimentale, într-un simbol al osificării şi al rutinei, se contopise în fapt, pentru ei, cu aristotelismul scolastic. Peripateticienii cu care polemizau un Bruno sau un Galilei nu erau alţii decît cei padovani, iar cel care a refuzat să privească în luneta lui Galilei petele solare, declarînd că, de vreme ce Aristotel nu scrie despre ele, ele nu pot exista, a fost Cremonini, profesorul lui Coridaleu. Curînd, către mijlocul secolului al XVIII-lea, „coridaleismul" avea să devină şi în sud-estul european, pentru prima generaţie a iluminiştilor greci, sinonim cu scolastica.

Consideraţiile premergătoare nu înseamnă negarea rolului progresist al neoaristotelismului în ţările române în secolul al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea, atît în comparaţie cu perioada anterioară, dominată în mare măsură de teologie şi cultura religioasă, cît şi în comparaţie cu neoscolastica iezuită. Prin neoaristotelism, învăţămîntul nostru a dobîndit nivelul unui adevărat învăţămînt universitar. Prin el a pătruns în ţările române toată bogăţia aristotelismului, cu sensurile sale raţionaliste şi naturaliste accentuate de interpretarea coridaleană. Neoaristotelismul a contribuit, alături de celelalte manifestări ale umanismului românesc, la spargerea cadrului îngust al culturii tradiţionale slavone-bizantine, la integrarea culturii româneşti în cultura europeană modernă. În cursul secolului al XVIII-lea, aristotelismul coridalean îşi va pierde treptat şi în ţările române sensul progresist, fiind înlocuit în a doua jumătate a secolului cu filozofia iluministă şi cu ştiinţele moderne ale naturii.

Scanned with OKEN Scanner

GÎNDIREA FILOZOFICĂ ÎN EPOCA MODERNĂ

Scanned with OKEN Scanner

ILUMINISMUL ȘI RAȚIONALISMUL. POZIȚII DEMOCRAT-REVOLUȚIONARE

ILUMINISMUL

Cunoașterea perioadei Luminilor în țările române a beneficiat considerabil, în ultimii ani, de modificarea radicală a metodei de cercetare a istoriei ideilor. Atîta timp cît în mișcarea de idei de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea — începutul secolului XIX au fost căutate forme ale gîndirii contemporane sau opere filozofice originale, răstimpul analizat s-a înfățișat fără o individualitate proprie; eliminînd manifestările care ieșeau din cadrul conceptual utilizat, cercetarea veche a fost silită să constate că la capitolul epistemologie sau metafizică perioada a fost sterilă [1] și că evoluția gîndirii, pe care nu au marcat-o apariții de sisteme originale, a fost prea puțin interesantă [2]. Odată cu editarea unor texte și cu interpretarea lor, în funcție de stadiul istoric atins de societatea în cadrul căreia au fost elaborate, istoriografia filozofică a făcut progrese instructive [3].

Au devenit evidente legătura dintre sfîrșitul secolului al XVIII-lea și perioada umanistă, precum și schimbarea intervenită în utilizarea surselor de idei; gîndirea cărturarilor a fost reimplantată în viața societăților și a reapărut, în notele sale specifice, ca activitate intelectuală desfășurată cu ajutorul unui aparat conceptual determinat și cu obiective precise. Dezvoltarea acestei activități în societăți dominate de problematica social-politică a indicat faptul că gînditorii și-au propus să dezlege chestiuni cu un caracter complex, nu exclusiv filozofice.

Ținîndu-se seama de asemenea repere, s-a apreciat că perioada Luminilor îmbrățișează aproape șase decenii, ultimele trei ale secolului al XVIII-lea și primele trei decenii ale secolului al XIX-lea.

Este de la sine înțeles că cercetarea iluminismului în țările române nu poate fi îngrădită de două date fixe; idei iluministe apar mai înainte de anul 1774 (data încheierii tratatului de la Kuciuk-Kainargi, care conferea Principatelor un nou statut politic), după cum continuă să fie acceptate și de pașoptiști. Dar, dacă în primul caz avem de-a face cu formulări izolate, în cel de-al doilea se constată cu ușurință că tezele iluministe nu mai predomină, ci se combină cu orientări de altă natură. Pașoptiștii, s-a afirmat pe drept cuvînt, au „o încredere aproape absolută în valoarea

[1] *Istoria filozofiei moderne*, vol. V : *Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, București, 1941, p. 21 — 26 în special

[2] C. Rădulescu-Motru, *Filozofia în România veche*, în „Convorbiri literare", 1933, p. 294 — 304.

[3] Ne referim în principal la *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Academiei, 1964.

Scanned with OKEN Scanner

supremă a „luminii" [4]; pînă după 1850 răsună îndemnul „luminează-te și vei putea". În concepția pașoptiștilor însă, alături de tezele filozofiei Luminilor regăsim idei de altă natură; reformismul este înlocuit de spiritul revoluționar, încrederea în rațiune își alătură apelul la resursele sentimentale, raportul om-natură se preschimbă sub impulsul evoluționismului și al teoriilor elaborate de naturaliști, fiziologi, astronomi. Dealtfel, accelerarea procesului de sincronizare cu mișcarea filozofică de pe continent introduce permanent în circuitul culturii române date din concepțiile și sistemele gînditorilor din prima parte a secolului al XIX-lea. Nici apelul la „luminare" nu poate fi considerat o orientare pur iluministă; necesitatea îmbunătățirii și lărgirii sistemului educativ, reliefată de iluminiști, este recunoscută de toți partizanii „modernizării" societății române. Dar modernizarea este un mijloc care a fost pus în slujba unor obiective diferite și care a încetat să aibă un caracter exclusiv iluminist de îndată ce educația nu a mai constituit unica soluție de a rezolva problemele de orice gen.

Ceea ce conferă perioadei astfel delimitate o individualitate este cadrul conceptual adoptat de cărturarii care-și desfășoară acum activitatea; ideologia lor se polarizează în jurul unor concepte majore.

Iluminismul european, în cadrul căruia se inserează gîndirea română, trebuie acceptat în înțelesul său cel mai larg, „ca limbaj, și nu ca idee unică" [5], respectiv ca mișcare filozofică de convergență, dar nu uniformă, întrucît gîndirea de pe continent din această perioadă nu poate fi raportată la un prototip unic, cu caracter de paradigmă (cum a fost considerată gîndirea radicală franceză), ci trebuie acceptată în toată varietatea pe care a cunoscut-o de la iluminismul englez la cel rusesc, de la iluminismul scandinav la cel grecesc. Înțeles cu precădere ca „o literatură de opoziție, a cărei apariție a însemnat sfărîmarea unui conformism spiritual de tradiție mai mult decît milenară" [6], iluminismul afirmat în Principate prezintă o serie de trăsături specifice. În acest sens, trebuie ținut seama atît de locul ocupat de această mișcare de idei în evoluția gîndirii române, cît și de cadrul pe care i l-a oferit societatea română.

În prima privință, apare în evidență faptul că iluminismul se definește în raport cu „raționalismul ortodox" de la începutul secolului al XVIII-lea: raționalizarea concepției despre viață preconizată de confesiunea Orientului creștin introdusese un început de sistematizare a cunoștințelor, delimitase o sferă a preocupărilor laice, afirmase necesitatea investigării contingențelor, fără să respingă sistemul preconizat de biserică. Acest sistem nu cunoscuse, în secolele XVI—XVII, revizuiri provocate de Reformă și Contrareformă. Contracarînd propaganda întreprinsă de iezuiți și protestanți, instituția care-și asumase responsabilități majore pe plan cultural se atașase tot mai mult de obiectivele spirituale ale societății românești. Biserica a depins tot mai puțin de forurile patriarhale (care, dealtfel, căutau să beneficieze material de relațiile cu mitropoliile

[4] Adrian Marino, *Iluminiștii români și idealul iluminării*, II, în „Iașul literar" 1965, 4, p. 34.

[5] Lionel Gossman, *Medievalism and the Ideologies of the Enlightenment*, The John Hopkins Press, 1968, p. VIII.

[6] Werner Krauss, *Über die Konstellation des deutschen Aufklärung*, în volumul său *Studien zur deutschen und französischen Aufklärung*, Berlin, Rütten und Loening, 1963, p. 367. Despre diversitatea Luminilor, mai pe larg în Al. Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, București, Edit. enciclopedică, 1972, cap. *Iluminismul patriotic*.

române) şi a secondat politica curţilor princiare. Căutînd să-şi menţină autoritatea, biserica a conlucrat la dezvoltarea culturii în limba vorbită şi nu a stăvilit iniţiativele cărturarilor laici care se afirmă la sfîrşitul secolului al XVII-lea. Protagoniştii Luminilor vor avea în faţă mai puţin un sistem de sfărîmat, cît o serie de tendinţe de dezvoltat; amplificarea domeniului cultural va sfîrşi prin a face caduc vechiul conformism spiritual: dar dezvoltarea nu a însemnat ruperea unei continuităţi.

Referindu-ne la tendinţele apărute în umanism şi dezvoltate de iluminişti, avem în vedere mai ales faptul că la începutul secolului se definiseră, în cadrul culturii scrise, două domenii de activitate cu ample perspective: istoriografia naţională şi „cărţile de înţelepciune".

Apelînd la lucrările umaniştilor, scriitorii din toate cele trei provincii româneşti s-au preocupat de destinul poporului român în ansamblu, aşa cum fusese el studiat de un Constantin Cantacuzino Stolnicul sau de un Dimitrie Cantemir, şi au dezvoltat istoria practicată de umanişti spre istoria savantă şi spre cea iluministă [7]; lucrările redactate nu s-au înscris însă în limitele unei gîndiri ce se repliază asupra sa însuşi, ci şi-au propus deliberat un scop net militant: argumentarea drepturilor naţionale şi educaţia patriotică a concetăţenilor. Atenţia acordată cercetării trecutului, care poate părea „paradoxală" în raport cu tendinţa unor iluminişti occidentali de a repudia „evul mediu barbar", a însemnat o consolidare a poziţiilor de pe care putea fi purtată lupta pentru afirmare naţională; fenomenul este clar explicitat de activitatea intelectualilor grupaţi în Şcoala ardeleană [8]. În acelaşi timp însă, istoriografia din perioada Luminilor, pusă în slujba emancipării naţionale, adoptă concepte moderne, ca cele de progres, fericire, activitate creatoare a omului raţional. Sub acest aspect, istoriografia naţională s-a dezvoltat în cadrul unei conştiinţe culturale „deschise", în raport cu conştiinţa feudală „închisă" [9], din alte culturi.

În ceea ce priveşte „cărţile de înţelepciune", publicate pentru prima oară în epoca brîncovenească (*Floarea darurilor*, *Pildele filosofeşti*, *Divanul*), ele continuă să se difuzeze, prin reeditări şi copieri masive, în secolul al XVIII-lea. La sfîrşitul secolului însă, profesorii transilvăneni introduc în circuitul cultural noi lucrări care vehiculează norme de comportare preluate din operele iluminiştilor europeni şi pilde de vieţuire extrase din istoria universală. Scrise pentru tinerii chemaţi să se instruiască, dar şi pentru toţi membrii colectivităţii, aceste cărţi vădesc cu claritate, atît spiritul demofil care animă pe protagoniştii Luminilor, cît şi atenţia ce este acordată problematicii social-politice. Mai ales datorită intelectualilor transilvăneni, normele de comportare se ancorează în realitatea imediată, iar viziunea despre lume se raţionalizează [10].

[7] Vezi Pompiliu Teodor, *Evoluţia gîndirii istorice româneşti*, Cluj, Dacia, 1970, p. XXIX—XXXIII; vezi şi Lucian Boia, *Evoluţia istoriografiei române*, Bucureşti, 1976, p. 59 — 97 (Universitatea din Bucureşti).

[8] Vezi, în acest sens, şi Keith Hitchins, *The Rumanian National Movement in Transylvania, 1780—1849*, Harvard University Press, 1969, p. 61. De asemenea cartea noastră *Cultura română în civilizaţia europeană modernă*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1978, cap. *Cultura medievală şi Luminile*.

[9] Vezi Lucian Blaga, *Gîndirea românească în Transilvania în secolul XVIII*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 108.

[10] Despre trecerea de la „breviarul cărturarului" la „manualul cetăţeanului", amănunte în Al. Duţu, *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972.

Scanned with OKEN Scanner

Dezvoltînd direcţiile imprimate de către umaniştii culturii scrise, protagoniştii Luminilor le adaugă treptat noi orientări, care sfîrşesc prin a diversifica categoric activitatea intelectuală : se individualizează preocupările etice şi capătă drept de cetate, alături de studiul logicii, speculaţia metafizică. Şi în această privinţă aportul transilvănenilor este hotărîtor.

În cea de-a doua privinţă, cercetarea evoluţiei gîndirii în cadrul structurii sociale relevă faptul că activitatea culturală se grupează acum în jurul unor centre de cultură, la Rîmnic sau la Bucureşti, la Roman sau la Iaşi, la Blaj, Sibiu sau Braşov. Într-un singur mediu, avansul spiritului ştiinţific, care precedă laicizarea, este privit cu rezerve, şi anume în centrele de cultură mănăstireşti, care la sfîrşitul secolului al XVIII-lea fac un apel masiv la tradiţia isihastă bizantină şi caută, în special prin curentul creat de Paisie Velicikovski şi ucenicii lui, să reactualizeze concepţia religioasă despre om şi lume, supunînd filozofia religiei şi propunînd existenţei umane un ideal de viaţă ascetic [11]. În cadrul curţii princiare din Principate, activitatea depinde de persoana domnitorului, care încurajează cultura, atunci cînd este luminat sau o ignoră, atunci cînd este un simplu aventurier ; soarta Academiei Domneşti depinde, în mare parte, de principe, ca şi de calitatea profesorilor. Dar activitatea ei, ca şi întreaga creaţie scrisă, este blocată frecvent de războaie îndelungate şi calamităţi. În asemenea condiţii, gînditorii se grupează în jurul şcolii, fără să poată alcătui o breaslă a filozofilor, sau în jurul centrelor tipografice sau de copişti, fără să poată deveni scriitori de profesiune : mai multă stabilitate le conferă intrarea în cler. De aceea, prima generaţie de protagonişti ai Luminilor sînt clerici ; în cadrul clerului, ei nu pot fi distinşi în cler înalt şi cler de jos, deoarece promovarea nu ţine seama întotdeauna de apartenenţa la clasa boierească [12]. Ei iniţiază traduceri, pun să fie multiplicate opere în manuscris şi imprimă cărţi. La grupul lor se raliază o serie de boieri pămînteni care intră în conflict cu principele fanariot şi urmăresc înlăturarea dominaţiei străine ; aceştia sînt deschişi ideilor noi, fără să accepte concepţiile radicale care ar fi putut atinge privilegiile lor de clasă.

În Transilvania, cărturarii formează un grup mai omogen : clerici, funcţionari sau profesori, ei au prea puţine contacte cu aristocraţia locală care se solidarizează, la nevoie, cu „naţiunea" pe care o reprezintă, pentru a respinge lupta pentru drepturi a românilor, nerecunoscuţi ca „naţiune" [13]. În asemenea condiţii, gruparea cărturarilor este mai strînsă, legăturile intelectuale mai puternice. De aceea se şi pun bazele unei „Societăţi

[11] După 1800, forul patriarhal devine din ce în ce mai conservator în faţa progresului înregistrat de difuzarea Luminilor ; în 1819 se interzice acordarea de nume antice greceşti noilor născuţi şi se stabileşte o listă de cărţi interzise (vezi C. Th. Dimaras, *La Grèce au temps des Lumières*, Genève, Droz, 1969, p. 58 — 59). Mai independente, mitropoliile române nu adoptă asemenea măsuri, spiritul conservator afirmîndu-se cu precădere în cîteva centre mănăstireşti, dar şi aici cuceririle ştiinţifice nu rămîn ignorate, după cum indică scrierea ascetică a lui Nicodim Aghioritul, tipărită în româneşte la Neamţu, în 1826, *Carte pentru păzirea celor cinci simţiri*, în care se face apel la teoria lui William Harvey despre circulaţia sîngelui (vezi Virgil Cândea, *W. Harvey, A. Gazis et les débuts de la science roumaine moderne*, în „Balkan Studies", 1964, p. 77 — 88).

[12] Chesarie Halepliu de Rîmnic nu este boier, dar Veniamin Costache descinde dintr-o veche familie boierească ; Iacov Stamate este nepot de vistiernic, Gherasim Clipa e fiu de preot. Privitor la structura mediului cultural român, ne îngăduim să trimitem la studiul *Carte şi societate în secolul al XVIII-lea* din volumul *Explorări în istoria literaturii române*, Bucureşti, 1969.

[13] Vezi, în special, David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 397 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

filozofice" — „Societatea filosofească a neamului rumânesc", 1795, care, cu sediul la Sibiu, coopta cărturari și din Țara Românească, Grupul cărturarilor beneficiază de condițiile oferite de iozefinism și activitatea este mai intensă. Animați de un spirit reformist și orientați în special spre iluminismul de tip wolffian, filozofie populară care se difuzează intens în întreg sud-estul european, ei se dedică unei activități ample, cu scopuri practice precise care îmbrățișează preocupări pedagogice, agronomice, lingvistice, istorice etc. Ei îmbină însă scrisul cu lupta politică și exprimă în *Supplex Libellus Valachorum* din 1791 forma cea mai avansată atinsă de conștiința națională pe întreg teritoriul românesc. Dealtfel, cea mai avansată concepție se regăsește tot la un intelectual transilvănean, la Ion Budai-Deleanu, adept al iozefinismului, dar și simpatizant al curentului iacobin [14].

Important este faptul că, în întreaga cultură română, inițierea unor noi traduceri și sporirea cererii de manuscrise favorizează formarea unui grup de copiști sau dascăli care provin din mediul rural și urban. Ei provin din școlile transilvănene, iar în Principate din cele princiare, dar mai ales din școlile episcopale și sătești [15]; lor li se datorește realizarea a numeroase versiuni de opere cu conținut înnoitor și difuzarea scrierilor cu idei reformatoare sau chiar revoluționare. Această ascensiune a cărturarilor de origine în general modestă constituie factorul hotărîtor în difuzarea literaturii iluministe.

Nu este mai puțin adevărat că atît clericii protagoniști ai Luminilor, cît și dascălii atașați mediului negustoresc sau meșteșugăresc, dacă nu chiar maselor populare, au o disponibilitate mentală care se oprește într-un anumit punct: cei dintîi la limitele îngăduite de religie, cei de-al doilea acolo unde se sfîrșește capacitatea lor de-a înțelege. Cenzura este mai puțin sensibilă în privința alegerii surselor și mai evidentă în terminologie; acumulînd de pretutindeni datele necesare argumentării „renașterii naționale", scriitorii introduc în circuit opere care depășesc hotarele confesionale, așa cum fac un considerabil efort de a îmbogăți limbajul filozofic. În ultima privință, rezistențele sînt mai tenace. Ele sînt mai adeseori depășite de intelectualii din cadrul Școlii ardelene.

O disponibilitate sporită se constată în mediul boierilor pămînteni, care nu sînt străini de spiritul „libertin" din centrele europene; poezia Văcăreștilor, a lui Conachi, a lui Ioan Cantacuzino atestă fenomenul. Dar în problemele sociale, acești cărturari nu pot merge pînă la adoptarea ideilor revoluționare.

În această privință, întemeierea școlilor superioare în limba română în Transilvania și în Principate a jucat un rol hotărîtor; elevii lui Gh. Lazăr și ai lui Gh. Asachi au dobîndit posibilitatea de a trece dincolo de limitele mentale pe care le ridicase un aparat conceptual insuficient, după cum au receptat ideile revoluționare, conforme aspirațiilor noii clase sociale în ascensiune sau chiar marii mase exploatate. Dacă reformis-

[14] Cf. idem, *Considerații* în *Incă un Supplex Libellus românesc, 1804*, Cluj, Dacia, 1970, p. 29 și urm.

[15] Funcționînd pe lîngă bisericile sătești și mănăstiri ori înființate pe moșii, școlile cu un program elementar scot un mare număr de dascăli; numai din documentele păstrate au putut fi identificați 105 dieci în satul Rucăr, în secolul XVIII (cf. Gh. Pîrnuță, *Contribuții la cunoașterea începuturilor învățămîntului sătesc din Țara Românească (sec. XVII — XIX)*, în *Din istoria pedagogiei*, vol. II, București, 1966, p. 75 — 105).

Scanned with OKEN Scanner

mul cărturarilor transilvăneni i-a împiedicat, în marea lor majoritate, să înțeleagă semnificația răscoalei lui Horea din 1784, în schimb, numeroși au fost intelectualii care, în Principate, au văzut în mișcarea revoluționară a lui Tudor Vladimirescu începutul sfîrșitului unui „vechi regim". Elogiind „insurecția" din 1821, care a constituit faza finală a unei îndelungate lupte, Nicolae Bălcescu nota faptul că reformismul iluminist fusese depășit de către pașoptiști.

În cele șase decenii care marchează epoca Luminilor în cultura română, filozofia a făcut progrese nete în direcția autonomizării sale și a unei sporite diversificări a preocupărilor ce-i aparțin. Față de „gîndirea unifiantă" ce este proprie umaniștilor români [16], partizani ai unei mai aprofundate cunoașteri a microcosmosului și a macrocosmosului, dar, concomitent, urmăriți de ideea că primordială este cunoașterea ansamblului, cu atît mai ușor de înțeles, cu cît i se pot descoperi legile generale, gînditorii iluminiști au pus un accent sporit asupra aspectului concret, particularizat. Orientîndu-se spre mișcarea de idei europeană, ei au intrat în contact cu preocuparea filozofilor de a surprinde raporturile dintre om și natură, de a oferi o bază certă cunoașterii prin verificarea cantitativă, de a asigura demersului intelectual certitudini „științifice". Filozofia Luminilor occidentale înregistrase consecințele revoluției intelectuale din secolul XVII, cînd știința pusese în lumină o nouă față a lucrurilor, cînd teoretizarea își afirmase autonomia deplasînd centrul de greutate al gîndirii din cadrul închis, respectat de Renaștere, spre infinitul material. Știința devenise un model pentru gîndire, impunîndu-i necesitatea contactului cu materia și a verificării [17]; „natura", cu multiple chipuri, devenise un concept-cheie [18]. Filozoful se simțea chemat să pună în mișcare întreaga activitate intelectuală, toate disciplinele, prin aflarea rațiunilor lucrurilor, „deoarece, afirma *Enciclopedia*, atît timp cît cineva se limitează la a vedea și a raporta ce a văzut este istoric. Cînd sînt calculate și măsurate proporțiile lucrurilor, mărimea, valoarea lor, te comporți ca un matematician; dar cel care își propune să descopere rațiunea care face ca lucrurile să fie și ca ele să fie mai curînd astfel decît într-o altă manieră, acela este propriu-zis un filozof" [19]. Filozoful se situa în miezul lucrurilor, iar filozofia apărea nu ca un domeniu particularizat de cunoștințe, „ci ca mediul universal în care adevărurile se formau, se dezvoltau și se consolidau" [20].

Gînditorii români au făcut pași decisivi în direcția cunoașterii științifice a lumii, alimentînd procesul de transformare a activităților cotidiene sub impactul cuceririlor tehnicii, dar încurajînd și extinderea orizontului intelectual. În această direcție, filozofia s-a dovedit un instrument prețios, nu numai prin logică, dar și prin etică sau metafizică; treptat, filozofia a devenit un domeniu autonom de activitate intelectuală, desprinzîndu-se din schema de gîndire umanistă, în cadrul căreia deținuse poziția unui

[16] În acest sens, a se vedea Al. Duțu, *Umaniștii români și cultura europeană*, București, Edit. Minerva, 1974, p. 112 și urm.

[17] De văzut Jacques Roger, *Science et Lumières*, „Revue de l'Université de Bruxelles" 1972, 2 — 3, p. 157 — 165; Paolo Casini, *Introduzione all'illuminismo. Da Newton a Rousseau* Bari, Laterza, 1973.

[18] Jean Ehrard, *L'idée de nature en France à l'aube des Lumières*, Paris, Flammarion, 1970.

[19] După *Encyclopédie*, textes choisis par Albert Soboul, Paris, Editions Sociales, 1952, p. 159 — 161.

[20] Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières*, Paris, Fayard, 1966, p. 33.

Scanned with OKEN Scanner

liant și a unui instrument. Filozofia, prezentă în toate activitățile, imprimase meditației umaniștilor caracterul unei „gîndiri unifiante", interesată în aspectele care dezvăluiau legătura dintre microcosm și macrocosm, dintre fenomenele naturale ; filozofia facilitase cunoașterea prin intermediul logicii. Diviziunea operată de gîndirea tradițională între „lumea dinăuntru" și „lumea dinafară", după cum arată explicit *Divanul* lui Cantemir, nu a favorizat o individualizare a „naturii", cu atît mai mult cu cît separarea „spiritului" de „materie" nu avusese un caracter net în gîndirea medievală, în parte și datorită faptului că, în cultura română, puterea temporală nu intrase în conflict cu puterea spirituală, ca în Occidentul european. Concepte și concepții tradiționale s-au perpetuat, în asemenea condiții, în epoca Luminilor română : distincția dintre microcosm și macrocosm o regăsim la Ionică Tăutu sau la frații Golești, așa cum atenția prioritară este acordată naturii umane și de-abia în al doilea rînd „firii", care înglobează și natura și materia, după cum ne fac să înțelegem scrierile gînditorilor din Transilvania sau din Principate [21].

Două aspecte ale gîndirii române din acest răstimp se impun atenției. În primul rînd, progresiva descoperire a „naturii" și a lumii „materiale", prin adoptarea în gîndire a modelului oferit de știință, ale cărei progrese sînt nu numai recunoscute, dar și salutate cu căldură, mai ales de filozofii transilvăneni. În opera lui Samuil Micu, conceptul de experiment, „speriința" și de rațiune, „cuvîntarea", au dobîndit o pondere deosebită [22]. În al doilea rînd, urmărind aria de preocupări ale protagoniștilor români ai Luminilor, devine evident că ei au acordat științei o accepțiune mai largă decît cea întîlnită la filozofii francezi sau englezi, care apreciau drept științifică, prin excelență, mai ales investigarea naturii ; pentru români, ca și pentru Leibniz, știința nu excludea artele liberale și, în nici un caz, nu elimina dimensiunea istorică. Treptat însă, disciplinele au dobîndit un caracter tot mai pronunțat științific, iar filozofia și-a precizat obiectivele și metodele, cu toate că nu aceasta este epoca în care apare filozoful de profesie, ci mai tîrziu. Dar, de pe acum, activitatea filozofică se individualizează, după cum ne dezvăluie cu precădere Samuil Micu și Eufrosin Poteca ; în cadrul acestui proces, un moment important l-a reprezentat asimilarea operei lui Kant, în original în cazul lui Gheorghe Lazăr, prin intermediul lui W. T. Krug în alte cazuri, întrucît această apropiere de gîndirea autorului *Criticii rațiunii practice* a favorizat detașarea de wolffianismului de caracter raționalist-dogmatic și afirmarea raționalismului critic [23].

Orientarea spre lumea dezvăluită de investigația științifică a fost în consens cu mișcarea generală a spiritelor din Europa, în care, în perioada dintre Renaștere și sfîrșitul epocii Luminilor, umaniștii s-au transformat în oameni de știință [24]. A continuat însă să predomine interesul față de om și de corpul social, într-o cultură în care lupta de eliberare politică și socială dinamiza toate domeniile de activitatea intelectuală ; mai mult,

[21] Mai pe larg în studiul *Formarea filozofului și a patriotului*, în *Cultura română în civilizația europeană modernă*, p. 47 – 84.

[22] Vezi Ion Lungu, *Școala ardeleană*, București, Edit. Minerva, 1978, p. 289 – 383.

[23] În acest sens, vezi Gheorghe Epure, *Gh. Lazăr—„primul kantian român"*, și Radu Pantazi, *Filozofia lui Kant în România în prima jumătate a secolului al XIX-lea*, ambele în „Revista de filozofie", 1974, nr. 6,

[24] Vezi Robert Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science du XVIe et XVIIe siècles* Paris, Editions du Seuil, 1973.

gîndirea luminată nu a respins moştenirea trecutului, ca în Franţa sau Anglia. Cu siguranţă, un fenomen similar poate fi întîlnit în cazul altor culturi apăsate de state absolutiste şi unde singura formă în care se putea manifesta pasiunea politică era polemica istoriografică şi culturală [25]; este cazul unei serii întregi de gînditori italieni. Aceştia se alătură şirului format dintr-un Samuil Micu, Ionică Tăutu, Gheorghe Şincai, Dinicu Golescu sau Petru Maior, care au luat, adeseori, drept model scrieri ale confraţilor lor italieni. Dar asemănarea se întemeiază pe o orientare mai profundă, dezvăluită de opera lui Vico, mai bogată în referiri la experienţa umană, decît cartezianismul [26]. Continuitatea care se lasă surprinsă în gîndirea protagoniştilor Luminilor din cultura română este, în mare parte, rezultatul preocupărilor de a menţine vie o activitate intelectuală care dăduse răspunsuri adecvate realităţilor în permanentă mişcare, oferind repere şi mijloace procesului de dezvoltare a personalităţii umane şi a conştiinţei colective de sine. Preocuparea îşi asociază interesul faţă de istoria filozofiei [27].

Între iluminismul formulat de clerici şi boierii reformatori şi cel îmbrăţişat de boierii patrioţi şi profesorii de la şcolile naţionale există deosebiri atît în privinţa modului în care sînt preconizate soluţiile laice, cît şi în ceea ce priveşte radicalismul programului social. Distanţarea de „raţionalismul ortodox" a devenit mai netă pe măsură ce „renaşterea naţională" a fost mai decis arătată a fi o necesitate vitală, iar încrederea în raţiunea umană a fost mai deplină. Cerinţa unei afirmări pe plan politic şi cultural a antrenat o revizuire generală a conceptelor tacit acceptate anterior şi, în primele decenii ale secolului al XIX-lea, sînt exprimate idei care constituie dezvoltări atît de ample ale tendinţelor apărute în umanism încît reprezintă un cert pas înainte în domeniul cunoaşterii; ele formează, în acelaşi timp, premise pentru gîndirea paşoptistă.

[25] Vezi Furio Diaz, *Per una storia illuministica*, Napoli, Guida, 1973.

[26] Vezi René Gentils, *Vico, critique de Descartes*, „Synthesis", V, 1978, p. 137 — 147.

[27] Vezi fragmentul din *Istoria filozofică* a lui Eufrosin Poteca publicat în „Revista de filozofie", 1982, 5, p. 498—502. Despre continuităţi şi noi contacte, mai pe larg în Alexantru Duţu, *Humanisme, baroque, lumières-l'exemple roumain*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1984.

1. ŞCOALA ARDELEANĂ

CELE TREI ETAPE ALE SALE

La sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi în primele decenii ale veacului următor, începutul procesului de formare a burgheziei şi a naţiunii române şi-a găsit reflectarea pe plan ideologic, în Transilvania, într-o largă mişcare culturală, cunoscută sub numele de Şcoala ardeleană. Apărută ca încercare de a justifica interesele şi aspiraţiile noi clase sociale, Şcoala ardeleană a îndeplinit, în condiţiile epocii, un rol progresist prin conţinutul şi natura problemelor abordate : critica instituţiilor şi a clasei dominante feudale, simpatia faţă de ţărănimea iobagă asuprită, lupta împotriva privilegiilor şi a inegalităţii politice, eforturi de răspîndire a ştiinţei de carte în cercuri tot mai largi , de popularizare a cunoştinţelor ştiinţifice şi de combatere a superstiţiilor, de creare a unei culturi progresiste în limba proprie, elaborînd opere istorice, lingvistice, adaptînd cărţi de ştiinţele naturii şi de filozofie, creînd primele opere beletristice de seamă în limba română.

Reprezentînd, în esenţă, ideologia burgheziei în ascensiune, Şcoala ardeleană are un caracter larg iluminist, susceptibil de a fi definit ca atare prin conţinutul de clasă al revendicărilor formulate, prin modul de a pune şi de a trata problemele abordate, ca şi prin sursele teoretice de inspiraţie. Acest caracter se accentuează pe măsură ce se dezvoltă relaţiile de producţie capitaliste şi se adînceşte criza societăţii feudale, culminînd cu ecoul produs de răscoala lui Horea şi influenţa revoluţiei burghezo-democratice din Franţa. Dar, ca şi în alte părţi ale lumii, nici în Transilvania iluminismul n-a constituit o mişcare ideologică omogenă. Oglindind gradul diferit de dezvoltare şi de maturizare economică şi politică în diversele etape ale procesului istoric respectiv, contradicţiile dintre păturile care formează noua clasă socială şi raporturile complexe ale acesteia cu celelalte clase ale societăţii, Şcoala ardeleană s-a cristalizat în concepţii variate ca orientare politică, filozofică şi ştiinţifică, în funcţie de momentul istoric în care au apărut şi de personalităţile care le-au elaborat. În această privinţă, deosebim trei momente principale în evoluţia Şcolii ardelene : perioada de pregătire a mişcării, caracterizată îndeosebi prin acţiunile politice întreprinse de episcopul Inochentie Micu-Clain (în dieta ardeleană şi la sinodul de la Blaj din 1744) ; etapa predominant „iosefinistă" [1], carac-

[1] Prin noţiunea de „iosefinism" se desemnează politica de reforme „de sus" întreprinsă în Austria în spiritul „absolutismului luminat". Iniţiată sub domnia împărătesei Maria Tereza (1740—1780), această politică şi-a legat numele îndeosebi de Iosif al II-lea, coregent (1765—1780), apoi împărat al Imperiului romano-german (1780—1790) şi, în mai mică măsură, de Leopold al II-lea. Străduindu-se să adapteze imperiul la noile relaţii de producţie burgheze, monarhii „luminaţi" au sprijinit pe plan economic marea burghezie şi au desfiinţat servitutea personală a ţăranilor din vechile provincii austriece. Deşi a menţinut instituţiile feudale şi privilegiile nobililor, promiţînd emanciparea iobagilor şi limitarea puterii nobiliare, Iosif al II-lea le-a creat ţăranilor români, răsculaţi în toamna anului 1784, sub conducerea lui Horea, Cloşca şi Crişan, tragica iluzie că el, „împăratul", ar fi de partea lor.

Scanned with OKEN Scanner

terizată prin reformism în domeniul politic (dinaintea şi din timpul memoriului *Supplex Libellus Valachorum*, întocmit în 1791) şi latinism extremist pe tărîm filologic şi istoric; în sfîrşit, etapa unui interes sporit pentru popor (după eşecul memoriului amintit, concomitent cu intensificarea politicii „restituirilor"), şi avînd ca apogeu elaborarea *Ţiganiadei*. Ca orientare, Şcoala ardeleană prezintă apoi două direcţii : una mai moderată, reprezentată de Samuil Micu, Ion Piuariu-Molnar, Petru Maior şi, într-o anumită măsură, Gheorghe Şincai, şi alta radicală, întruchipată de Ion Budai-Deleanu şi, în parte, de Paul Iorgovici.

Perioada de pregătire a Şcolii ardelene se leagă, înainte de toate, de activitatea politică a episcopului unit Inochentie Micu-Clain (1692—1768); născut în comuna Sadu din scaunul Sibiului, cînd purta numele de Ion Micu; călugărit sub numele de Inochentie şi înnobilat ca episcop, primeşte titlul de baron şi corespondentul german al numelui său, adică Klein, şi concretizează încercările primilor intelectuali români (ridicaţi îndeosebi din rîndul micii nobilimi pe cale de îmburghezire) de a folosi unirea cu biserica Romei pentru realizarea unor revendicări de ordin social-politic şi cultural. Ea marchează reacţia păturii culte, a elementelor care vor constitui viitoarea burghezie românească, faţă de politica reformistă inaugurată de Maria Tereza.

Din punct de vedere teoretic, poziţia lui Inochentie Micu, a prietenilor şi continuatorilor săi (Gherontie Cotorea, Grigore Maier etc.) reprezintă o încercare de a fundamenta admiterea egalităţii în drepturi a naţiunii române (respectiv a burgheziei române în formare) cu clasele dominante feudale şi obţinerea unor îmbunătăţiri ale soartei iobagilor. În acest scop sînt invocate atît noţiuni şi consideraţii din „*dreptul istoric feudal*", interpretate într-un sens opus esenţei lor, cît şi argumente luate din „*dreptul natural*". În dieta principatului şi în sinodul de la Blaj, Inochentie Micu formulează în acest spirit cîteva revendicări importante pentru epoca respectivă : admiterea românilor (de fapt a micii nobilimi şi a altor pături înstărite din rîndurile populaţiei româneşti) printre stările privilegiate, reprezentarea lor în guvern, în dietă şi în funcţiile publice, declararea românilor ca a patra „naţiune" a principatului, egalitatea „plebei" române cu „plebea" celorlalte popoare, dreptul acesteia la şcoală, meserii etc., reducerea robotei, restituirea pămînturilor ocupate de domnii pămînteşti (adică de nobili), ştergerea iobăgiei pe pămîntul regesc (scaunele săseşti) ca fără temei juridic şi istoric, dreptul la liberă mutare (echivalent cu înlăturarea servituţii personale) a tuturor iobagilor. Iar ca argumente, el se referă la originea romană, la vechimea şi continuitatea românilor în Dacia (pe care le va susţine şi Gherontie Cotorea în lucrarea sa *Despre articuluşurile de price*) şi la principiul raţional „cel ce poartă sarcina să-i simtă şi folosul" *(qui sentit onus, sentiat et commodum)*, luat direct din arsenalul dreptului natural.

Revendicările au fost combătute cu vehemenţă de nobilime, iar autorul lor a trebuit să moară în exil la Roma. Deşi acestea se menţineau formal între limitele politicii reformiste, Maria Tereza a aprobat îndepărtarea episcopului, spre a evita un conflict cu nobilimea ardeleană. Cît despre nobili, ei aveau toate motivele să fie indignaţi de acţiunea politică a prelatului român. Acesta încercase de fapt să submineze orînduirea existentă atît din interiorul, cît şi din afara concepţiei feudale despre societate : din afară apelînd la cel mai primejdios considerent raţionalist (acordarea de drepturi în funcţie de contribuţia indivizilor la susţinerea societăţii),

iar din interior modificînd concepte de bază ale dreptului istoric feudal. Astfel, voind să justifice declararea „naţiunii" române ca a patra „naţiune" a principatului, Inochentie Micu echivalează vechimea şi continuitatea românilor în Dacia cu privilegiile „primului ocupant", pe care se sprijină dreptul istoric, iar „originea romană" cu „nobleţea de sînge" a cuceritorilor. Dar, din moment ce s-ar fi admis „nobleţea" pe bază de „latinitate", argumentul putea fi invocat pe seama întregului popor român, cum dealtfel se gîndea el în sinea sa şi cum au şi procedat urmaşii săi, învăţaţii Şcolii ardelene. Din punct de vedere feudal, atributul „nobleţei" îşi pierde astfel orice noimă. Reiese limpede modul în care episcopul român pregăteşte terenul pentru viitoarea dezvoltare a iluminismului ardelean, ca şi raţiunea accentului pe care îl vor pune exponenţii acestei mişcări pe „argumentele" istorice în lupta pentru drepturi politice.

De problema latinităţii şi a continuităţii s-a ocupat, în această perioadă, în mod special unul dintre colaboratorii apropiaţi ai episcopului, Gherontie Cotorea (circa 1720 — circa 1780; născut în Totoiu-Alba). În *Articuluşurile de price*, el reia ideile formulate de cronicari, de Dimitrie Cantemir şi de Stolnicul Cantacuzino cu privire la originea limbii şi a poporului român. Gherontie Cotorea subliniază însă în mod deosebit diferenţa dintre „faima" şi gloria romanilor şi situaţia „ruşinoasă" a „urmaşilor" lor, românii, cu scopul de a trezi mîndria celor din urmă. Mai mult, pentru el, apologet al latinităţii „pure" a românilor, nici nu există deosebiri de alt ordin între cele două popoare, românii reprezentînd, în concepţia sa, romanii de odinioară în stare de decădere: „O amar! Era oarecînd şi niamul românesc niam vestit şi lăudat, iară acum fără de viaste şi de toţi ocărît zace. Era oarecînd vitiaz şi în război tare, iară acum fără de putiare şi mai fricos decît alte niamuri. Era oarecînd înţelept, iar acum înconjurat de norul neştiinţei" [2].

La începutul domniei lui Iosif al II-lea se părea că politica reformistă va crea condiţii favorabile pentru emanciparea politică şi culturală a burgheziei şi naţiunii române. În 1777 apăruse decretul Mariei Tereza *(Ratio educationis)* cu privire la reorganizarea învăţămîntului, care prevedea şi înfiinţarea de şcoli pentru românii din Transilvania.

În această perioadă, în care elementele viitoarei burghezii româneşti puneau mari speranţe în absolutismul „luminat", îşi încep activitatea ştiinţifică doi dintre reprezentanţii de seamă ai Şcolii ardelene, Samuil Micu (1745—1806) şi Gheorghe Şincai (1754—1816), prin publicarea unei gramatici [3]. Alături de *Supplex Libellus Valachorum* (1791), *Elementa* reprezintă documentul cel mai caracteristic pentru definirea etapei respective din evoluţia iluminismului Şcolii ardelene. Astfel, în „Introducere", întocmită de Gheorghe Şincai pe baza cercetărilor personale şi a lucrării lui Samuil Micu *De origine Daco-Romanorum* (care nu s-a păstrat), se formulează tezele de bază ale latinismului: ideea exagerată „a originii pur romane" a poporului şi limbii române, ca urmare a „stăpînirii" daco-geţilor, a colonizării Daciei de către romani cu populaţie „italică" şi a continuităţii acesteia şi după retragerea în sudul Dunării, ordonată de împăratul Aurelian; provenienţa limbii române din latina „clasică", „coruperea" limbii prin alfabetul şi cuvintele împrumutate de la slavi,

[2] Biblioteca Filialei Academiei din Cluj. Fondul Blaj, ms. 86, filele 252 — 254, apud: D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 281.

[3] *Elementa linguae daco-romanae sive valachicae*, Viena, 1780.

necesitatea „înzdrăvenirii" limbii existente prin înlocuirea alfabetului chirilic cu cel latin (operație începută de Samuil Micu în *Carte de rogacioni* cu un an înainte), aplicarea principiului ortografic etimologic (explicată pe larg în gramatică) și eliminarea cuvintelor nelatine (care urma să fie realizată prin elaborarea și publicarea unui dicționar etimologic latin-român și român-latin.)

În felul acesta se formula o întreagă concepție — în parte eronată — referitoare la originea poporului și a limbii române, a cărei aplicare în practică ar fi echivalat cu o ruptură profundă între limba literară și cea vorbită de popor. În realitate, cei doi învățați ardeleni se gîndeau foarte puțin la aplicarea principiilor latiniste. Dovada o constituie scrierile lor ulterioare, întocmite într-o limbă pe înțelesul maselor populare, ca și conținutul concret al gramaticii însăși, cum just a demonstrat profesorul clujean Mircea Zdrenghea, în ediția ei bilingvă, tipărită la Editura Dacia (1980). Scopul lor era de natură politică și urmărea să convingă pe despotul habsburgic și cercurile apropiate acestuia de necesitatea admiterii românilor ca a „patra" națiune a principatului. Ca și la Inochentie Micu, dovedirea originii „pur romane" echivala, în concepția lor, cu demonstrarea „nobleței" românilor. În plus, în spiritul filozofiei wolffiene (pe care Samuil Micu o cunoștea îndeaproape, traducînd mai tîrziu din wolffianul Fr. Christian Baumeister), a demonstra „rațiunea suficientă" a unei reforme însemna implicit necesitatea legiferării și aplicării ei. Se știe că, în accepțiunea lui Wolff, principiul „rațiunii suficiente" este subsumat principiului contradicției.

Samuil Micu și Gheorghe Șincai sperau ca, odată cu cîștigarea bunăvoinței împăratului, să facă din Blaj centrul mișcării culturale și naționale a românilor ardeleni. Numirea lui Ion Bob în scaunul episcopal (1782) le va spulbera însă acest vis. De aici înainte reprezentanții Școlii ardelene vor părăsi ideea episcopului Inochentie de a folosi biserica unită în scopul emancipării politice, insistînd asupra creării unei unități de acțiune a intelectualității, indiferent de confesiunea religioasă. În condițiile în care ordinele călugărești nu mai aveau trecere pe plan oficial, ei înșiși încearcă să devină laici (1784), dar reușesc numai Gheorghe Șincai și Petru Maior. Concepția reformistă pe plan politic, de inspirație iosefinistă, va continua să-i îndepărteze în oarecare măsură de mișcarea revoluționară a țărănimii iobage. Pregătindu-și una din lucrările istorice pentru tipar, Samuil Micu ține să-și exprime dezacordul cu răscoala lui Horea, iar Ion Piuariu-Molnar (1749—1815) îndeplinește funcția de emisar al guvernului în tratativele de armistițiu cu țăranii răsculați. Gheorghe Șincai și Petru Maior, deși nu s-au pronunțat în legătură cu răscoala lui Horea, și-au manifestat deschis admirația față de Iosif al II-lea și față de politica reformistă a acestuia. De amintit, apoi, că toți patru au fost legați, într-un fel sau altul, de *Supplex Libellus Valachorum*, deoarece Samuil Micu și I. Piuariu-Molnar se numără printre coautorii memoriului, iar Gheorghe Șincai și Petru Maior s-au solidarizat în scris cu actul politic respectiv. De aceea, deși *Supplex Libellus Valachorum* depășește ca participare cadrele Școlii ardelene, întruchipînd revendicările întregii burghezii române din acea vreme, acest document politic nu poate fi separat de concepțiile politice ale acestei mișcări. Și ceea ce reține în mod deosebit atenția, *Supplex Libellus Valachorum* este trimis împăratului în plină desfășurare a revoluției franceze, dar și într-o vreme de reacțiune deschisă, cînd cercurile conducătoare intensificaseră

Scanned with OKEN Scanner

politica de „restituiri", adică de abolire a reformelor democratice anterioare. Memoriul burgheziei române, oglindind lipsa ei de maturitate economică şi politică, trebuie situat şi înţeles neapărat în acest context obiectiv. Astfel *„clerul, nobilimea, militarii şi orăşenii"* cer, în esenţă, următoarele : recunoaşterea românilor ca naţiune constituţională, alături de celelalte trei din convenţia feudală (interpretată însă în accepţia burgheză) ; egalitate de drepturi cu celelalte naţionalităţi constituţionale ale ţării ; reprezentarea proporţională în viaţa politică pe baza repunerii românilor în drepturi cetăţeneşti depline. Nu se aminteşte nimic despre revendicările maselor ţărăneşti.

Pe plan ideologic se făcuse însă un pas important: reprezentanţii burgheziei îşi exprimau revendicările în numele „naţiunii române". Această „naţiune" se confunda însă, în concepţia suplicanţilor, cu burghezia însăşi, vădind îngustimea intereselor de clasă ale acesteia din urmă.

Eşecul memoriului i-a zguduit profund pe reprezentanţii Şcolii ardelene, într-o perioadă în care revoluţia burghezo-democratică din Franţa obţinea mari succese în lupta împotriva reacţiunii feudale interne şi externe. Samuil Micu, Ion Piuariu-Molnar sau Petru Maior nu au reuşit să învingă reformismul concepţiei lor politice, dar, în anii care au urmat, pe primul plan a stat în activitatea lor problema creării unei literaturi ştiinţifice şi filozofice pe înţelesul maselor largi. Îndeosebi Samuil Micu şi Gheorghe Şincai au depus, în acest timp, eforturi impresionante pentru răspîndirea ştiinţei de carte şi popularizarea cunoştinţelor ştiinţifice. Este perioada în care Samuil Micu tălmăceşte *Elementa philosophiae* de Baumeister *(Loghika, Legile firei, Ithika* şi *Politika sau filozofia lucrătoare* şi *Învăţătura metafizicii)*, elaborează *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor* şi începe publicarea ei în *Calendarul de la Buda* (1806). Gheorghe Şincai întocmeşte *Învăţătura firească spre surparea superstiţiei norodului* [4], *Istoria naturei sau a firei* [5], şi se străduieşte să-şi încheie opera de căpătîi, *Chronica românilor şi a mai multor neamuri* (Buda, 1808) [6], iar Ion Budai-Deleanu (probabil 1760—1820) scrie prima capodoperă a literaturii române, *Ţiganiada*. Tot acum savantul oculist Ion Piuariu-Molnar desfăşoară o bogată activitate de popularizare a ştiinţei : editează lucrări de economie agrară pentru ţărani şi, împreună cu Samuil Micu şi alţi intelectuali ai vremii, pune la cale crearea unei organizaţii enciclopedice : *„Societatea filosofească a neamului românesc în Mare Principatu Ardealului"* (1795), care îşi propune, între altele, să editeze un periodic intitulat *„Vestiri filosofeşti şi moraliceşti"*. Petru Maior îşi publică lucrarea sa capitală : *Istoria pentru începutul românilor în Dachia* (Buda, 1812), iar Paul Iorgovici (1764—1808) tipăreşte la Buda *Observaţii de limba românească* (1799).

Latinismul filologic extremist a fost abandonat de iniţiatorii lui : Samuil Micu îşi scrie lucrările şi traducerile cu litere chirilice, iar Gheorghe Şincai reeditează *Elementa* cu abateri importante de la principiul etimologismului. Singurii care continuă să mai menţină, în această perioadă, lati-

[4] Manuscrisul a fost publicat cu un cuvînt introductiv de Dumitru Ghişe şi Pompiliu Teodor şi o prefaţă de D. Prodan, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964. Cf. şi monografia lui Mircea Tomuş, *Gheorghe Şincai. Viaţa şi opera*, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1965. *Învăţătura firească* a fost prelucrată după Helmuth.

[5] Şi această lucrare a fost prelucrată după Helmuth, aşa cum arată Şincai pe prima pagină a manuscrisului său.

[6] *Chronica* a fost publicată postum la Iaşi, în 1853, de A. T. Laurian, A. Panu şi M. Kogălniceanu. Ediţia a II-a, îngrijită de Gr. Tocilescu, a apărut la Bucureşti, în 1886.

nismul filologic extremist sînt Petru Maior (în special în *Dialog pentru începutul limbii române între nepot şi unchiu*) şi Ion Budai-Deleanu (*Fundamenta gramatices linguae romanicae seu ita dictae valachicae, usui tam domesticorum quam extraneorum accomodata*, Leopoli, 1812). Petru Maior a fost şi a rămas, desigur, cel mai radical latinist al Şcolii ardelene, continuat şi în secolul al XIX-lea de curentul latinist propriu-zis. Paul Iorgovici s-a situat de la început pe o poziţie aparte, acordînd un rol însemnat elementelor slave din limba română. Nici Ion Budai-Deleanu nu neagă rolul elementului slav, dar el îl identifică, într-un chip neaşteptat, cu însuşi elementul traco-dacic autohton (considerîndu-i pe slavi înrudiţi cu tracii). Dealtfel, spre deosebire de ceilalţi exponenţi ai Şcolii ardelene, autorul *Ţiganiadei* admite în scrierile sale istorice-lingvistice menţinerea elementului geto-dac, ca şi influenţa acestuia asupra formării limbii române, deşi în mai mică măsură, şi asupra etnogenezei poporului român. Ca şi Maior, Budai-Deleanu susţine că româna derivă din latina populară specifică epocii de ocupare a Daciei, dar el nu face din ea, ca fostul său prieten, mama latinei clasice. Pentru majoritatea reprezentanţilor Şcolii ardelene latinismul avea, la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi primele decenii ale veacului următor, altă funcţie: aceea de a trezi conştiinţa naţională a poporului român. Aşa cum arată Karl Marx, în *Optsprezece brumar al lui Ludovic Bonaparte*, ideologii burgheziei în ascensiune dezgroapă trecutul pentru a-şi travesti în el propriile idealuri.

Dacă în Occident eroii romani erau chemaţi să îndemne la luptă împotriva regalităţii şi a dominaţiei feudalilor, care stăteau în calea afirmării burgheziei, în Transilvania aceleaşi idealuri „romane" constituiau apeluri patetice la lupta pentru cîştigarea de drepturi şi libertăţi naţionale.

Identificîndu-i pe romanii de odinioară, învăţaţii Şcolii ardelene îşi travesteau *idealurile* în „costume" şi „fraze" romane. „Dacia romană" reprezenta, în concepţia lor, momentul în care „romanii" nu împărţeau dominaţia Transilvaniei cu nimeni, ci erau stăpîni temuţi şi respectaţi. Convingîndu-şi compatrioţii că nu sînt altceva decît vechii romani în stare de decadenţă, deveniţi din stăpîni ai „lumii civilizate" un biet popor asuprit, ei erau convinşi, ca iluminişti, că poporul român se va trezi din „ignoranţă", se va îmbărbăta de virtuţile romane şi va scutura dominaţia străină, realizînd astfel aspiraţiile burgheziei române în ascensiune.

După ce stăruie îndelung asupra originii romane a poporului său, Samuil Micu îşi afirmă cu deosebit patos convingerile şi năzuinţele: „*Acestea sînt care foarte pre scurt am socotit a le aduce pentru ceva cunoştinţă a neamului românesc, cu care cîtuşi de cît să poci băga neamului românesc la inimă ca să gîndească de sine şi să caute din ce părinţi şi din ce oameni ieste şi cît de puternic şi cinstit odinioară au fost şi tuturor limbilor groaznic şi stăpîn, iar acum să socotească la cîtă ticăloşie au venit şi cît ieste el cel mai jos neam, o, durere, slugă şi rob, prost şi neînvăţat, sărac şi lipsit. Şi dintru această socoteală să-şi deschiză ochii minţii, şi măcar puţintel ca printr-o crepătură, să zărească statul /starea/ său şi privind la cei de demult ai neamului său părinţi să nu facă de ocară mărirea acelora, carii era oameni învăţaţi, oameni războinici, oameni viteji, oameni care sus căuta, nu să lăsa proşti robi. Acestea ca într-o oglindă privindu-le, să înceapă a gîndi şi de mijlociri cum să să poată face iarăşi cinstit, iarăşi mărit, să să apuce de învăţături, că prin învăţătură să cîştigă înţelepciunea, să dobîndeşte fericirea. Să gîndească că mai întîiu să să dobîndească binele şi feri-*

cirea cea de obşte a neamului, nu feştecare să umble după cum patima şi pofta sa îl poartă" [7].

Pe scurt, Şcoala ardeleană capătă în această ultimă perioadă a ei un caracter mai larg şi mai profund iluminist şi democratic. Predomină preocuparea de a crea o cultură naţională variată, militantă şi pe înţelesul poporului. Se întăreşte caracterul antifeudal al scrierilor, se ascute critica împotriva claselor dominante, creşte simpatia şi înţelegerea faţă de ţărănimea iobagă asuprită.

Nici în această etapă Şcoala ardeleană nu este omogenă. Direcţia moderată în care intră Samuil Micu, Ion Piuariu-Molnar, Petru Maior şi, într-o anumită măsură, Gheorghe Şincai, mai păstrează încă iluzii în absolutismul „luminat", supune unei critici limitate, reformiste, instituţiile feudale ; pe plan filozofic nu depăşeşte în general raţionalismul eclectic german, resimţindu-se încă de influenţa vechilor concepţii clericale.

Ca sursă teoretică, direcţia moderată se inspiră din iluminismul austriac (la baza căruia stă, între altele, dreptul natural al lui Pufendorf) şi din cel german (Aufklärung), îndeosebi sub forma pe care i-o dau Christian Wolff şi discipolii săi, Fr. Christian Baumeister şi Alexander Baumgarten, deşi acceptă anumite aspecte ale contractualismului lui J. J. Rousseau, pe care îl aplică într-o altă accepţiune, pentru interpretarea raporturilor dintre români şi unguri de-a lungul istoriei. Direcţia radicală, întruchipată îndeosebi de Ion Budai-Deleanu, supune unei critici severe clasele dominante şi rînduielile feudale, apreciază în mod pozitiv lupta revoluţionară a maselor, are o concepţie filozofică deistă, cu puternice elemente materialiste, manifestă simpatie pentru republica democratică şi pentru montagnarzii francezi, se inspiră din iluminismul francez (Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Condillac etc.). Toate aceste caracteristici se desprind mai bine dacă aruncăm o privire asupra fiecărui învăţat în parte.

CORIFEII ŞCOLII ARDELENE

Primul dintre reprezentanţii Şcolii ardelene (dacă facem abstracţie de faza de pregătire), ca vîrstă şi activitate ştiinţifică, este *Samuil Micu* (1745–1806, născut la Sadu, în scaunul Sibiului), nepotul episcopului Inochentie Klein.

Călugăr greco-catolic cu studii superioare teologice-filozofice la Viena, Samuil Micu n-a făcut niciodată prozelitism confesional. Deşi a încercat să iasă din cinul călugăresc, n-a reuşit. Faptul acesta nu l-a împiedicat totuşi să lupte pentru laicizarea concepţiei despre lume în sensul iluminismului moderat german. E adevărat că Samuil Micu nu s-a dezis în mod făţiş de teism, dar a combătut „*multe încurcături ale scholasticilor*" pentru ca tinerii să ajungă „*ca să poată ales gîndi*" [8]. Micu îmbrăţişează filozofia eclectică a lui Christian Wolff, pe care îşi ia sarcina s-o răspîn-

[7] Samuil Micu, *Scurtă cunoştinţă a istoriei românilor*, Edit. ştiinţifică, 1963, p. 90 – 91.

[8] *Învăţătura metafizicii*, păstrată în ms. la Biblioteca Filialei Cluj a Academiei Republicii Socialiste România. Cele două citate se află în culegerea *Samuil Micu, Scrieri filozofice*. Studiu introductiv şi ediţie critică de Pompiliu Teodor şi Dumitru Ghişe, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1966, p. 73.

Scanned with OKEN Scanner

dească în rîndurile ştiutorilor de carte, traducînd manualul wolfianului Friedrich Christian Baumeister, *Elementa philosophiae*, publicat iniţial la Leipzig, în 1747 (Micu a tradus, după toate probabilităţile, ediţia apărută la Cluj, în 1771).

Se pare că Samuil Micu cunoştea filozofia lui Wolff şi în mod nemijlocit, pentru că a urmat exemplul gînditorului german (se ştie că acesta este printre primii care scriu şi publică lucrări filozofice în limba germană). Manualul lui Baumeister era în limba latină, iar învăţatul ardelean s-a străduit la „*facerea lui pre limba românească*". Merită să fie subliniat faptul că, deşi manualul lui Baumeister cuprinde, alături de logică şi metafizică (în înţelesul pe care-l acordă filozofia idealistă, etică şi drept natural, natural, există şi o parte despre teologia naturală pe care Micu nu o tălmăceşte. Prima parte, Loghika, a publicat-o aparte, la Buda (1799), iar celelalte, tot ca lucrări independente, la Sibiu (1800) : *Legile firei, Ithika* şi *Politika* sau *filozofia lucrătoare* (în două volume), lăsînd în manuscris doar *Învăţătura metafizicii* (din care lipsesc ultimele capitole despre psilogie).

Caracterul eclectic al filozofiei lui Wolff explică de ce Baumeister adună laolaltă, în manualul său, cele mai disparate şi mai contradictorii concepţii ; de la încercările cu privire la pretinsa dovedire raţională a existenţei lui Dumnezeu, pînă la idei materialiste cu privire la cunoaşterea lumii înconjurătoare, în spiritul gnoseologiei empiriste a lui John Locke.

Samuil Micu depune eforturi neobişnuite pentru tălmăcirea ideilor filozofice în româneşte, căutînd echivalenţe interesante pentru termeni inexistenţi sau de circulaţie foarte restrînsă în acea vreme („*pricină* = cauză ; *mutare* = schimbare ; *stîmpărare* = moderaţie ; *simţitură* = senzaţie ; *supunere întăritoare* = judecată afirmativă etc.) sau alegînd cu grijă neologisme („*speriinţă* = experienţă ; *spaţie* = spaţiu ; *dilemă, axiomă condiţie, figură* etc.). Traducerea lui Micu se remarcă prin încercarea de a face textul original cît mai inteligibil cititorilor români. Există, apoi, în tălmăcirea lui Micu o serie de paranteze prin care el îşi exprimă încrederea în rostul însuşirii „*cunoştinţelor filosoficeşti*" şi în general a gîndirii teoretice. Învăţatul ardelean înlătură balastul scolastic din original, localizînd exemplificările într-o formă simplă şi convingătoare. Pe alocuri, unde originalul este prea complicat, Micu rezumă şi clarifică ideile respective. Sînt şi cazuri în care traducătorul se abate de la original, avînd altă poziţie decît Baumeister ; de exemplu în legătură cu definirea spaţiului. Căci în timp ce Baumeister scrie că locul este „*determinatus modus coexistendi ceteris*", socotind greşită definiţia newtoniană a spaţiului, Micu redă ca valabilă tocmai pe aceasta din urmă („*locul iaste loc hotărît, sau spaţie hotărîtă în carea să stea lucrurile*"[9]). De remarcat că partea respectivă se ocupă de principalele noţiuni generale ale fizicii şi că, în afară de spaţiu, toate celelalte sînt tratate în spirit galileo-newtonian. Micu nu face decît să înlăture inconsecvenţa lui Baumeister.

Prin tălmăcirile din Baumeister, Samuil Micu ajută totodată la popularizarea fizicii galileo-newtoniene, care contribuie la subminarea concepţiei teologice despre lume, după cum prin importanţa pe care o acordă generalizării „*principiului raţiunii suficiente*", în sensul pe care i-l acordă Wolff, adică de adaptare a lui la principiul „contradicţiei" („*Tot ce iaste trebuie să aibă pricină destulă, dintru care să poată înţelege*

[9] *Învăţătura metafizicii*; vezi *Scrieri filozofice*, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

pentru ce mai bine iaste decît nu iaste, pentru ce iaste aşa şi nu amintrilea"[10]), învăţatul ardelean încearcă să dea un fundament teoretic orientării iluministe a Şcolii ardelene. Tălmăcirile sale contribuie la crearea unei terminologii şi a unei literaturi filozofice în limbă română.

Micu însuşi a aplicat în sens wolffian „*principiul raţiunii suficiente*" în lucrările sale de istorie. Potrivit acestei concepţii e destul ca masele să cunoască „*faima*" şi „*virtutea*" romanilor spre a porni lupta de emancipare culturală şi naţională.

Aşa cum am demonstrat pe larg cu alt prilej *, Samuil Micu a tradus selectiv şi partea ultimă a *Logicii*, îndepărtîndu-se de poziţia idealist-raţionalistă wolffiană, care acordă un rol puţin însemnat cunoaşterii prin simţuri, şi apropiindu-se pînă la identificare, în privinţa funcţiei cunoaşterii senzoriale, de poziţia materialist-empiristă.

Ceea ce îl deosebeşte, printre altele, pe Micu de Şincai sau Maior în lucrările sale de istorie este tocmai spiritul mai pronunţat filozofic, iluminist-raţionalist, în descrierea şi explicarea faptelor istorice. Providenţa este, în general, înlăturată de el în explicarea faptelor şi evenimentelor istorice. În schimb, rolul determinant este atribuit personalităţilor (Traian, Matei Corvin, Iosif al II-lea, episcopul Inochentie etc.) cum fac şi iluminiştii apuseni (îndeosebi Voltaire). Pentru Samuil Micu istoria românilor trebuie să prezinte imaginea „*continuităţii romanilor în Dacia*". Inspirîndu-se din Cantemir şi din Stolnicul Cantacuzino, Samuil Micu încearcă să înfăţişeze o istorie a românilor din toate provinciile, dar nu reuşeşte să reunească evenimentele într-un tablou unitar. Supune unei critici destul de ascuţite clerul şi boierimea trădătoare, descrie cu mînie şi durere situaţia de asuprire şi ignoranţă a maselor populare, dar nu aprobă răscoala lui Horea şi îşi arată încrederea faţă de politica reformistă a lui Iosif al II-lea. Laudă momentele de colaborare dintre români şi unguri (ca, de pildă, înţelegerea răsculaţilor de la Bobîlna) şi se ridică hotărît împotriva nobilimii maghiare. Pe plan filologic a început prin a fi latinist şi a sfîrşit prin a scrie într-o limbă apropiată de vorbirea maselor populare. Samuil Micu a dovedit talent de scriitor, şi acest fapt se vede atît din tălmăcirea Bibliei (un monument al limbii literare prea puţin studiat pînă acum), cît şi din lucrările sale istorice. A tradus din anticii Esop, Lucian, ca şi din scriitorul iluminist francez Marmontel. Călugăr fiind, el a consacrat mult timp scrierilor religioase, traducînd şi prelucrînd anumite vieţi ale sfinţilor etc. Acest aspect constituie o limită şi o servitute a vieţii şi activităţii sale, care, după cum s-a văzut, s-a reflectat şi în concepţia sa generală asupra lumii. N-a îndrăznit să rupă definitiv cu biserica şi cu feudalismul, rămînînd un credincios cu idei raţionaliste şi un reformist cu simpatii pentru masele ţărăneşti.

Samuil Micu poate fi privit ca un precursor al ştiinţei politice (politologiei) româneşti. În *Prolegomena* la *Învăţătura politicească* el a considerat politica, în sens wolffian, ca o parte a filozofiei „*lucrătoare*"/practice — n.ns./. Denumind politica în accepţiunea sa pozitivă *politie*, el a definit-o ca „*înţelepciune care învaţă cum să cade a stăpîni şi a ocîrmui cetatea, adecă obştea oamenilor, republica sau norodul*" [11].

[10] *Ibidem*, p. 78.

* Ion Lungu, *Şcoala ardeleană, mişcare ideologică naţională iluministă*, Bucureşti, Edit. Minerva, 1978, p. 302 — 345.

[11] *Scrieri filozofice*, p. 238. Cf. şi comentariul lui Ovidiu Trăsnea, în *Ştiinţa politică*, Bucureşti, Edit. politică, p. 62.

Scanned with OKEN Scanner

Prietenul şi colaboratorul său din tinereţe, *Gheorghe Şincai* (1753 sau 1754—1816, născut la Rîciul de Cîmpie, judeţul Mureş) a fost un spirit mai combativ decît S. Micu. A ajuns în conflict violent cu episcopul Bob. Deşi studiase la *De Propaganda Fide* [12] din Roma, a fost necruţător cu clerul ortodox şi catolic şi în special cu iezuiţii, pe care i-a demascat ori de cîte ori a avut prilejul. Şincai s-a impus, înainte de toate, ca istoric. *Chronica* sa constituie şi azi un izvor bogat de date pentru cercetarea istorică. Este adevărat că Şincai nu poate să reconstituie faptele în desfăşurarea lor vie. Opera sa reprezintă mai degrabă o colecţie de date culese din arhive şi din lucrări istorice. Spre deosebire însă de Micu, el face o critică a izvoarelor, încearcă să înlăture orice fel de subiectivism. Concepţia sa rămîne însă idealist-raţionalistă, accentul căzînd la el, ca şi la Micu, pe personalităţi şi opinii. Şincai deplînge soarta ţăranilor iobagi, demască boierimea şi pe domnii îndepărtaţi de popor. Criticînd politica dusă de Despot-Vodă, Şincai subliniază necesitatea de a se face distincţie între tirani şi popoare. El găseşte dealtfel cuvinte de apreciere pentru toate *„neamurile"*.

Şincai a fost totodată cel mai de seamă popularizator al cunoştinţelor ştiinţifice dintre reprezentanţii Şcolii ardelene. A combătut cu vehemenţă superstiţiile, de pe poziţiile fizicii galileo-newtoniene, şi a explicat fenomenele naturii (folosindu-se de fizica germanului H. Helmuth) în spirit materialist-mecanicist. Spre deosebire de Micu, Şincai s-a îndepărtat mai ferm de clericalism, deşi n-a ajuns la idei ateiste. Pentru Şincai, toate lucrurile şi fenomenele au *„pricini trupeşti"* (corporale, materiale) care pot fi cunoscute şi, cunoscîndu-le, oamenii au posibilitatea să înlăture efectul lor negativ. El este convins că pînă şi calamităţile naturale (seceta, ploile îndelungate etc.), cînd vor fi mai bine cunoscute, vor putea fi prevenite cu ajutorul *„învăţăturii fireşti"* (fizicii). Pentru că, scrie Şincai, *„toate mutările* (schimbările — n.ns.) *ce se întîmplă în trupurile* (corpurile — n.ns.) *lumeşti nu altmintrelea se fac fără numai după legile mişcărei care Dumnezeu le-a dat trupurilor atunci cînd le-au zidit"* [13]. Din această constatare, el şi trage concluzia că *„mare pricină avem noi ca să ne îndeletnicim a învăţa şi a înţelege legile mişcărei trupurilor"* [14]. Diversitatea lumii înconjurătoare este explicată de Şincai ca dezvoltare a materiei în veşnică mişcare: *„Toate cîte sînt în lume, de la mari pînă la mici, pururea sînt în mişcare: aşa pre ceri se mişcă stelele care le numim planete, pre lîngă soare, şi pre pămînt minărariurile, plîntele şi dobitoacele prin mişcare lucrează. Fără de mişcarea aceasta, toată lumea ar fi numai un haos, în care nici ar fi viaţă, nici putere, nici deplinire, nici frumuseţe"* [15].

Interesant este faptul că Şincai respinge credinţa deşartă în peregrinarea sufletului sub formă de strigoi, împreună cu o dublură a corpului, după moarte: *„Zic oamenii cei zăluzi că în replicare numai sufletul omului se replică, adecă numai sufletul omului trece de la locul în carele este trupul într-alt loc; ci zisa aceasta a lor iarăşi nu se poate primi. Pentru că, cînd iese sufletul din trup, trupul rămîne desufleţit şi mort"* [16].

[12] Colegiu al Vaticanului în care mulţi români de confesiune greco-catolică au urmat studii teologice superioare.

[13] Gheorghe Şincai, *Învăţătură firească spre surparea superstiţiei norodului*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964, p. 76.

[14] *Ibidem*, p. 81.

[15] *Ibidem*, p. 73.

[16] *Ibidem*, p. 75—76.

Scanned with OKEN Scanner

Concludentă pentru vederile sale înaintate este şi convingerea că şi pe alte planete cu condiţii „asemănătoare" cu ale pămîntului „*încă trebuie să fie făpturi înţelegătoare*" [17].

Prin scrierile de popularizare, Gheorghe Şincai a contribuit, totodată, la întemeierea literaturii ştiinţifice din ţara noastră şi la crearea terminologiei ştiinţifice româneşti pentru o serie de discipline (fizică, astronomie, metodologie, botanică, zoologie, mineralogie etc.). Ca director al şcolilor confesionale româneşti unite (1782—1794), el a luptat pentru extinderea învăţămîntului elementar, pentru legarea lui de practică şi introducerea unor manuale în limba română la un nivel corespunzător epocii (a întocmit şi el cîteva, printre care *Îndreptare către aritmetică*).

Cu toate că şi Gheorghe Şincai manifestă încredere în Iosif al II-lea, politica reacţionară a urmaşilor acestuia l-a dezgustat profund şi l-a revoltat. La aceasta au contribuit, probabil, o serie de împrejurări concrete din ultima parte a vieţii sale : îndepărtarea din serviciu, procesul pe care i l-a intentat episcopul Bob, lunile de temniţă şi pribegia amară. Nu este exclus, după cum presupune A. Papiu-Ilarian, ca Şincai să se fi resimţit în această perioadă şi de influenţele iacobinilor lui Martinovics prin intermediul familiei Vass, la care a găsit adăpost şi înţelegere în aceşti ani grei.

Mai temperat decît Şincai şi coleg cu acesta la *De Propaganda Fide* din Roma a fost *Petru Maior* (circa 1761—1821, născut la Tîrgu Mureş; o parte din copilărie a petrecut-o în Căpuşu de Cîmpie). „Iosefinismul" lui Petru Maior transpare îndeosebi din introducerea la lucrarea *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, în care îndeamnă la supunere şi devotament faţă de împărat. Dealtfel, el este singurul dintre învăţaţii ardeleni din această perioadă care a izbutit să-şi publice, în viaţă fiind, majoritatea operelor. Concesiile făcute se explică şi în funcţie de ingerinţele cenzurii.

Ca istoric s-a oprit în mod special asupra problemei *latinităţii* şi *continuităţii* românilor în Dacia. A dus polemici înverşunate în această problemă cu contemporanii săi, mai ales cu învăţatul Kopitar. Pe tărîm lingvistic a militat pentru latinismul etimologic extremist, preconizînd o ortografie aproape de neînţeles şi susţinînd ideea absurdă că limba română, continuînd latina vulgară, este „mama" latinei clasice.

Ideile cele mai progresiste le-a dezvoltat în *Procanon* (o lucrare de tinereţe despre dreptul canonic, scrisă, probabil, în anul 1783, dar apărută postum la Bucureşti, în 1894). Maior se ridică aici împotriva puterii papale şi a dogmei infailibilităţii papei. Demonstrarea falsităţii dogmei îi prilejuieşte o critică acerbă la adresa clerului superior catolic, pe care îl demască în pagini de un puternic sarcasm polemic. Contestînd, de pildă, veleităţile papalităţii ca putere politică, Maior scrie : „*Împărăţia mea nu este din lumea aceasta*", a grăit Isus, „*cum dar tu, talianule, zici că papa are putere şi spre cele vremelnice? De unde oare?*" [18]. Dogma infailibilităţii nu este, după cum afirmă Maior, decît „*o scornire şi cimilitură băbească*" şi, continuă el, de ce ar fi necesare eforturile ştiinţei dacă papa este infailibil? „*Destul ar fi să scrii la Roma, ca de acolo prin o epistolie, prin o bulă, să-ţi vie toată ştiinţa dogmaticească*" [19].

[17] *Ibidem*, p. 191.

[18] *Procanon, ce cuprinde în sine cele ce sînt de lipsă, spre înţelesul deschis şi desăvîrşit al canonilor şi arată tocmeala bisericească spre folosul mai cu seamă al românilor*, Bucureşti, Tipografia cărţilor bisericeşti, 1984, p. 69.

[19] *Ibidem*, p. 66.

Argumentele cu care combate el papalitatea şi fărădelegile acesteia sînt îmbibate de raţionalismul iluminist şi de spiritul toleranţei religioase („*Greu dară greşesc aceeia care pre eretici îi bagă prin temniţi, îi chinuiesc şi spînzură, îi ard de vii*" [20], scrie Maior). Tocmai în paginile consacrate criticii papalităţii răzbate pasiunea sa de militant pentru o orînduire mai înaintată decît cea feudală, în care sînt posibile toate atrocităţile amintite. Şi îndeosebi prin aceasta Petru Maior se caracterizează ca gînditor iluminist.

Tot dintre moderaţi face parte şi *Ion Piuariu-Molnar* (1749—1815, născut, ca şi Samuil Micu, în comuna Sadu, din scaunul Sibiului), singurul dintre reprezentanţii direcţi ai Şcolii ardelene care n-a îmbrăcat niciodată haina clericală. Oculist de mare prestigiu şi profesor la Academia de medicină şi chirurgie din Cluj, el a avut condiţii mai favorabile pentru afirmarea unor concepţii înaintate. Dacă s-a menţinut totuşi pe poziţii moderate, faptul se datoreşte, probabil, legăturilor sale cu loja masonică din Sibiu (din care făcea parte şi guvernatorul Brukenthal), în care predomina reformismul nobiliar. Răscoala lui Horea l-a găsit în tabăra duşmană, ca mediator al guvernatorului pentru încheierea armistiţiului. După răscoală însă, Ion Piuariu-Molnar s-a radicalizat într-o anumită măsură. Participă, după cum s-a amintit, la actul de la 1791 (*Supplex Libellus Valachorum*), fiind unul dintre coautorii memoriului, publică broşuri de popularizare a cunoştinţelor de retorică pentru şcolile secundare româneşti, o gramatică româno-germană, un dicţionar german-român etc. A tălmăcit şi a publicat de asemenea *Istoria universală* a lui Millot (1800). A elaborat două lucrări de apicultură pentru ţărani (*Economia stupilor* — 1785, şi *Povăţuirea către sporirea stupilor* — 1808).

S-a străduit să înfiinţeze în 1790 primul ziar în limba română, *Foaia românească pentru economie*, fără a reuşi să obţină însă tipărirea lui. În 1795, împreună cu Radu Tempea (gramatician), Aron Budai (unul din fraţii lui Ion Budai-Deleanu), episcopul Gherasim Adamovici şi alţi cărturari ai vremii, Ion Piuariu-Molnar iniţiază crearea organizaţiei enciclopedice *Societatea filosofească a neamului românesc în Mare Principatu Ardealului*. Merită subliniat faptul că la această iniţiativă s-au alăturat şi intelectuali din Ţara Românească, printre care poetul Ienăchiţă Văcărescu. Dealtfel, publicaţia societăţii *Vestiri filosofeşti şi moraliceşti* urma să se adreseze tuturor provinciilor româneşti şi trebuia să se ocupe de problemele luminării poporului român în întregul său. Împiedicaţi de autorităţi, membrii Societăţii filosofeşti n-au izbutit să redacteze decît *Înştiinţarea* publicaţiei amintite. Dar din această *Înştiinţare* reies atît scopurile publicaţiei, cît şi orientarea pe care urma s-o aibă. Astfel, *Vestirile filosofeşti şi moraliceşti* vor să asigure „*luminarea neamului românesc*" prin „*ştiinţa folositoare*" începînd cu teologia bisericii Răsăritului (se face această concesie însemnată religiei, sperînd să obţină sprijinul clerului şi aprobarea guvernului), continuînd cu geografia, matematica, filozofia, biografia principilor ungro-vlahi şi moldoveni şi terminînd cu reguli de igienă şi profilaxie a bolilor.

Deşi se acorda primul loc teologiei, *Înştiinţarea* preciza în spirit raţionalist-iluminist, că „*prin deprinderea în învăţături* [. . .] *se ascute puterea minţii ca să putem cugeta un adevăr luminos despre cele cereşti* (cosmice) *văzute şi nevăzute alcătuiri . . .*".

[20] *Ibidem*, p. 71.

Scanned with OKEN Scanner

Un loc aparte ocupă printre învăţaţii Şcolii ardelene istoricul *Ioan Monorai* (1756—1836), născut în satul Mănărade, judeţul Alba, simplu preot (1794—1836) în comuna Cergăul Mare, din apropierea Mediaşului, care studiase însă la Universitatea din Lemberg (Lvov) şi în ale cărui scrieri, în latineşte şi în româneşte, deşi condamnă excesele ţăranilor răsculaţi, manifestă mai multă înţelegere faţă de aceştia decît S. Micu şi I. Piuariu-Molnar. Astfel, în *Scurtă cunoştinţă a lucrurilor Dachiei şi mai ales ale Ardealului şi ale altor mişcări care în zilele ceste mai de curînd se întîmplară în Europa, culese şi puse în rînd prin un Patriot Român, în anul 1820* [21], la capitolul *Tumultul Horii* [22], el îşi aminteşte cu indignare de represaliile nobililor împotriva ţăranilor răsculaţi : „*Aşa în Arad văzui aducînd cară încărcate de robi, pe cumu-i aducea, nice-i întreba, nice-i mai alegea, îndată, nu pe uşa temniţelor, ci pe fereştile deasupra, îi arunca în jos, stînd în gaură feciorul zisului Forai, care fieştecăruia dîndu-i una cu ciocanul după cap, îi trimetea cu capul la vale pe gaură*". Cu groază povesteşte de ceea ce văzuse la Deva : „*în două dealuri, două şireaguri de capete pusă în pari şi încă unul de popă! Însă aceasta de tot ne scîrbi că în Deva dintr-o pivniţă atît om mort scoaseră afară, cît făcură căpiţă de ei, care prea îmbolziţi fiind acolo, se năduşiră unii pe alţii*" sau „*nemeşii se slobozîră după ei* (după răsculaţi — n.ns.) *şi atîta ucidere făcură, cît li se tocea săbiile a mai tăia*". Cuvinte de ocară are şi pentru cîţiva din conducătorii răscoalei ; e vorba mai ales de Giurgiu (Crişan). În schimb, Monorai este primul dintre istoricii ardeleni care are cuvinte de preţuire pentru Horea, pe care îl socoteşte „*om isteţ şi inimos*". Pozitivă la el este îndeosebi încercarea de a găsit precedente şi chiar o motivare socială a răscoalei, ceea ce îl apropie mai mult de poziţia lui Ion Budai-Deleanu.

O poziţie aparte ocupă în Şcoala ardeleană şi bănăţeanul *Paul Iorgovici* (1764—1808, originar din comuna Vărădia, judeţul Caraş-Severin), nu atît ca orientare ideologică generală, unde se apropie de Ion Budai-Deleanu, cît mai ales în probleme lingvistice.

Şi-a făcut studiile secundare la Seghedin şi la Pojon (Bratislava de azi), urmînd apoi filozofia şi dreptul la Pesta şi Viena. Ca şi Piuariu-Molnar, Paul Iorgovici era ortodox. De aceea, cînd s-a dus la Roma să se documenteze în probleme de istorie şi filologie, i-au fost închise porţile bibliotecilor şi şcolilor. Numai spre sfîrşitul şederii sale în oraşul de reşedinţă al Vaticanului a reuşit să frecventeze cîteva biblioteci importante. De la Roma a plecat la Paris, unde a asistat la desfăşurarea revoluţiei franceze, tocmai în perioada ei de apogeu. Probabil că şi acest contact nemijlocit cu mediul şi evenimentele revoluţionare a contribuit la orientarea sa spre iluminismul radical francez. În lucrarea sa de căpetenie *Observaţii de limba românească* (singura operă care ni s-a păstrat de la el), alături de idei ce amintesc de Condillac (de exemplu : distincţia dintre

[21] Manuscrisul lucrării se află în Biblioteca Episcopiei ortodoxe în Arad ; unele părţi din ea au apărut sub îngrijirea lui I. Găvănescu : *Ioan Monorai, Scurtă cunoştinţă a lucrurilor Dachiei. Cîteva fragmente precedate de un studiu introductiv*, în „Analele Academiei Române", Memoriile Secţiei Istorice, seria III, tom. XII. Varianta latinească a fost întocmită pe la 1817 şi a fost păstrată de N. Csergöd. Ea este intitulată : *Brevis notitia Dacicarum aliorumque motum et resolutionem quae recentioribus temporibus Europam infestarunt. Collecta atque in ordinem redacta per Ioannem Monorai, parochum graeco-catholicum Daco-Romanorum. Possessionis N. Csergöd, anno 1822.*

[22] *Ibidem*, cap. *Tumultul Horii*, p. 21 — 25 (453 — 457), citat apud : D. Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, Edit. ştiinţifică, 1967, p. 291 — 292.

limbajul semnelor și cel vorbit), se întîlnesc ecouri și din concepția rousseauistă cu privire la educație (de pildă : omul are înclinații bune de la natură). Din pricina acestei lucrări a fost aruncat și în temniță (unde i s-au pierdut numeroase manuscrise valoroase).

Pe plan lingvistic, deși susține caracterul predominant latin al limbii române, Paul Iorgovici acordă suficientă importanță în formarea acesteia și împrumuturilor din alte limbi, îndeosebi elementului slav. Pentru el „puritatea latină" este în contradicție cu „*experiența*". El explică dezvoltarea limbii prin prefacerile istorice. În acest sens, Paul Iorgovici depășește idealismul raționalist metafizic al celorlalți filologi ardeleni ai epocii.

Ca iluminist, cel mai înaintat reprezentant al Școlii ardelene a fost poetul și învățatul *Ion Budai-Deleanu* (circa 1760—1820, născut în satul Cigmău din Hunedoara, într-o familie de preot, și mort la Lvov). Primele cunoștințe de carte le-a deprins în satul natal, ca și ceilalți frați ai săi, iar cursul mediu pare să-l fi urmat la gimnaziul din Blaj, între 1770—1777, deși această ipoteză nu a fost confirmată încă documentar [23]. Cert este că Ion Budai a îndeplinit condițiile necesare pentru a se înscrie la Universitatea din Viena, fiind înregistrat ca student în anul I de filozofie, la 20 noiembrie 1777, adică înainte cu cîteva luni de a intra în Colegiul Santa Barbara (Barbareum), unde a rămas pînă în iulie 1783, timp în care a frecventat facultatea de filozofie și teologia. Se presupune că, nevoind să rămînă cleric în condițiile numirii recente a lui Bob ca episcop, Budai nu și-a încheiat pregătirea teologică [24].

Tînărul „*român hunedorean*" (cum figurează Ion Budai în scriptele universitare vieneze) își face deci studiile de filozofie și teologie în plină ascensiune iosefinistă. În acest răstimp, moare Maria Tereza, iar Iosif al II-lea devine, din „coregent", singur împărat. Politica absolutismului „luminat" se resimte din ce în ce mai puternic în cele mai diverse domenii, inclusiv în învățămîntul de toate gradele. Astfel, pentru familiarizarea cu filozofia, alături de mai vechile manuale ale wolffienilor Fr. Chr. Baumeister și Al. G. Baumgarten, se impun și cursurile profesorilor vienezi de orientare iluministă, ca I.S.Feder și J. E. Mayer. Ultimul face trimiteri chiar la lucrările unor gînditori vădit progresiști, începînd cu Giordano Bruno, Francis Bacon, Pierre Bayle și terminînd că D'Alembert, Rousseau, Boskowitsch [25] și „Herr" Kant.

Se pare că referirile lui J. E. Mayer nu au rămas fără repercusiuni importante asupra orientării poetului și eruditului român. Mai ales în domeniul concepțiilor social-politice Ion Budai a audiat și conspectat lucrări ce vehiculau idei și nume importante ale vremii. De pildă : prin volumele profesorului von Sonnenfels tînărul student ardelean venea din nou în contact cu gînditorii avansați ai epocii : Montesquieu, Mirabeau, Adam Smith etc., adăugați la mai vechii exponenți ai dreptului natural : Grotius și Pufendorf.

Nu este exclus ca, pornind de la cursurile menționate, Budai să fi încercat după aceea să consulte în original sau în traducere operele îndrăznețe ale autorilor vizați. La împlinirea acestei dorințe au contribuit, pro-

[23] Date noi și importante cu privire la viața și activitatea poetului și învățatului din Cigmău a adus Lucia Protopopescu, în lucrarea sa *Noi contribuții la biografia lui Ion Budai-Deleanu, Documente inedite*, București, Edit. Academiei, 1967.

[24] *Ibidem*, p. 81 — 84.

[25] Rudjar Josip Bošković (1711 — 1787) fizician, astronom și filozof croat, a fost un promotor al dinamismului, concepție filozofică idealistă, inițiată de Leibniz.

Scanned with OKEN Scanner

babil, atît legăturile lui Budai cu cercuri masonice influente (de unde şi-a procurat, eventual, cărţile şi publicaţiile respective), cît şi stăpînirea unor limbi occidentale — germana, franceza, italiana — şi slave (într-un număr sporit după stabilirea sa la Lvov). Îndeosebi *Ţiganiada* demonstrează din plin cunoaşterea şi înţelegerea profundă a ideilor avansate.

În iulie 1783 Ion Budai părăseşte Colegiul Sf. Barbara. Se presupune că nu şi-ar fi terminat studiile teologice, urmînd ca să-şi susţină ulterior diploma, după o practică de minimum şase luni. De la Viena tînărul ardelean s-a reintors, desigur, în provincia natală. Pe atunci funcţiona la Blaj episcopul Ioan Bob, numit de Curte în 1782. Provenit dintr-un preot rural, noul vlădică putea să pară, într-un fel, „*homo novus*", dacă nu am cunoaşte legăturile sale şi subordonarea sa penibilă faţă de forurile nobiliare transilvănene. Adevărul este că Ioan Bob s-a dovedit omul cel mai „potrivit" al „reacţiunii", într-o epocă de avînt revoluţionar. Este adevărat, începuse un proces de laicizare a vieţii culturale, iar părăsirea cinului călugăresc de către Şincai şi Maior, în aceste împrejurări, pare să se încadreze în atmosfera vremii. Numai că nici cei dintîi şi nici Ion Budai nu pot fi înţeleşi cu adevărat în sentimentele lor anticlericale fără a ne da seama de atitudinea conformistă a episcopului Bob. Autorul *Ţiganiadei* nu l-a iertat niciodată pe versatilul vlădică de la Blaj. În „*epistolia închinătoare*" el afirmă categoric că vrea să-l atingă pe „*voievod*" (respectiv pe episcopul Bob) „*care, de cîndu-i, n-au suferit neamul său şi n-au făcut nici un bine, ci numai au strîns parale, ca să îmbuibeze pre boieri. Doamne, cînd va fi să mai ajungă alt voievod, care iubeşte pe ai săi? Socoteam că voi auzi cît mai curînd că pe tine* (pe Petru Maior — n.ns.) *au ridicat ceata voievod, dar, bag de seamă, nătărăul acela tot trăieşte şi împute lumea! ...*"[26]

Nu este de mirare că, în aceste condiţii, viitorul autor al *Ţiganiadei* renunţă definitiv la cariera clericală, pentru care nu simţea nici un fel de atracţie şi vocaţie profesională. În imediata apropiere a satului său natal se desfăşura, totodată, marea răscoală ţărănească din 1784. Cum anume a reacţionat Ion Budai atunci şi ce a gîndit el despre evenimentele revoluţionare din Munţii Apuseni e foarte greu de precizat. Cert este că, în operele sale istorice şi literare, îndeosebi în finalul *Ţiganiadei*, Budai-Deleanu susţine, pînă la identificare, poziţia răsculaţilor cu privire la scopul şi conţinutul luptei lor revoluţionare, vizibile îndeosebi în replica lui Romândor. Prin aceasta, ca şi prin alte manifestări subliniate înainte, Budai-Deleanu se deosebeşte fundamental de ceilalţi reprezentanţi ai Şcolii ardelene.

Cearta cu episcopul Bob, dacă nu şi eventualele consecinţe izvorîte din simpatia sa faţă de răscoala lui Horea, Cloşca şi Crişan, l-au determinat, probabil, să părăsească Transilvania şi să ia drumul Vienei, fără gîndul de a se reîntoarce vreodată acasă. Această atitudine de simpatie nedrămuită faţă de răscoală răsună din plin în chemarea lui Romândor. Poziţia lui Budai-Deleanu contrastează astfel puternic cu atitudinea moderată, reformistă a cunoscuţilor şi prietenilor săi din Transilvania faţă de marea răscoală ţărănească.

Reîntors la Viena, Ion Budai încearcă să-şi reprofileze pregătirea universitară. După propriile sale mărturisiri, încă în anul plecării în Tran-

[26] I. Budai-Deleanu, *Ţiganiada*, 2 vol. E.P.L., 1956, vol. I, p. 42.

Scanned with OKEN Scanner

silvania — 1783 — s-ar fi înscris la studii juridice speciale, pe care le-ar fi terminat în 1786. Pentru a se întreține însă la studii, s-ar fi angajat „psalt" la biserica Sf. Barbara și „copist cu ziua" la Consiliul Aulic de Război. Se pare că pătrunderea sa în acest din urmă for s-ar fi datorat unor legături cu dregători români influenți (membri în lojile masonice puternice ale epocii), ca Iosif Méhesi din Ardeal și boierul Vasile Balș din Bucovina (ultimul „concepist" la instituția menționată). În calitatea modestă de „copist", Budai a efectuat, cu sprijinul lui Balș, traducerea unei serii de manuale școlare, legi și cărți juridice pentru noua provincie (Bucovina) alipită imperiului.

Nu știm în ce măsură munca dificilă și modest remunerată de traducător a „copistului cu ziua" i-a oferit lui Budai răgazul necesar pentru perfecționarea în studii juridice. În orice caz, el declară că ar fi terminat asemenea studii, iar atestatul corespunzător l-ar fi înaintat cancelarului aulic von Kees, în subordinele căruia se afla la Consiliul Aulic de Război. Această explicație va figura, dealtfel, mereu în dosarul său pînă la moarte, adică pînă în 24 august 1820. Totdeauna se recunoaște pregătirea sa bună de specialitate, dar și lipsa atestatului respectiv, atît în postul de „cancelist" la Tribunalul provincial din Lvov în 1787, cît și la avansarea în funcția de „secretar" în același loc și la noua numire, din 1796, în postul de „consilier".

Cert este că perioada 1787—1820, cît a trăit Budai-Deleanu la Lvov, a fost deosebit de frămîntată și ea marchează două etape distincte din viața sa de înstrăinat.

Primii ani par mai aventuroși și nesiguri, deși documentele sînt încă destul de zgîrcite în legătură cu conținutul concret al vieții sale din acest răstimp.

Se înregistrează totuși cîteva amănunte semnificative, care ne obligă la reflecții. Astfel, în anii 1790—1791 se anchetează o absență de peste șase luni a secretarului de pe lîngă Tribunalul provincial din Lvov, ceva mai tîrziu se vorbește despre o nouă absență — mai scurtă — de la serviciu, ca și de „suspiciuni" din partea serviciului secret al imperiului împotriva funcționarului juridic transilvănean.

Se crede că între 1790—1791 Budai-Deleanu ar fi petrecut timpul reproșat în Transilvania. În această perioadă ar fi participat la întocmirea celebrului *Supplex Libellus Valachorum*. În orice caz, el cunoștea foarte bine conținutul memorandumului respectiv pe care l-a sprijinit în diverse ocazii. Iosif Pervain susține că scrierea de combatere a primului detractor al *Supplexului*, sasul C. Eder, s-ar datora lui Ion Budai-Deleanu [27].

Profesorul Pervain are multe temeiuri pentru a susține că actul respectiv îi aparține autorului *Țiganadei*. De altfel și academicianul D. Prodan — care a publicat o altă scriere interesantă și anonimă, ulterioară primului *Supplex*, dar sub aspect ideologic propriu-zis depășind actul colectiv, atribuită tot lui Budai-Deleanu — susține posibilitatea unei legături strînse a poetului cu provincia natală. Noua scriere [28] pare să fie mai degrabă opera lui Aron Budai (cum opinează și acad. Prodan) decît

[27] *Widerlegung*, în *Scrieri inedite*, ediție îngrijită, studiu introductiv, note și comentarii de Iosif Pervain, Cluj, Edit. Dacia, 1970.

[28] D. Prodan, *Încă un Supplex Libellus românesc, 1804*, Cluj, Edit. Dacia, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

a autorului *Ţiganiadei*. În schimb, alte scrieri[29] pun în lumină aspecte cunoscute şi înainte ale activităţii sale, dar care nu se aflau la îndemîna publicului larg.

Dealtfel, soarta lui Ion Budai-Deleanu a fost deosebit de ingrată. Prima variantă a operei sale poetice principale (*Ţiganiada*) a apărut la sfîrşitul secolului trecut [30], pentru ca notele despre Bucovina [31] (*Kurzgefasste Bemerkungen über Bukowina*) să fie traduse la sfîrşitul secolului trecut. O serie din scrierile sale istorice şi lingvistice nu au fost editate încă. Astăzi se cunosc toate trei variantele operei sale poetice fundamentale (ultima fiind incompletă, din această cauză cea de-a doua este considerată forma cea mai reuşită).

Indiferent de certitudinea unor scrieri edite, cîtă vreme nu avem încă publicate operele complete ale poetului şi învăţatului din Cigmău, se poate afirma că Ion Budai-Deleanu este un mare scriitor doar în parte cunoscut. Manuscrisele sale nu sînt pe deplin la îndemîna publicului larg, descifrarea şi interpretarea lor constituie o treabă mult prea complexă, pentru a fi socotit încheiat cazul „*Budai-Deleanu*".

Au apărut, după cum se ştie, varianta I şi cea de-a II-a a *Ţiganiadei*. Iosif Pervain a publicat şi anumite materiale care definesc varianta a III-a, neterminată, a aceleiaşi opere. Cu toate acestea, Ion Budai-Deleanu prezintă pentru cititori extrem de mari şi zguduitoare surprize. Ar fi suficient, în această privinţă, să ne gîndim la recent atribuita lui lucrare *Widerlegung*, în care, în problema esenţială a raporturilor între naţiunile ce trăiesc în condiţii social-politice favorabile sau defavorabile, gînditorul român se situează în primele linii al filozofiei sociale de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. Astfel, la jignirile nefondate ale denigratorului Carol Eder, autorul *Widerlegung*-ului răspunde printre altele : „*Nu cred că există un alt exemplu, asemănător, ca cineva să-şi aroge libertatea de a insulta una din cele mai numeroase naţiuni* [transilvane] *de azi pentru motivul că indivizi aparţinînd acesteia au săvîrşit tîlhării, fapt ilustrat prin pasaje din vechi documente. Dar împotriva cărei naţiuni de pe faţa pămîntului nu s-ar putea invoca astfel de mărturii? Şi admiţînd că moravurile românilor ar fi fost în trecut — şi ar fi şi acum — corupte, a cui e vina? Tot ceea ce devine omul care trăieşte în societate* (bürgerliche Gesellschaft) *se datoreşte formei de guvernămînt sub care trăieşte. Asuprirea naşte suflete de sclavi. Cînd asuprirea îşi exercită acţiunea timp de secole, caracterul tuturor popoarelor asuprite devine acelaşi, indiferent cum s-ar numi ele : români, sîrbi, croaţi, polonezi sau ruşi. Să se înlăture asuprirea, să se întemeieze şcoli pentru români, să li se dea preoţi luminaţi, să li se asigure accesul la funcţii înalte şi se va vedea că puţine naţiuni sînt atît de receptive la cultură ca cea română*" [32].

Pas cu pas, poziţia iluministului radical e dublată de patriotul admirabil, de democratul autentic, prevestitor al revoluţionarilor democraţi de la mijlocul secolului al XIX-lea.

[29] Ion Budai-Deleanu, *Scrieri lingvistice*, Text stabilit şi glosar de Mircea Teodorescu, introducere şi note de Ion Gheţie, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970.

[30] În „Buciumul român", în 1875 şi 1877.

[31] Traducerea lor a apărut în „Gazeta Bucovinei" în 1894.

[32] Budai-Deleanu, *Scrieri inedite*, p. 109.

Scanned with OKEN Scanner

Îndeosebi în *Ţiganiada*, Ion Budai-Deleanu s-a dovedit gînditorul şi creatorul român cel mai înaintat şi valoros din epoca sa.

Interpretarea capodoperei lui Budai-Deleanu a stîrnit şi stîrneşte încă poziţii contradictorii, tocmai prin capitalul ei moral, estetic şi filozofic deosebit. Se înţelege că ideologii din diferite perioade istorice ulterioare au încercat să valorifice pe Ion Budai-Deleanu din perspectiva şi interesele clasei din care făceau parte. Astfel, de la început [33] şi pînă destul de tîrziu, *Ţiganiada* — cu toate diferenţele importante dintre cele două variante — s-a înscris ca o operă predominant şi deschis antifeudală. Varianta a II-a a plasat-o, în schimb, în contextul cel mai avansat al luptei de idei, promovată de revoluţia franceză. În aceasta constau meritul şi dificultăţile acestei variante. Pentru că, oricît de scrupuloşi am fi, nu putem să-l identificăm pe unul din ipochimenii susţinători ai diverselor forme de guvernămînt — Baroreu (cu monarhia), Slobozan (cu republica) şi Janalău (cu oscilaţiile între republică şi monarhie, după împrejurări) — cu adevărata atitudine a lui Ion Budai-Deleanu. S-a arătat — mai ales de către cercetătoarea Lucia Protopopescu — că Budai-Deleanu ar fi avut un prieten pe numele său adevărat, Janalău, ceea ce nu spune însă mare lucru în legătură cu opţiunea ideologico-filozofică a lui Budai-Deleanu. Cert este însă un fapt : Budai-Deleanu a demascat cu o extraordinară virulenţă şi forţă de convingere toate formele de exploatare feudală (recurgînd inclusiv la motive din *Tratatul teologic-politic* al lui B. Spinoza), încît susţinerea republicii şi democraţiei — indiferent de locul şi spaţiul care li se acordă — pare mai convingătoare decît toate celelalte idei. Credem că acesta poate fi şi sensul unei interpretări raţionale. La urma urmei, Budai-Deleanu apare în întreaga istorie a literaturii noastre moderne drept expresia cea mai convingătoare a raţionalismului critic iluminist de pe poziţiile radicale ale unei intelectualităţi strîns legate de ţărănimea antifeudală. Poziţia lui Budai-Deleanu este totodată cea mai apropiată de „ultimatul" adresat nobililor de ţăranii răsculaţi, iar capodopera sa apare ca forma cea mai subtilă şi de o calitate artistică superioară a ideologiei româneşti antifeudale.

Faptul că Budai-Deleanu a avut conflicte concrete puternice cu clerul greco-catolic a contribuit, incontestabil, la radicalizarea atitudinii sale faţă de biserică.

Opera sa politică principală constituie un rechizitoriu necruţător al clerului de toate confesiunile şi religiile. Papa, patriarhul, mitropoliţii şi cardinalii, călugării, prelaţii mahomedani şi mozaici sînt demascaţi ca duşmani ai maselor populare, lacomi de îmbogăţire fără muncă. Budai-Deleanu arată aceeaşi intransigenţă şi faţă de celelalte pături feudale dominante : nobilimea şi aparatul birocratic. Un loc special îl ocupă în satira sa monarhia. Poetul iluminist nu face însă numai o simplă critică, pornind de la experienţa proprie. El are o formaţie şi o poziţie filozofică. În cîntul X din *Ţiganiada*, asistăm la o adevărată confruntare între principalele idei ale vremii, întruchipate de diversele personaje ale epopeii. În discursurile eroilor săi răzbate polemica de idei din Convenţia revoluţiei franceze. De pildă, Baroreu pare să simbolizeze pe monarhişti, Slobozan pe montagnarzi, iar Janalău pe termidorieni. Ideile lui Montesquieu din *Spiritul*

[33] Adică de la apariţia ei în „Buciumul român".

Scanned with OKEN Scanner

legilor, ale lui Rousseau din *Discurs asupra originii inegalității dintre oameni* și din *Contractul social*, ale lui Voltaire din *Omul monden*, cît și ideile cuprinse în discursurile lui Danton, Robespierre, Saint-Just devin argumente și contraargumente în disputa dintre Slobozan și Baroreu sau dintre acesta din urmă și Janalău. Însăși ordinea desfășurării pare să respecte cronologic desfășurarea revoluției franceze. Cît despre Slobozan, însuși numele personajului e în acord cu lozinca de luptă cu care se încheie epopeea : „*Ori la slobozie, ori la moarte*”. S-a spus că Budai-Deleanu, punîndu-l la urmă pe Janalău, ar fi înclinat pentru ideile iosefiniste, pentru că acest personaj vorbește despre un fel de republică care, la vreme de primejdie, devine monarhie. Adevărul este că Budai-Deleanu nu se putea gîndi la Iosif al II-lea, din moment ce acesta murise și nu a nutrit niciodată o admirație deosebită față de el. Budai-Deleanu se gîndea la termenii teoretici ai problemei. Nici măcar Napoleon Bonaparte, de care legase într-o anumită perioadă iluzii, în felul lui Goethe, Beethoven ș.a., nu mai constituia pentru el de mult un ideal practic, deși îi păstra bustul în casă, ca și pe acela al mareșalului polonez Poniatowski. În cîntul final al *Țiganiadei*, conducătorul luptei pentru eliberare este Romândor, care nu are o poziție prea diferită de a lui Slobozan. Numai că, de data aceasta, lupta pentru eliberarea din iobăgie se leagă de lupta pentru eliberare națională.

Iluminismul lui Budai-Deleanu reiese limpede atît din conținutul ideologic al epopeii, cît și din explicațiile în proză de la subsolul paginilor. Pentru el, popoarele nu trebuie să rabde robia și nedreptatea, fiindcă au putere și rațiune. Rațiunea le ajută să înțeleagă mijloacele și căile pentru eliberare, iar puterea, dacă este organizată, le asigură victoria.

Prin gura lui Slobozan, Ion Budai-Deleanu subliniază că numai „*în republică / . . . / /Lui e patria sa dulce mamă,/ Iar el patriei ca ș'un băiat ;/ Și nu în zadar fiul ei se cheamă,/ Căci îi dă hrană, viață, stat/ ; Om slobod îl face și viteaz*”.

De aceea, pentru poetul iluminist, patriotismul dobîndește un conținut bogat în semnificații revoluționare. El condamnă pasivitatea, întrucît „*acestor rele de astăzi* — scrie el — *nu sînt vremile de vină, ci tu însuți omule ; căci de n-ai vrea tu, nimeni nu te-ar putea asupri, fiindcă ai minte și putere*”. Concepția lui Ion Budai-Deleanu depășește concepția multor iluminiști contemporani cu el, care se rezumau la propagarea cunoștințelor raționale. Pentru el, mintea poate, într-adevăr, „*să-ți arate rău și bine și cărarea către fericire*”, dar binele și fericirea nu se obțin numai prin „*luminare*”, ci în primul rînd prin lupta revoluționară, căci numai puterea izbutește „*să-ți frîngă lanț și robie*”, bineînțeles dacă nu „*o dai la tiran în mînă/ca mai lesne să te supună*”. Ecoul revoluției franceze și al răscoalei lui Horea se resimte în opera sa în mod pozitiv. Pentru Budai-Deleanu, insurecția armată este singura cale justă de obținere a libertății sociale și naționale. În acest sens, Budai Deleanu este un premergător nemijlocit al democraților revoluționari (deși necunoscut de aceștia). Dealtfel, la Budai-Deleanu se întîlnesc și alte idei comune cu ale democraților revoluționari : necesitatea miliției populare, a justiției alese de popor și din sînul poporului etc.

Față de ideile lui Rousseau, Budai-Deleanu are o atitudine critică : admite contractul social, răscoala poporului înarmat, lichidarea inegali-

Scanned with OKEN Scanner

tății sociale, ideea că oamenii sînt buni de la natură, dar combate (în spiritul poziției lui Voltaire din *Omul monden*) reîntoarcerea la sălbăticie. Budai-Deleanu iubește civilizația și vede progresul în ridicarea întregii societăți la bunăstare. Aceasta nu-l împiedică să-i critice cu asprime pe trîntorii burghezi, îndeosebi pe odraslele acestora. Alături de ultimatumul răsculaților de la 1784, *Țiganiada* constituie, în această perioadă, documentul ideologic cel mai înaintat.

Personalitate complexă, optimistă, cu o cultură enciclopedică, cu încredere nemărginită în patriotismul maselor, cu o ură fierbinte împotriva feudalismului, Budai-Deleanu reprezintă figura cea mai nobilă a întregii noastre gîndiri iluministe, cît și una dintre mințile cele mai înaintate ale epocii respective din lumea întreagă.

Scanned with OKEN Scanner

2. ALȚI ILUMINIȘTI DIN TRANSILVANIA

GÎNDITORI ILUMINIȘTI MAGHIARI DIN TRANSILVANIA

La maghiarii din Transilvania, ca și la români și sași, iluminismul (care nu a fost un curent de gîndire unitar) a pătruns mai întîi sub forma lui moderată, wolffiană.

În colegiile protestante, wolffianismul era predat mult înainte de înfăptuirea reformei învățămîntului prin vestita „Ratio educationis" (1777). Aceasta, la rîndul său, a favorizat pătrunderea ideologiei iluministe, propusă de iluminiștii germani*.

La Tîrgu Mureș a predat, pentru întîia oară, filozofia wolffiană Incze István. Începînd din anul 1758, medicul Pataki Sámuel a predat în spirit similar la colegiul reformat din Cluj. Elevul său, Verestói Sámuel a tratat în spirit newtonian-wolffian importanța observației și a experimentului în fizică[1].

Îmbinarea predării problemelor filozofice cu cele aparținînd diferitelor domenii ale științelor naturii (liberate de sub tutela teologiei) este deosebit de rodnică și se poate constata, în modul cel mai pregnant, în prelegerile profesorului de fillozofie, fizică și matematică, expuse între anii 1725—1768 la Colegiul reformat din Aiud, *Töke István de Marosvásárhely***. Aceste prelegeri au apărut la Sibiu, în anul 1736, reunite sub titlul *Institutiones philosophiae naturalis dogmatico experimentalis, quibus varietates physicae luculentis observationibus et experimentis illustratae ac confirmate nexu scientifico methodicae proponuntur* (Instituțiile filozofiei naturale teoretico-experimentale, cărora le sînt expuse metodic, cu claritate, varietățile fizice ilustrate și confirmate prin observație și experimente, în legătură științifică, cauzală).

În prefața acestor prelegeri, adresîndu-se „cititorului binevoitor", Töke îl avertizează că s-a folosit de „libertatea de a filozofa", pe care „fiecare o revendică pentru sine", adoptînd acele principii care i s-au părut „mai sigure". „Împărtășind nobila știință, precizează gînditorul, n-am urmărit alte principii decît cele din *mecanică* și mai cu seamă acelea

* „Ratio educationis" prevedea ca, nu numai în universități, ci și în școlile secundare, teoretice (colegii) să se predea un curs de 2 ani de drept natural.

[1] Cf. Hajós J., *Iluminismul din Transilvania*, în vol. *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Academiei, 1964, p. 107.

** Nu se cunosc anii vieții gînditorului, dar în anul 1725 era profesor la colegiul reformat din Aiud, așa cum rezultă din cuvîntul rostit, în limba latină, în cinstea sa de J. Incedi de Várad: *Oratio in laudem eiusdem Philosophiae erudita clarissimi ac doctissimi viri, Domini Stephani Töke Vásárhelyi illustris collegii Albano-Enyediensis Panegiry, dum ad Professiones Philosophicas inauguraretur, publice declamata.* Anno M.D.C.C. XXV 7 decembr. (Cuvînt de laudă, rostit public, pentru ilustrul și prea învățatul bărbat și a filozofiei sale, d-l Ștefan Töke de Marosvásárhelyi de la ilustrul colegiu din Aiud, atunci cînd și-a inaugurat profesiunea de filozof. Anul 1725, 7 decembrie),

pe care, înlăturînd pe cele vechi le-a stabilit strălucitul și incomparabilul filozof al evului său *Cartesius** prin puternica sa ingeniozitate în filozofia naturală ... totuși nu-mi sînt necunoscute *principiile mai noi*, adică ale ilustrului *Newton* sau *Leibniz* ori ale altora ... "[2].

Conștient de faptul că teoria influențează procesul cercetării științifice, atît în faza inițială, cît și în cea a prelucrării teoretice a datelor științifice, Töke a încercat să explice în prelegerile sale influența pozitivă a filozofiei asupra științelor naturii, raportul dintre cunoașterea rațională și cea senzorială.

Realitatea obiectivă, subliniază gînditorul, acționează asupra simțurilor, ea constituind sursa cunoașterii, iar simțurile sînt tot atît de importante ca și rațiunea (deși aceasta din urmă îndeplinește un „rol primordial", revenindu-i sarcina de a dezvălui legăturile interne între fenomene și de a prelucra întreg materialul furnizat de experiență). Iată explicația mai largă a acestor idei : „Căci, într-adevăr, rațiunea, urmărind natura intimă a lucrurilor, adună fenomenele din corpurile naturale, observînd simțul și cercetează în cauzele fenomenelor (adevărul) judecăților, pe care le confirmă prin experimente"[3]. Privită în ansamblu, concepția gnoseologică a lui Töke István denotă tendința de îmbinare a tezelor carteziene cu cele baconiene, a celor două curente de gîndire, raționalist și empirist-materialist.

Combătînd teza idealistă a „ideilor înnăscute", Töke nu a admis distincția gînditorului englez între „calități primare" și „calități secundare", care ulterior a făcut posibilă subiectivizarea tuturor calităților percepute prin simțuri, de către Berkeley. Referindu-se la așa-numitele „calități secundare" (lumina, culoarea, sunetul, gustul etc.), el scrie : „Din aceste considerente, lumina nu indică senzația care este în minte, ci, pe aceea care se află în corpuri (obiecte) supusă luminii ..."[4].

Caracterul dualist și mecanicist, implicat totuși în concepția gnoseologică a lui Töke István, derivă din concepția ontologică a aceluiași gînditor, care nu se îndepărtează de punctul de vedere cartezian, privind existența celor două substanțe, independente una de alta : substanța materială cu atributul său întinderea (în denumirea carteziană *res extensa*) și substanța spirituală cu atributul său gîndirea (*res cogitans*) subordonate principiului suprem, Dumnezeu. În consecință, și Töke concepe materia pasivă și inertă, avînd drept principală însușire extensiunea, iar mișcarea, ca simplă deplasare în spațiu, avînd drept cauză principiul suprem. Elementul nou, diferit în această concepție, îl reprezintă afirmarea de către Töke István a existenței legilor naturii, care sînt „adevăratele cauze" ale mișcării materiei, principiului suprem (lui Dumnezeu) revenindu-i doar rolul de „prim motor". Concepția despre spațiu și timp a lui Töke este și ea, în parte, originală opunîndu-se în mod expres concepției clasice newtoniene. Dacă la Newton spațiul și timpul erau obiective, dar și absolute, independente de materia în mișcare, la Töke, dimpotrivă, spațiul este extensiune, iar extensiunea însușirea de bază a materiei. Concluzia sa, orice spațiu este materie : „Spațiul care se compune din întindere, lun-

* Numele latinizat al filozofului francez René Descartes.

[2] *Institutiones Philosophiae Naturalis Dogmatico-Experimentalis,* Cibinii, anno 1736 p. 3 și în traducere, același text, în volumul *Texte privind dezvoltarea gîndirii social-politice în România,* București, Edit. Academiei 1954, p. 103.

[3] *Institutiones Philosophiae Naturalis Dogmatico-Experimentalis,* p. 7 (traducerea noastră — *E. G. M.).*

[4] *Ibidem,* p. 182.

gime, lăţime şi adîncime nu este în chip real distinct de corp"[5] sau „un spaţiu lipsit de materie, sau propriu-zis vacum, gol, nu poate fi creat nici de către natură, nici produs prin iscusinţa umană" [6].

Despre timp, cea de-a doua categorie filozofică conexă, Töke afirmă că există un timp absolut în lucruri (*in re*), iar măsurarea lui externă, efectuînd doar o comparaţie a diferitelor mişcări, ne dă timpul relativ[7].

Însemnătatea concepţiilor filozofice ale lui Töke István constă în sublinierea interdependenţei dintre teorie şi practică, dintre filozofia propriu-zisă şi cea „teoretico-experimentală" (ale căror adevăruri se cer confirmate de experienţă şi de adoptarea unei metode ştiinţifice), în afirmarea unor teze materialiste, precum şi în combaterea scolasticii din vremea sa. El a atacat partea caducă a concepţiei aristotelice (finalismul) preluată şi exploatată de teologii medievali, susţinînd că în univers, „nu cauzele finale, ci cauzele eficiente sînt acelea ce se cer cercetate". Prin susţinerea acestor idei, gînditorul se afla pe linia materialistului Bacon, care, suprimînd concepţia aristotelică asupra cauzelor finale, le denumise „fecioare sterile".

Aceste aspecte pozitive, înaintate, ale concepţiei lui Töke se cer relevate şi reţinute cu atît mai mult, cu cît erau exprimate „ex cathedra", contrastînd cu cele admise de cenzură şi de biserica catolică.

Urmaşul lui Töke la catedra colegiului reformat din Aiud a fost *Kovács József* (1732–1795) care, a tradus în 1774 din limba latină în limba maghiară, fizica newtonianului Gottlieb Krüger[8].

Gimnazii şi colegii reformate se mai aflau la Cluj, Tîrgu Mureş, Odorhei, iar unitariene la Cluj şi Remetea (Trascău)[9]. Toate se aflau sub supravegherea inspectorilor şi curatorilor confesionali. Romano-catolicii transilvăneni susţineau gimnazii şi colegii de 3 şi 5 clase în Alba Iulia, Odorhei, Tîrgu Mureş, Sibiu, Mediaş şi Bistriţa.

În colegiile catolice, eliberarea de aristotelism şi scolastică s-a făcut mai greu (deşi „Ratio educationis" a prevăzut introducerea oficială a predării ştiinţelor naturii în toate şcolile secundare).

Cei mai citiţi şi răspîndiţi, în această perioadă, au fost însă gînditorii iluminişti, pentru că, aşa cum remarca Engels „ei au supus celei mai necruţătoare critici religia, stările sociale şi politice".

Influenţaţi de iluminismul radical francez (Voltaire, Rousseau), unii intelectuali maghiari din Transilvania au criticat feudalismul şi catolicismul, au combătut o serie de idei ce li se păreau incompatibile cu progresul social, apreciind că roadele epocii Luminilor sînt : ateismul, indiferenţa religioasă şi naturalismul.

Publicistul şi scriitorul *Szacsváy Sándor* (1752–1815) a susţinut în ziarele sale „Magyar Kurir" (Curierul maghiar) şi „Magyar Múzsa" (Muza maghiară), editate între anii 1786–1793, că scopul ce-l urmăreşte este „de a înfăţişa în limba maternă lucrările noi din domeniul ştiinţelor şi al artelor libere, frumoase, pentru cei însetaţi de adevăr" (ziarele sale fiind printre primele editate în limba maghiară).

[5] *Ibidem*, p. 13.

[6] *Ibidem*, p. 14.

[7] *Ibidem*, p. 20.

[8] Informaţii din studiul introductiv, semnat de Hajós József, la lucrarea *Köteles Sámuel*, Bucureşti, 1969, p. 18.

[9] Lucia Protopopescu, *Contribuţii la istoria învăţămîntului în Transilvania, 1774–1805*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1966, p. 207.

Scanned with OKEN Scanner

Pledînd pentru folosirea limbii naționale, împotriva celei latine, împotriva adoptării obiceiurilor străine, Szacsváy menționează în această privință pe francezi, ruși și români. Despre poporul român scrie că „nu numai că nu și-a pierdut naționalitatea sub jugul turcesc, ci, dimpotrivă, și-a dezvoltat-o, și-a cultivat-o și are o limbă și o literatură bogată". O corespondență din Moldova, pe care scriitorul a publicat-o în ziarul său „Magyar Kurir" în 1791 relevîndu-i semnificația, semnala larga întrebuințare a limbilor moderne (franceză și italiană) în Principatele Române, precum și admirația deosebită de care se bucurau acolo operele lui „Voltaire, Rousseau și mulți alți scriitori din Occident"[10].

Szacsváy a pornit de la iluminismul moderat, devenind în preajma revoluției franceze adeptul iluminismului radical și vestitorul noilor evenimente. „Toată Europa, scria el în 1789 în «Magyar Kurir», ascultă acum de Franța". El traduce articole din „Le moniteur" și publică „Declarația drepturilor omului", iar în 1791 textul primei constituții burgheze a Franței. În 1793, publică interogatoriul lui Ludovic al XVI-lea înaintea Convenției Naționale. Pentru a induce în eroare cenzura, Szacsváy scrie o serie de dialoguri angajate în infern, între mari personalități, dispărute. (de pildă, un astfel de dialog era cel angajat între Alexandru Macedon și Democrit).

Pe plan filozofic, iluminismul lui Szacsváy prezintă unele trăsături generale proprii raționalismului ca, de pildă, afirmarea tezei „nimeni nu cunoaște alt judecător afară de rațiunea sa" [11].

Atacînd autoritatea bisericii catolice, de necontestat în imperiul habsburgic, Szacsváy nu a cruțat nici celelalte biserici, de alte confesiuni (inclusiv cea protestantă), pentru obscurantismul lor.

Conștient de inevitabilitatea și acuitatea luptei dintre iluminism și biserică, el scrie: „Cît de periculoasă este cea mai mică rază de lumină în chestiunea religiei". Sau „prin luminare se face o mare spărtură în punga preoțimii".

În ciuda atitudinii sale anticlericale, Szacsváy n-a fost în fond un ateu, ci un deist.

Ziarele sale au îndeplinit însă un rol important în răspîndirea ideilor revoluției franceze, pregătind, din punct de vedere ideologic, mișcarea iacobinilor maghiari din 1794 (în ziarul „Magyar Kurir" au și apărut unele lucrări ale exponenților iacobinilor din Ungaria, ca, de pildă, cele ale lui Martinovics).

Înăbușirea mișcării naționale a iacobinilor din Ungaria[12] a avut drept consecință și lichidarea mișcării iacobinilor maghiari din Transilvania. Membrii acestei mișcări, proveniți din rîndurile intelectualității și ale micii nobilimi reformiste, au încercat să-și creeze o organizație proprie, semilegală, denumită „Diana vadásztársaság" („Societatea de

[10] D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des lumières*. Centrul de studii și cercetări privitoare la Transilvania, Sibiu, 1945, p. 95.

[11] Szacsváy Sándor, *Zakkáriásnak a Pápa titkos irodeákjának az Austriai tartományokban lett vallásbéli meg — világositás ról, Romából költ LEVELEI az ö LELKI Barátjaihoz kiadattattak. Egy Eretnekattal.* Fordittattak olasz-nyelvből 1786 eszt (Scrisorile din Roma ale lui Szacsváy Sándor către Zaharia, secretarul papal în ținuturile Austriei — despre religie și despre iluminare — către prietenii săi spirituali, editate de către un eretic. Traduse din limba italiană în 1786). Scrisoarea a opta.

[12] Iancsó Elemér, *A jakobinus mozgalom hazai hagyományai* (Tradițiile patriotice ale mișcării iacobinilor maghiari), în volumul, apărut sub semnătura aceluiași autor, intitulat *A felvilágosodástól a romantikaig* (De la iluminism la romantism), București, 1966, p. 70–95.

Scanned with OKEN Scanner

vînătoare—Diana") și să atragă sub influența lor „Societatea ardeleană maghiară pentru cultivarea limbii" (asupra acestei societăți științifice, vom reveni).

Mișcarea iacobinilor maghiari din Transilvania, spre deosebire de cea din Ungaria, se inspira, îndeosebi, din ideile iluminismului german moderat.

După 1795, deși are loc o restrîngere a influenței iluminismului francez, interesul pentru evenimentele petrecute în Franța nu scade. Propagarea ideilor revoluției și a lucrărilor materialiștilor francezi se face în ascuns, prin intermediul traducerilor care circulă în manuscris și al răspîndirii exemplarelor în original, aduse din Franța, clandestin, în Transilvania. Avem în vedere traducerea lucrării lui Helvétius, *Le vrai sens du système de la nature*, care este un rezumat al lucrării lui Holbach, *Système de la nature*, efectuată în anii 1803—1805, de Kiss Mihály. Deși traducerea lui Kiss n-a fost publicată, ea se răspîndește în anii ce urmează, în diferite locuri în exemplare copiate de cititori*.

Un alt iluminist maghiar *Aranka György* (1737—1817), funcționar la „Tabla regească"** din Tîrgu Mureș [13], a înaintat, în anul 1791, dietei feudale din Cluj un program cuprinzînd înființarea „Societății ardelene maghiare pentru cultivarea limbii" (Erdélyi magyar nyelvmivelö társaság)[14].

Programul societății, deși era destul de cuprinzător [15], prevăzînd cultivarea limbii, studierea trecutului Transilvaniei, adunarea materialului muzeal, studii în domeniul geografiei etc. n-a putut fi însă decît parțial realizat după cîțiva ani (societatea autodizolvîndu-se datorită lipsei de mijloace materiale).

Fără îndoială, figura cea mai reprezentativă a iluminismului maghiar din Transilvania a fost scriitorul și filozoful ateist *Bessenyei György* (1747 — 1811).

Bessenyei a studiat la Viena, fiind silit să se retragă în Transilvania, unde, eliberat de presiunea cenzurii, a găsit un mediu prielnic pentru a-și scrie majoritatea lucrărilor sale.

Cîțiva ani a funcționat ca magistrat la tribunalul civil din Bihor retrăgîndu-se apoi la o fermă, într-un sat lîngă Oradea (Căuaceu), unde încetează din viață la 24 februarie 1811 [16].

* Cf. *Antologia ateismului în România*, București, Edit. științifică, 1962, p. 12.

** Judecătoria din Tîrgu Mureș.

13 Cf. Iancsó Elemér, *Aranka György. Élete és munkássága* (Aranka György. Viața și activitatea). Cluj, 1939.

14 Societatea, înființată în anul 1793, avea în preocupările ei nu numai problemele de limbă, ci și sprijinirea științei în general. Aceleași preocupări le avea și acea proiectată „Societate filozoficească a neamului românesc", inițiată în 1795 de Ioan Molnar Piuariu și „Societas philohistorum Transilvaniae", a sașilor, dezvoltată din societățile de lectură preexistente (Cf. în acest sens *Din istoria Transilvaniei*, vol 1, ed. a II-a, București, Edit. Academiei, 1961, p. 287).

15 Aranka György: *Egy erdélyi magyar nyelvmivelö társaság felállításáról való rajzolat a haza felséges rendeihez* („Program către stările înalte ale patriei, despre înființarea unei societăți ardelene maghiare de cultivare a limbii), (Cluj), 1791. Documentele societății, în mare parte rămase în manuscris, au fost publicate abia în anii din urmă de Iancso Elémer. Cf. în acest sens, *Az erdélyi magyar nyelvmivelö társaság iratai* (Documentele societății ardelene maghiare pentru cultivarea limbii), Edit. Academiei, București, 1955.

16 Iancsó Elemér, *A magyar irodalom a felvilágosodás korában* (literatura maghiară în epoca luminilor), București, Edit. didactică și pedagogică, 1969, p. 35 și *Az erdélyi magyar nyelvmivelö társaság iratai*, p. 394.

Anticlericalismul lui Bessenyei porneşte de la ideile voltairiene ale toleranţei religioase, ajungînd la negarea oricărei religii, la ateism. El este cu deosebită limpezime exprimat în lucrarea *Holmi* („Ceva"), scrisă în ultimii ani petrecuţi la Viena, editată în anul 1779. Precedată de alte două lucrări *A filozófus* (Filozoful) scrisă în 1777 şi *A Magyarság* (Ungurimea) scrisă în 1778, lucrarea mai sus citată difuzează unele idei materialiste, însuşite, după cum mărturiseşte autorul, de la materialiştii francezi. „Omul care susţine veşnicia materiei, scrie Bessenyei, se numeşte materialist. El se leapădă de Dumnezeu. Cînd va veni oare timpul ca toţi oamenii să se înţeleagă şi să gîndească la fel în această privinţă"? [17].

Bessenyei critică şi el teza idealistă a „ideilor înnăscute", susţinînd în lucrarea *Système de la nature* că sursa tuturor cunoştinţelor o constituie experienţa senzorială: „Toate cunoştinţele raţiunii provin din lucruri vizibile şi experimentabile; unde vede, simte, pipăie, experimentează corpul, numai acolo produce şi raţiunea probele sale şi certitudinea ... aşa înaintează cunoaşterea umană de la cognoscibilitatea lucrurilor mărunte la cognoscibilitatea celor mari ... "[18].

Ideile exprimate în această lucrare sînt o reluare şi dezvoltare a problemelor pe care şi le-a pus într-o altă lucrare, *Die Geschäfte der Einsamkeit* („Preocupările unui singuratic"), concepută tot la Viena, în care, depăşindu-şi contemporanii, a susţinut că „practica este criteriul justeţei cunoştinţelor". Asemenea idei materialiste apar alături de altele idealiste, teologice, explicabile prin cerinţa de a se încadra, în acei ani, în limitele admise de cenzura imperială [19]. Aceste idei nu umbresc anticlericalismul şi ateismul său, afirmat viguros în alte lucrări. „Acţiunea de convertire îndeplinită de preoţime în intenţia ei izvorăşte întotdeauna, scrie el, din scopuri lumeşti: în consecinţă este răutate, pentru că sub scutul ideii de mîntuire se vînează bani, putere". Bessenyei atacă dogma infailibilităţii papei ca şi contemporanul său, românul Gheorghe Şincai, folosind argumente de ordin raţionalist, şi ajunge la concluzia că dogmele atît de contradictorii ale diferitelor biserici, de deosebite confesiuni, sînt „toate false" şi nici una dintre ele „nu poate schimba sau nimici nedreptatea socială".

Izbucnirea revoluţiei burgheze din Franţa a influenţat întreaga viaţă politică din Europa. În Austria, ordinea imperială iozefinistă se destramă. După o viaţă de zbucium, Iosif al II-lea moare în anul 1790. Îi urmează la domnie fratele său, Leopold al II-lea. Noul împărat, întrevăzînd consecinţele politicii iozefiniste, compatibilă cu iluminismul moderat, şi temîndu-se de înteţirea mişcărilor interne revoluţionare (de tipul răscoalei iobagilor condusă de Horea, sau mişcarea burghezo-republicană a iacobinilor lui Martinovics), revine asupra reformelor înfăptuite în a doua jumătate a secolului al XVIII-lea de predecesorii săi. Nobilimea obţine pe seama sa „restituţiile" (anularea reformelor democratice anterioare).

Faptele au o profundă rezonanţă în rîndurile intelectualităţii înaintate din Transilvania, de diferite naţionalităţi, care, în preocupările sale

[17] Citarea textului, în traducere din limba maghiară, s-a făcut după volumul *Texte privind dezvoltarea gîndirii social-politice în România*, p. 96–97.

[18] Citarea textului din lucrarea *Système de la nature* (1807), în traducere, după acelaşi volum, p. 100–101. Titlul acestei lucrări, identic cu cel dat de Holbach uneia dintre lucrările sale, evidenţiază influenţa puternică exercitată de materialismul francez asupra lui Bessenyei.

[19] Autorul se scuză, faţă de un cititor francez, pentru aceste limite idealiste şi concesii făcute religiei, scriind: „Dacă sînteţi nemulţumit de raţionamentele mele filozofice, veniţi să mă vedeţi şi (cred) că vă voi putea satisface între patru ochi ... Ţineţi seama domnule că un bun cetăţean nu poate scrie decît ceea ce este în avantajul binelui public ..." *(Die Geschäfte der Einsamkeit,* Wien, 1777, p. 85).

Scanned with OKEN Scanner

de a crea o cultură naţională, militantă, pe înţelesul maselor, se orientează spre alte curente de gîndire raţionaliste, mai eficiente. Lupta ideologică antifeudală îmbracă forme noi.

Bessenyei este şi el afectat de aceste schimbări şi, deşi pe un ton sceptic, continuă să atace biserica, religia, dezvăluind funcţia lor socială : „aceasta (religia — n.ns.) a devenit o consolare pentru soarta asupritului . . .". „Pe ei (oamenii săraci — n.ns.) deştepţii i-au îndreptat spre lumea cealaltă, iar ei şi-au reţinut lumea aceasta" [20]. Şi adoptînd o poziţie protestatară, pe deplin conştientă, nu lipsită de o viziune dialectică, Bessenyei conchide : „*natura constă în contradicţii ce luptă, schimbarea este un rezultat al muncii şi o însuşire a marii naturi, care, prin ceea ce generează, prin circulaţia* (din sînul ei) *este în veşnică mişcare, înnoire* . . ." [21] (subl. ns.).

Regretabil este doar faptul că rămînînd în manuscris aceste idei n-au putut rodi, pe măsura conţinutului lor, fiind cunoscute doar în cercuri restrînse.

Prelucrarea şi dezvoltarea ideilor materialiştilor englezi şi francezi (Locke, Helvétius, Diderot, Holbach etc.) ca şi laturile originale ale gîndirii lui Bessenyei György ne dezvăluie un filozof şi scriitor de talent, care a participat din plin la evenimentele epocii sale.

O luptă de idei mult mai amplă şi cu efect practic s-a desfăşurat în centrele de cultură mai importante din Transilvania (Aiud, Cluj, Tîrgu Mureş, Oradea), prin *presă* şi prin *lucrări tipărite* destinate învăţămîntului mediu şi superior.

Pe lîngă producţia proprie, originală, s-a elaborat în mod susţinut o muncă de traduceri asemănătoare cu cea întreprinsă de români, din limba germană. Astfel sînt cunoscute concepţiile filozofice ale lui Kant, Krug, succesorul său la catedra de filozofie din Königsberg, Fichte, Schelling.

Dintre aceste sisteme filozofice, kantianismul a fost cel mai influent. E de reţinut faptul că şi „Societatea ardeleană maghiară pentru cultivarea limbii", animată de Aranka (la început şi el kantian) în cea de-a doua perioadă a sa de activitate (1796—1801), sprijinind răspîndirea cunoştinţelor culturale, a contribuit la propagarea kantianismului, organizînd discuţii publice pe această temă.

În cadrul noului curent de gîndire (cu puternice rezonanţe în Transilvania), în rîndurile intelectualităţii se puteau distinge două orientări care se accentuează cu timpul. Una dintre aceste orientări aducea cu sine o poziţie critică faţă de materialismul francez şi conciliantă faţă de religie şi feudalism. Cealaltă, dimpotrivă, accentua criticismul, eliberarea eticii de teologie (fundamentarea ei pe principiul „raţiunii practice"), elementele materialiste conţinute în kantianism, delimitîndu-le de implicaţiile lui agnostice.

Reprezentantul principal al acestei orientări a fost profesorul *Köteles Sámuel* (1770—1831).

Gînditorul s-a născut la Turda nouă (azi, localitate înglobată în oraşul Turda). După absolvirea învăţămîntului mediu şi superior* a predat, începînd din anii 1799 pînă în 1818, filozofia, statistica şi politica la colegiul reformat din Tîrgu Mureş. A continuat să predea aceleaşi obiecte de studiu la colegiul din Aiud, pînă la moarte.

[20] Citate din lucrarea *Természet világa* (Lumea naturii), scrisă în 1799, editată postum.
[21] *A Bihari remete* (Pustnicul din Bihor), 1804, editată postum. Citarea textului în traducere, după volumul *Texte privind dezvoltarea gîndirii social-politice în România*, p. 100.
* A urmat „umanioarele" la Iena.

Cum locul wolffianismului îl luase între timp filozofia lui Kant, Köteles traduce din Kant și întocmește lucrări proprii. Ne referim la lucrările: *Lógika vagy az értelem tudománya* (Logica generală sau știința intelectului), întocmită după modelul kantian, apărută la Tîrgu Mureș în 1808, o lucrare de proporții, concepută în două volume, *Az erkölcsi filósofiának eleji* (Elementele filozofiei morale), apărută la Tîrgu Mureș în 1817, care valorifica aspectele pozitive ale eticii kantiene; *A filozófia enciklopédiája* (Enciclopedia filozofică) apărută la Aiud în 1829; *A Filozófiai antropológia* (Antropologia filozofică), editată postum, la Budapesta, în 1839 (conținînd cursul de filozofie al lui Köteles). Au mai rămas, în manuscris, copii după cursurile lui de politică, statistică și drept natural, acestea din urmă respinse în mod constant de cenzură [22].

Din lectura lucrărilor lui Köteles Sámuel rezultă faptul că gînditorul era un sincer admirator al lui Kant, străduindu-se să-l interpreteze într-o manieră proprie (deși pornește și este influențat de modele kantiene, de pildă, W. T. Krug).

Köteles acceptă principalele teze ale gnoseologiei kantiene, distincția între cele două forme de cunoaștere: cea *apriorică*, rațională (care avansează ideea caracterului independent de experiență al cunoașterii esenței) și cea *aposteriorică*, senzorială (ce rezultă, după cercetarea faptelor, din experiență) scriind: „cunoștințele adevărate nu pot fi dobîndite decît pe cale apriorică" [23]. Totuși, el revine asupra acestor teze kantiene, idealiste, căutînd să le „amendeze" în spirit materialist, anulînd astfel consecințele lor ultime. În mod concret, aceasta se observă atunci cînd analizează cea de-a doua formă de cunoaștere, „cea aposteriorică", rezultată din cercetarea faptelor.

Elemente valoroase ale concepției lui Köteles conțin etica și „criticismul" său (diferit de cel kantian).

Köteles a criticat nu numai scolastica (continuînd prin aceasta opera înfăptuită de înaintașii săi iluminiști), dar și diferitele curente filozofice idealiste. Enumerînd tarele filozofiei scolastice, Köteles scrie: „Filozofia scolastică a avut o influență păgubitoare asupra culturii omenești. 1. Filozofia fu înjosită ca slugă a teologiei (*philosophia ancilla theologiae*). 2. Se practica numai sofistica sau scolastica, neglijîndu-se orice cunoștință folositoare. 3. Lăsînd la o parte adevărul, filozofii bastarzi s-au cufundat în labirintul pedantismelor și al problemelor inutile. 4. S-au introdus nesfîrșit de multe subtilități rafinate, împărțiri, clasificări, distincții, în care nu era nici un dram de minte sănătoasă. 5. Limba latină fu stricată, ajungîndu-se la un galimatias de neînțeles. 6. Modul de predare fu îngreuiat cu nesfîrșit de multe silogisticații. Prin aceasta, minții omenești i s-a pregătit o capcană ca să nu poată cugeta prin forța ei proprie" [24].

Köteles a opus în mod consecvent filozofia atît scolasticii, cît și eticii teiste. Cea dintîi, argumenta el, are două îndatoriri: „1. Să risipească întunericul intelectului, neștiința, superstiția, rătăcirile vătămătoare și prejudecățile înrădăcinate, care sînt piedici ale desăvîrșirii și fericirii omenești. 2. Risipind întunericul, să lumineze drumul omenirii

[22] Informații bio-bibliografice după Hajós J., în volumul *Antologia gîndirii românești (secolele XV–XIX)*, Partea I, București, Edit. politică, 1967, p. 141.

[23] *A filozófia enciklópediája* (Enciclopedia filozofică), Aiud, 1829, paragraful 10.

[24] Citarea textului din lucrarea *Logika vagy az értelem tudománya* (Logica generală sau știința intelectului), Aiud, 1830, în traducere, după *Antologia gîndirii românești*, Partea I, p. 143.

şi să răspîndească adevărurile care luminează intelectul, înnobilează inima, modelează şi îmbunătăţesc voinţa şi, prin aceasta, conduc pe om spre destinaţia lui originară. În general, una dintre principalele îndatoriri şi năzuinţe ale filozofiei este de a promova desăvîrşirea şi fericirea neamului omenesc" [25] (teză profund iluministă). Definind raportul dintre filozofie şi „antropologia morală, sau etica aplicată", Köteles adoptă fără rezerve punctul de vedere kantian. El admite drept postulat al conştiinţei umane principiul „raţiunii practice". Acest principiu abstract, „inerent raţiunii umane", independent de condiţiile istorice concrete, este principiul moral suprem. Dar să urmărim raţionamentele lui Köteles, opuse eticii teiste : filozofia concepe omenirea în toate laturile sale şi mijloceşte o unitate de nedespărţit între adevăr, frumos, bine şi virtute. Dacă cineva „omite" în scrutările sale filozofice scopurile principale ale raţiunii, punîndu-i drept unic scop cunoaşterea teoretică, atunci el este numit, pe drept cuvînt, „filozof pur contemplativ". Mai mult, o filozofie, compusă din speculaţii, lipsită „de cea mai mică tendinţă morală sau practică" este „un pom care înfloreşte, dar nu dă roade". Dacă cineva, dimpotrivă, leagă laolaltă „interesul raţiunii scrutătoare cu al celei morale", făcîndu-şi cercetările teoretice pentru luminarea şi promovarea scopurilor principale ale raţiunii, atunci el poate fi numit „filozof practic sau făptuitor".

Köteles ţine să precizeze că idealismul „existenţa o explică prin conştiinţă" şi că el a apărut sub diferite forme : a) idealismul lui Cartesius (*idealismus problematicus, scepticus*) ; b) idealismul lui Berkeley (*idealismus dogmaticus, mysticus, theologicus*) ; c) idealismul lui Fichte (*idealismus egoisticus*) ; d) idealismul lui Kant.

Dintre „argumentele"* aduse de Köteles împotriva idealismului, în general, a celui subiectiv, în particular, menţionăm pe ultimele două, evidenţiind „criticismul" său, diferit, dar nu prea îndepărtat de cel kantian, în problema izvoarelor teoretice ale credinţei (argumentarea, „raţiunii practice" a necesităţii credinţei). „4. (Idealismul — n. ns.) poate fi dăunător cu privire la moralitate. Căci, dacă toate obiectele sînt numai închipuiri, de ce să împlinim poruncile legii morale? 5. Poate fi dăunător, mai cu seamă idealismul lui Fichte, cu privire la religie. Căci, dacă în afara minţii nu există nimic, nici Dumnezeu nu există, atunci omul poate ajunge să se divinizeze pe sine (*autotheismus*)" [26].

Nu zăbovim asupra ideilor înaintate exprimate de Köteles Sámuel în cursurile sale despre *Ştiinţa politicii*, statistică sau drept natural. Ne îngăduim totuşi a reda un pasaj din *Partea teoretică a statisticii*, în care se evidenţiază aceeaşi preocupare a gînditorului de a-şi expune concepţia filozofică şi în alte discipline predate în învăţămînt : „Statistica, de care ne apucăm astăzi, e un subiect plăcut. Aici nu ne certăm cu idealiştii, care despică firul de păr în patru, pentru a le demonstra că vinul de Tokay nu este doar o idee sau o închipuire, ci o băutură reală, din care dacă ar putea uneori bea niscai idealişti slăbuţi, ar fi gata să-şi renege toate sistemele ... cu un cuvînt, aici nu-i nici un loc pentru nici o întrebare

[25] Citarea textului din lucrarea *Az erkölcsi filosofiának eleji* (Elementele filozofiei morale), Tîrgu Mureş, 1817, în traducere după acelaşi volum, p. 141—142.

* Cele cinci argumente sînt conţinute în paragraful 64 al lucrării sale *Antropologie morală sau aplicată*.

[26] *Ibidem*, p. 143.

goală ... aici apar (problemele) acelea care-l interesează cel mai de-aproape și în modul cel mai strîns pe om ca om, pe patriot ca patriot" [27].

Prin circulația largă a lucrărilor sale (pe care s-a străduit să le publice, pentru a nu rămîne într-un cerc restrîns și a se condamna, ca gînditor, la autoizolare), Köteles, apreciat în literatura de specialitate maghiară drept „Kantianul maghiar cel mai pozitiv" [28], a participat din plin la lichidarea wolffianismului din Transilvania, la adoptarea și afirmarea unor noi direcții de gîndire. Lucrările sale au educat generații întregi, contribuind *în mod nemijlocit* la pregătirea ideologică a revoluției de la 1848.

În încheiere dorim să subliniem ideea că intelectualitatea românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea, figurile ei proeminente, de numele cărora se leagă avîntul luat în această perioadă de școlile românești de la Blaj și Brașov, campania de tipărituri românești, apariția primelor ziare și reviste transilvănene în limba română, reflectă bogatele contacte culturale.

Așa de pildă, Timotei Cipariu studiază la Aiud, Simion Bărnuțiu la Carei și Cluj, dar se află în relații de prietenie cu filozofii din Aiud. Gheorghe Barițiu studiază la Blaj și Cluj. În filozofie, gînditorii români transilvăneni au ajuns la Kant tot prin intermediul lui W.T. Krug [29].

Alături de filozofi germani, care predomină în lectura intelectualității maghiare și românești din Transilvania în primele decenii ale secolului al XIX-lea, întîlnim, cu cît ne apropiem de mijlocul secolului, din nou, filozofi francezi [30]. Spiritul revoluționar francez, renăscut după revoluția de la 1830, se extindea din nou în Europa.

În Transilvania, intelectualitatea înaintată, de diferite naționalități, este influențată de noile curente filozofice. Ele vor pune tot mai mult stăpînire pe tînăra generație pașoptistă care se forma atunci în spirit raționalist, prin excelență.

[27] Citat după *Theoretika resze a statistikának* (Partea teoretică a statisticii), mss. nr. 206, aflat la biblioteca documentară „Bolyai" din Tîrgu Mureș, în traducere în *op. cit.*, p. 144.

[28] Hajós József, *Köteles Sámuel*, p. 165.

[29] Cf. în acest sens G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în „Sămănătorul", 1904; idem, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, București, 1924; I. E. Torouțiu, *Immanuel Kant în filozofia și literatura română*, București, 1925.

[30] Istoricii maghiari remarcă faptul că în jurul anilor 1840, mulți tineri maghiari din Ungaria și Transilvania învățau limba franceză pentru a-i citi pe ideologii revoluției franceze, dar cu deosebire pe Lamennais. Pentru simpatia intelectualității maghiare față de ideile lui Lamennais confruntă Hóman Balint și Szekfü Gyula, *Magyar történet* (Istoria maghiară), vol. V, Budapesta, 1943, p. 307–308.

Orientarea intelectualității maghiare transilvănene spre Budapesta se accentuează după constituirea *Academiei maghiare* (1825). De asemenea este tot mai evidentă, stîrnind îngrijorarea autorităților, orientarea intelectualității române transilvănene spre București în deceniile premergătoare revoluției de la 1848. Și aici influența franceză este destul de puternică, fiind consemnată de numeroși scriitori străini (cf. D. Popovici, *La diffusion des idées des lumières dans les pays roumains*, în *op. cit.*, p. 94–100).

Ambele intelectualități – provenind din clase distincte – doreau să se manifeste „în spiritul nou al vremii" (să contribuie la înlăturarea asupririi habsburgice, la instaurarea unei orînduiri democratice burgheze, la afirmarea propriei națiuni).

GÎNDIREA ILUMINISTĂ LA SAŞII DIN TRANSILVANIA

În secolul al XVIII-lea se afirmau în cele trei ţări româneşti critica iobăgiei, ideea eliberării de sub exploatarea feudală, ideea independenţei naţionale, lupta împotriva obscurantismului prin răspîndirea ştiinţei şi promovarea filozofiei iluministe [1]. Printre propagatorii acestei filozofii se numără şi studenţii saşi absolvenţi ai universităţilor din Germania. În anul 1766 s-a întemeiat la Sibiu o lojă francmasonică (St. Andreas zu den drei Seeblättern), ai cărei membri erau pe lîngă saşi (Carl Bruckenthal, Martin Hochmeister) şi români (de exemplu, Ioan Piuariu-Molnar) şi maghiari (de exemplu, G. Bánffy). Ei militau împotriva îngrădirilor naţionale şi religioase, propunîndu-şi „să concilieze diferenţierile naţionale şi religioase" [2].

Asemenea năzuinţe sînt susţinute şi de publicistica politică a saşilor transilvăneni, Martin Hochmeister editînd la Sibiu ziarul „Siebenbürger Zeitung" (1784—1787), prin care a contribuit la afirmarea iluminismului [3]. De asemenea, calendarele editate de acelaşi Hochmeister înfierează, sub influenţa iluminismului, şi diferitele forme ale superstiţiilor [4].

În acest timp, în biblioteca sa, Samuel Bruckenthal, guvernatorul Transilvaniei, comenta împreună cu prietenii săi, Eder, Felmer, Filtsch, Hermann, Lerchenfeld şi Neugeboren, operele lui Leibniz, Herder, Mendelsohn şi Voltaire [5]. În 1790 Bruckenthal a pus la dispoziţia societăţii o cameră de lucru lîngă biblioteca sa. Aici şi-a susţinut Filtsch, în anul 1792, planul înfiinţării unei „societăţi a ştiinţelor" din Sibiu. Societatea era concepută ca o academie cu secţii, printre care şi una de filozofie. În acest „institut", cum mai numea Filtsch „Societatea", urmau să fie primiţi eruditii români, saşi şi unguri. „Institutul" de fapt n-a luat fiinţă, dar a fost creată în schimb o „Societate filo-istorică".

Şi în alte oraşe au luat fiinţă societăţi de lectură. Printre acestea amintim „Societatea ardeleană maghiară pentru cultivarea limbii" (1793), de sub conducerea lui Aranka, şi pe cea iniţiată în acelaşi timp de Ioan Piuariu-Molnar, „Societatea filozoficească a neamului românesc în Mare Principatul Ardealului" [6].

Cărţile fiind acum mult solicitate, Barth-Gromer-Geselmaier înfiinţează, în 1780, la Sibiu o a doua librărie pe lîngă cea existentă a lui Hochmeister. În cataloagele sale de cărţi difuzate în Transilvania, sînt menţionate,

[1] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1964, p. 93.

[2] F. Zieglauer, *Geschichte der Freimaurerloge St. Andreas zu den drei Seeblättern in Hermannstadt (1767—1790)*, în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", vol. XII, 1875, p. 455—526.

[3] Între 1788—1791 acest ziar apărea ca „Kriegsbote" şi între 1792—1862 ca „Siebenbürger Bote"; vezi şi F. Sigerus, *Die deutsche periodische Literatur Siebenbürgens, 1778—1930*, p. 1; încă înainte a apărut la Sibiu în anul 1778, „Theaterwochenblatt"; Fr. Teutsch, *Hundert Jahre sächsischer Tagesliteratur*, în „Siebenbürgisch Deutsches Tageblatt", nr. 3055, 2. I. 1884; E. Weisenfels, *Die Geschichte der politischen Publizistik bei den Siebenbürger Sachsen*, Limburg, 1938, p. 15—19.

[4] Ed. Wertheimer, *Hermannstadt in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, în „Ungarische Revue", 1881, p. 726—727.

[5] G. A. Schuller, *Samuel von Bruckenthal*, vol. II, München, 1969, p. 301.

[6] *Istoria României*, vol. III, p. 1066.

Scanned with OKEN Scanner

între altele, dramele *Emilia Galotti* (1772) şi *Nathan înţeleptul* (1779) de Lessing şi *Götz von Berlichingen* de Goethe. Filozofia iluministă se impune prin operele lui Voltaire şi Chr. Wolff. Sînt oferite cărţi ale lui Locke, Hume şi Leibniz [7].

Ca un alt factor care a contribuit la propagarea năzuinţelor iluminiştilor amintim reprezentaţiile teatrale. Astfel, în repertoriul grupei teatrale a lui Seipp, figurau dramele de seamă ale iluminismului.

Din acest cadru se desprind *Michael Hissmann* (1752—1784), care se înscrie mai întîi la facultatea de teologie din Erlangen, frecventînd însă cu preferinţă cursurile de filozofie. Aceste preocupări îl determină să se înscrie în primăvara anului 1774 la Universitatea din Göttingen, cel mai de seamă focar al iluminismului din Germania [8].

La Göttingen tînărul student se găseşte la o răscruce, trebuind să se decidă între studiul teologiei şi cel al filozofiei. El abandonează drumul bătătorit de către tinerii saşi, drum care ducea de la catedră la amvon. În acest sens scria la 10 februarie 1777 prietenului său J. Filtsch: „N-am avut nici o înclinaţie pentru teologie. Voi fi fericit numai ca filozof. Am încercat deci să îndrăgesc filozofia ... Patria mea nu-mi va putea asigura o existenţă materială, deoarece nu sînt teolog". Cu toate acestea, el a optat, fără ezitare, pentru studiul filozofiei, şi în scurtă vreme docentul onorific din Göttingen se impune prin abundenţa publicaţiilor sale [9]. Activitatea ştiinţifică multilaterală a lui Hissmann este în curînd remarcată prin alegerea sa ca membru al Academiei de ştiinţe din Göttingen [10].

La Universitatea din Göttingen, Hissmann ţine cursuri onorifice şi, deşi grav bolnav, este obligat, din considerente materiale, să scrie recenzii şi să facă traduceri, prost plătite. Aşa se iroseşte puterea de muncă şi avîntul unui om de ştiinţă atît de înzestrat; moare în vîrstă de numai 33 de ani, de tuberculoză.

La Göttingen Hissmann a publicat de asemenea primele volume din *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte* (1778—1783), editat de el. Această lucrare s-a bucurat de o largă circulaţie şi în Transilvania. În ea s-au publicat operele filozofilor Maupertuis, De Jariges, Nicolas de Beguelin, Mérian şi au apărut pasaje din opera lui Leonard Euler cu polemica sa

[7] Fr. Teutsch, *Geschichte der Siebenbürger Sachsen*, vol. II, p. 244; „Siebenbürger Zeitung", nr. 25, 31.III.1785, p. 203.

[8] Unele date despre viaţa şi opera lui Hissmann se găsesc la: Ersch şi Gruber, *Allgemeine Enzyklopädie der Wissenschaften und Künste*, secţia a II-a, partea a 9-a, p. 60, Jöcher-Adelung, *Gelehrten-Lexikon*, continuare şi completare, vol. II, 1787, p. 2025; *Allgemeine deutsche Biographie*, vol. XII, 1880, p. 503; Kurzbach, *Biographisches Lexikon des Kaisertums Österreich*, partea a 9-a, 1863, p. 97; J. K. Schuller despre Hissmann în „Archiv des Vereins für siebenbürgische Landeskunde", vol. VI, 1864, p. 201—230; E. Reisner, *Michael Hissmann, ein Popularphilosoph aus Siebenbürgen*, în „Archiv ... ", vol. XLVI, 1931, p. 411—453; Carl Göllner, *Die Beziehungen des Aufklärungsphilosophen Michael Hissmann zu seiner siebenbürgischen Heimat*, în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 3, 1960, p. 79; Carl Göllner, *Der Einfluss der Göttinger Universität auf die Aufklärungsphilosophie in Rumänien*, în „Revue des études sud-est européenes", tom. VII, Bucureşti, 1969, nr. 4, p. 599—613.

[9] *H. Hissmann către J. Filtsch*, 10. II. 1777, Arhivele Statului, Sibiu, Colecţia Filtsch, H. H. 2; vezi şi J. K. Schuller, *Magister Michael Hissmann*, în „Archiv ...", vol. VI, 1864, p. 201—230; E. Reisner, *Michael Hissmann ein Popularphilosoph aus Siebenbürgen*, în „Archiv ...", vol. XLVI, p. 411—453; C. Göllner, *Die Beziehungen des Aufklärungsphilosophen Michael Hissmann...*, în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", 1960, nr. 3, p. 79—98; *Peredovîie rumînskie mîsliteli XVIII—XIX vv.*, Moscova, 1961, p. 107—121; *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Bucureşti, 1964, p. 108—111.

[10] Discursul său inaugural, *Vom Flor Siebenbürgens unter Theresien und Joseph*, a fost publicat la Göttingen în anul 1776.

împotriva interpretării idealiste a spaţiului şi timpului. Hissmann a tradus de asemenea *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, al lui Condillac, şi *Theory of the human on the principles of the association of ideas*, de Priestley[11].

Opera sa filozofică este progresistă atît prin poziţia ostilă faţă de orînduirea feudală existentă, cît şi prin critica filozofiei idealiste. Hissmann s-a pronunţat în toate scrierile sale pentru cauzalitatea şi realitatea obiectivă a spaţiului, acordînd importanţa cuvenită experienţei în procesul de cunoaştere.

Ca şi enciclopediştii francezi, el respinge speculaţiile metafizice, considerîndu-le drept „o culegere de sofisme". Hissmann argumenta: „În faţa lumii strălucitoare a iluminismului, simbolurile metafizice pălesc, devenind scheme şterse, fantasmagorii ale unor gînditori rupţi de realitate".

În lucrarea sa *Misterele eleuzine*, filozoful de la Göttingen califică drept absurdă orice încercare de a fundamenta concepţiile morale prin cele religioase. Profilul moral al unui om nu va fi nicidecum conturat de anumite motive mistice, ci numai de convingerile sale etice personale, susţinea el[12].

Hissmann a adoptat o atitudine critică şi faţă de teoria aprioristă a spaţiului, într-o comunicare a sa apărută în „Deutscher Merkur" al lui Wieland (1777). În problema cunoaşterii el se declară empirist şi critică teza apriorităţii formelor cunoaşterii.

Hissmann a înţeles şi aspectele sociale ale speculaţiilor metafizice[13] şi a insistat asupra necesităţii de a se delimita sarcinile psihologiei ca materie de învăţămînt[14]. El se distanţează şi de gîndirea eclectică a lui Christian Wolff prin preocupările sale de a delimita psihologia empirică de cea raţională, ca şi prin încercările de a dovedi inferioritatea metodelor de cercetare empirice faţă de cele raţionaliste[15].

Aprofundarea unor probleme psihologice în spirit materialist de către Hissmann, în *Briefe über Gegenstände der Philosophie*, au prilejuit discuţii vii în Transilvania, iar episcopul bisericii evanghelice Andreas Funk a interzis chiar difuzarea acestei cărţi (1778). Cauzele interdicţiei sînt indicate de autor: „Am relevat că înseşi funcţiile sufletului omenesc sînt condiţionate de procesele fiziologice". Funk nu s-a mulţumit cu această interdicţie, ci a pregătit o contraargumentare, ce n-a fost tipărită, dar în Arhivele Statului din Sibiu se găsesc unele din însemnările semnificative ale prelatului. El scria: „După părerea mea iluminismul nu este altceva decît un fetiş al unor domnişori cu tendinţe literare moderne. Dar din toate interpretările iluminismului rezultă că realizarea obiectivelor preconizate de lumini nu sînt oportune, ci, dimpotrivă, sînt vătămătoare; nimeni nu poate prevedea consecinţele lor"[16]. Această reacţie caracteristică unor cercuri clericale retrograde a fost opusă năzuinţelor iluministe de ridicare a nivelului cultural al poporului. Victime ale unor asemenea oprelişti au fost şi operele lui Gheorghe Şincai şi Petru Maior.

Tînărul filozof ar fi dorit ca ideile sale filozofice, afirmate în diferite lucrări apărute în Germania, să-şi găsească ecoul cuvenit şi în patria sa.

[11] Publicat, de asemenea, în *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte*.

[12] *Magazin für die Philosophie und ihre Geschichte*, Göttingen, 1778–1783; vezi şi *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, p. 109.

[13] Termenul metafizică este înţeles în accepţia sa premarxistă.

[14] *Briefe über Gegenstände der Philosophie*, p. 18–19.

[15] M. Ralea, C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, Bucureşti, 1958, p. 319.

[16] Arhivele Statului, Sibiu, *Konzepte bischöflichen Schreiben, 1712–1791*.

El dorea de aceea să se reîntoarcă şi să activeze în Transilvania. Primind însă vestea amintită că superintendentul bisericii evanghelice din Transilvania, Andreas Funk, a interzis răspîndirea unor publicaţii ale sale, aceste planuri se năruie.

De acum înainte el se străduieşte în schimb să răspîndească în patria sa lucrările celor mai importanţi reprezentanţi ai iluminismului. În acest scop, el a achiziţionat pentru biblioteca gimnaziului din Sibiu diferite lucrări de ştiinţe naturale şi fizică. El s-a preocupat şi de îmbunătăţirea învăţămîntului în Transilvania, în special a celui filozofic, comunicînd prietenilor săi de la Sibiu intenţia sa de a redacta un manual de filozofie. Întocmirea unui asemenea manual pentru învăţămîntul german din Transilvania corespundea unei necesităţi obiective, sesizată şi de forurile locale. Astfel, Consistoriul superior se plînge în anul 1782 de impunerea unor manuale străine, care propagă idei înapoiate, nepotrivite secolului. Cunoaştem şi năzuinţele lui J.A. Müller, directorul din acea vreme al liceului din Sibiu, de a ridica nivelul lecţiilor de filozofie [17].

Max Dessoir remarca caracterul materialist — de fapt mecanicist — al filozofiei şi psihologiei lui Hissmann, care se detaşează net de lucrările celorlalţi contemporani din Germania, ca Irwing şi Lossius. În lupta dintre linia idealistă şi cea materialistă, Hissmann s-a situat evident pe cea materialistă, prin susţinerea tezei că numai procesele fiziologice, care determină la rîndul lor pe cele psihice, pot constitui obiectul cercetării ştiinţifice. Procesele psihice sînt cercetate de autor în sensul investigaţiilor caracteristice ştiinţelor naturii, în cadrul succesiunii acestor procese stabilindu-se legături cauzale [18].

Hissmann, militînd pentru răspîndirea cunoştinţelor ştiinţifice, pentru crearea unei literaturi filozofice şi pedagogice, a pus, ca şi corifeii Şcolii ardelene, pe prim plan lupta împotriva ideologiei feudale, laicizarea şi obiectivitatea concepţiei despre natură şi societate.

[17] H. Jekeli, *Die Entwicklung des siebenbürgisch-sächsischen höheren Schulwesens von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Mediaş, 1930, p. 35—38.

[18] M. Dessoir, *Abriss einer Geschichte der Psychologie*, Heidelberg, 1911, p. 115.

Scanned with OKEN Scanner

3. ÎNVĂȚAȚI ȘI CUGETĂTORI DIN PRINCIPATE

Atît datorită faptului că mișcarea de idei din perioada Luminilor este mai strîns legată de umanism, ca în Transilvania, cît și datorită structurii sociale care a favorizat o mai accentuată diferențiere a structurilor mentale, analiza activității autorilor de lucrări cu caracter filozofic din Țara Românească și Moldova impune, preliminar, o cît de succintă abordare a raportului dintre tradiție și inovație în gîndirea din etapa studiată. În lumina acestor considerații, preocupările gînditorilor din epocă, precum și precizarea locului deținut de filozofie în cadrul activității intelectuale desfășurate în acest răstimp pot fi mai deplin evidențiate.

Moștenirea culturală și noile achiziții. Mișcarea umanistă a lăsat o puternică amprentă asupra gîndirii din secolul al XVIII-lea: neoaristotelismul a continuat să fie predat în școlile princiare, fără a fi contestat, pînă în a doua jumătate a secolului, în timp ce producția tipografică a rămas, pe mai departe, în mîna principelui și în slujba bisericii; în șirul de tipărituri nu se lasă surprinse, pînă tîrziu, forme de înnoire spectaculoase. În această privință, pînă către sfîrșitul secolului al XVIII-lea, activitatea tipografică nu pare să introducă în circuitul cultural elemente de gîndire capabile să restructureze cunoștințele oamenilor. Mai mult, operele de meditație publicate în perioada umanistă și care au făcut manifestă o nouă orientare a spiritelor — *Divanul* lui Cantemir, *Floarea darurilor* și *Pildele filosofești* — se reeditează sau sînt copiate cu insistență, constituind un veritabil izvor din care se alimentează gîndirea cărturarilor din perioada luminilor și gîndirea unei largi pături de cititori din perioadele ulterioare, cînd aceste cărți, devenite populare, continuă să fie tipărite și folosite în școlile elementare.

Diversificarea preocupărilor intelectuale din perioada umanistă, în sfîrșit, a oferit un cadru ce satisfăcea mare parte din necesitățile spirituale ale generațiilor următoare. Instaurarea spiritului critic în istoriografie, extinderea curiozității intelectuale spre orizonturile geografice ce se deschid dincolo de limitele spațiului confesional menținut pînă la mijlocul secolului al XVII-lea persistă în activitatea cărturarilor din secolul al XVIII-lea, care pășesc pe traseele deschise de marii lor înaintași. Amplificarea domeniului cultural și sistematizarea lui, fără depășirea netă a fruntariilor confesionale, ce erau menținute ca metereze spirituale în fața presiunilor exercitate de forțele externe (care urmăreau obiective politice sub haina prozelitismului confesional), a oferit un cadru cultural viabil în condiții social-politice similare. Acest „raționalism ortodox" avea un caracter „deschis", întrucît îngăduia investigarea rațională a lumii și naturii umane pe urmele unor autorități recunoscute; formînd un sistem, întrucît statua existența unor planuri corespondente în univers și a unui

coerent lanț al vieții, dominat de divinitate [1], ansamblul acestor elemente de gîndire fusese antrenat pe domeniul unei problematici noi. Într-adevăr, investigînd originea și fazele de dezvoltare ale poporului român, istoriografia umanistă, practicată de Miron Costin, Constantin Cantacuzino Stolnicul și Dimitrie Cantemir, definise un cadru temporal și spațial necunoscut vechilor hronografe, așa cum publicarea cărților de meditație instaurase un spirit civic propriu umanismului, iar afirmarea culturală din vremea lui Brâncoveanu, atît în artă, cît și în litere, deschisese un larg orizont actului uman.

În această privință, cărturarii din secolul al XVIII-lea au putut continua direcțiile imprimate de umanism activității intelectuale; a fost acordată o sporită atenție problemei originii poporului român, după cum s-a urmărit cu mai multă stăruință statuarea normelor de comportare în societate. Spre sfîrșitul secolului, prestigiul autorităților recunoscute a continuat să rămînă neștirbit [2]; dar esențial este faptul că, tacit, acestor autorități au început să li se alăture altele, astfel că, în locul surselor necontestate și unice, s-a instaurat o pluralitate de surse; firesc, accentul a căzut, ca și în iluminismul european, asupra capacității raționale de a interpreta și asupra rațiunii ca energie cu acțiune eficientă [3].

Noile achiziții au apărut, astfel, în cadrul direcțiilor anterioare imprimate cugetării; dar ceea ce a părut să fie o simplă dezvoltare sau precizare a sfîrșit prin a modifica fondul moștenit sau chiar a-l respinge.

Elementele noi au pătruns mai întîi în învățămînt datorită unor remarcabili profesori greci, precum și reformelor întreprinse de cîțiva principi luminați ca Alexandru Ipsilanti în Valahia (1776) și Grigore Ghica în Moldova (1766). La sfîrșitul secolului funcționează în ambele Principate o „nouă școală europeană" [4], care introduce modificări sensibile în conținutul învățămîntului, capabile să antreneze o preschimbare masivă în formația cărturarilor. Trebuie reamintită, pe de o parte, deschiderea spre curentele de gîndire de pe continent, iar pe de alta, ponderea acordată matematicii. În prima privință, un rol precumpănitor l-au jucat Methodie Antracitul și elevul său Evghenie Vulgaris, care, dacă nu au profesat în Principate, și-au văzut operele traduse sau difuzate în țările române; Nikifor Theotokis, în schimb, a fost profesor la Iași (a publicat *Elemente de fizică* în limba greacă, la Leipzig, 1765). Aportul lor constă mai ales în opoziția sistematică împotriva „scolasticii" lui Corydaleu și în dezmembrarea sistemului de cunoștințe neoaristotelic prin comentarea

[1] Amănunte în cap. *Umanismul civic,* în Al. Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română,* 1972.

[2] Trebuie însă ținut seama de faptul că autoritățile recunoscute de majoritatea cărturarilor, la începutul secolului, nu mai sînt invocate decît de mediile conservatoare, la începutul secolului următor. Astfel, o scriere tradusă în română pentru a satisface curiozitatea de a cunoaște natura — ne referim la *Pentru hotarele firești* de Sf. Atanasie al Alexandriei — parcurge un traseu instructiv: în 1729 este înglobată în florilegiul lui Mihalcea Litterati, *Chila florilor,* pregătit pentru tipar; în 1741 este tipărită la București și în 1781 este copiată în Moldova; dar în 1803, cînd Veniamin Costache o retipărește la Iași, opera este destinată clericilor.

[3] Cf. Ernest Cassirer, *La philosophie des lumières,* Paris, Fayard, 1966, p. 48, 56.

[4] N. Iorga, *Istoria învățămîntului românesc,* București, 1928, cap. *Noua școală europeană* și cap. *Școala filozofică a Principatelor.*

noilor teorii ale lui Descartes, Locke și Newton [5]. Cel mai consecvent este însă Iosip Moisiodax, care, devenind în 1765 directorul Academiei princiare din Iași, a urmărit sistematic înlăturarea tradiției coridaleene din școală : afirmînd că gloria lui Aristotel, ca teoretician al eticii și poeticii este eternă, el a arătat cu claritate că în secolul al XVIII-lea nu mai poate fi acceptată concepția despre univers a acestuia, după ce Copernic, Galilei, Descartes, Gassendi, Locke și Leibniz reînnoiseră și preschimbaseră cunoștințele oamenilor despre lume. Moisiodax acordă un rol hotărîtor matematicii, punînd sub semnul întrebării premisele fizicii aristotelice întemeiate pe calitate, și nu pe cantitate. Profesorul traduce *La filosofia morale* (Verona, 1735) a lui Ludovico Antonio Muratori, pe care o publică la Veneția (*Ithiki filosofia*, 1761); opera trata raportul dintre suflet și trup, recunoscînd adesea supremația celui din urmă [6]. Tot la Veneția el face să apară, în 1779, o carte de pedagogie, tot în limba greacă : *Despre educația copiilor*, în care redă pasaje din John Locke (*Essay concerning Human Understanding*) și se inspiră din Fénelon (*Traité de l'éducation des filles*). Luptînd cu pasiune contra superstiției și a tuturor formelor pe care le îmbrăca în școli spiritul conservator retrograd, el a trebuit curînd să-și părăsească postul, dar nu mai înainte de a fi deschis un larg orizont elevilor săi [7]. Atacul împotriva „scolasticii" a fost continuat și de alți dascăli, din rîndul cărora trebuie reținute contribuțiile lui Nicolae Cercel (autor al unui manual de fizică experimentală și traducător al unei *Aritmetici* și *Geometrii* wolffiene), Lambru Fotiade (care a înlocuit studiul mecanic, gramatical, cu interpretarea critică a textelor), Veniamin din Lesbos (admirator al lui Lavoisier și sprijinitor al Eteriei) și, mai ales, Daniel Philippide, care îmbina curiozitatea pentru operele filozofilor contemporani lui cu un vădit spirit științific; el traduce, în limba greacă, *Logica* lui Condillac, precum și *Tratatul de astronomie* al lui J. J. Lalande (Viena, 1803), vădindu-și concepția prin afirmația făcută într-o scrisoare : „Filozofia și chimia nu sînt ceea ce ar fi trebuit să fie decît de douăzeci de ani încoace, datorită geniului și lucrărilor nemuritorilor Kant și Lavoisier" [8].

La aceste nume se adaugă cele ale profesorilor particulari chemați la curte sau în familiile boierești, care, în majoritate francezi, erau la curent cu mișcarea de idei din „Europa luminată", difuzînd teoriile cele mai recente [9].

În producția scrisă, elementele noi nu sînt greu de surprins. În primul rînd, în însuși șirul tipăriturilor, în care prefețele scrise de cărturari se

[5] Amănunte vezi în Börje Knös, *L'histoire de la littérature néogrecque*, Uppsala, 1962, p. 495 și urm. În *Logica* sa, elaborată după modele germane (Leipzig, 1766), Evghenie Vulgaris afirmă expres că reîntoarcerea la doctrina peripatetică este un anacronism, „după ce au ieșit la iveală Gassendi, Descartes, Galilei, Newton și Leibniz, Wolff și ceilalți, prin care filozofia astăzi a luat un avînt necunoscut pînă acum" (p. 45); vezi și D. Russo, *O scrisoare a lui Evghenie Vulgaris tradusă în limba română*, în „Revista istorică română", 1931, p. 7–31.

[6] Vezi Eugenio Garin, *Storia della filosofia italiană*, vol. II, Einaudi, 1966, p. 904–905.

[7] Vezi Ariadna Camariano-Cioran, *Un directeur eclairé à l'Académie de Jassy il y a deux siècles : Iosip Moisiodax*, „Balkan Studies", 1966, p. 297–332. Idem, *Academiile domnești din București și Iași*, București, Edit. Academiei, 1971.

[8] B. Knös, *op. cit.*; corespondența lui D. Philippide cu Barbié du Bocage, la care a fost alăturat schimbul de scrisori dintre eruditul francez și Anthim Gazis, a fost editată de E. Kumarianu, în volumul Ἀλληλογραφία, Atena, 1960.

[9] Amănunte la D. Popovici, *La littérature roumaine à l'époque des Lumières*, Sibiu, 1945, p. 78 (Versiunea română a lucrării a fost editată de Ioana Em. Petrescu, în D. Popovici, *Studii literare*, vol. I, Cluj-Napoca, Edit. Dacia, 1972). Vezi și N. Iorga, *op. cit.*, p. 110–112.

amplifică într-o atare măsură, încît se desprind de conţinutul cărţii: este cazul prefeţelor lui Chesarie şi al urmaşilor lui şi, mai evident, al profesorilor de la şcolile în limba română. Dar mai importantă este filiera manuscrisă, pe care întîlnim opere scrise pentru a fi imprimate sau lucrări care se multiplică insistent în cercuri destul de largi. Ambele aspecte indică faptul că, în perioada Luminilor, circulaţia cărţii se intensifică, iar lectura se îndreaptă spre domenii atît de variate, încît vădeşte un adevărat *libido sciendi*. Datele pe care ni le furnizează cataloagele de biblioteci sau actele privind comerţul de carte se completează cu atestările unor martori străini şi împreună dezvăluie un contact variat şi multiplu cu marile curente ale gîndirii iluministe europene. Am cita, în acest din urmă sens, alături de binecunoscuta afirmaţie a lui Carra despre difuzarea scrierilor franceze în Moldova şi despre faima de care se bucura Voltaire în rîndul tinerilor boieri [10], însemnările lui Jeremy Bentham din 1786 despre profesorii de germană şi engleză din Bucureşti, ca şi despre existenţa unor discipoli ai lui Helvétius (printre care numeşte pe Ion şi Nicolae Cantacuzino) [11] în capitala valahă. Boscovich descrie, în jurnalul său de călătorie din iulie 1762, şedinţa de fizică şi astronomie pe care a oferit-o curţii princiare din Iaşi la cererea expresă a domnitorului [12].

Incontestabil că interesul pentru lume şi viaţa popoarelor, dezvăluit de scrierile istorice şi geografice care se traduc acum, se îmbină cu dorinţa de a cunoaşte teoriile noi astronomice sau noile concepţii despre psihic; o deosebită atenţie este acordată literaturii social-politice, şi aceasta datorită faptului că toate aceste aspecte se încheagă în acea imagine despre „Europa luminată" pe care şi-o fac cărturarii din Principate: este chipul unei lumi în care ştiinţa a făcut progrese hotărîtoare şi ele au antrenat o mai echitabilă aşezare a societăţii şi, ceea ce este determinant, au deschis accesul spre „fericire". Spre acest sens ne îndreaptă atît elogiul academiilor europene făcut de Gavril Callimachi în 1773, cît şi afirmaţiile lui Chesarie, Grigore Rîmniceanu sau Naum Rîmniceanu. Astfel, în timp ce Gavril Callimachi elogiază „minţile cele mai iuţi ale filozofilor celor din academiile Europei <care> ciarcă în adînc tainele firii" în „Prefaţa" la *Învăţătura Ecaterinii II*, 1773, Chesarie constată în „Prefaţa" la *Mineiul* pe ianuarie, 1779, că înainte vreme „grecii erau întru minune la învăţătură. Soarta aceasta s-au mutat la Evropa". Grigore Rîmniceanu, după ce descrie în „Prefaţa" la *Triodul* din 1798 cuceririle ştiinţei şi tehnicii, conchide că „iaste cu cuviinţă ca această Evropă să se numească podoaba lumii". În *Cronica* sa, Naum afirmă că Europa „covîrşeşte celelalte continente cu mulţimea nenumărată a oamenilor întru care totdeauna au strălucit darurile fireşti şi la bunele obiceiuri şi la ştiinţa învăţăturilor ...". În 1838, Fl. Aaron va putea susţine că „razele luminilor Europei <care> pătrund mai de mult pe pămîntul acesta, deşteptară simţămîntul naţional şi patriotic ..." [13].

[10] Carra, *Histoire de la Moldavie et de la Valachie ...*, 1777, p. 219. G. Bogdan-Duică a semnalat, în *Ioan Barac*, 1933, p. 57, o corespondenţă din Moldova în „Magyar Kurir", în care se vorbea despre difuzarea operelor lui Voltaire şi Rousseau la sfîrşitul secolului al XVIII-lea în rîndul boierilor.

[11] E. D. Tappe, *Bentham in Wallachia and Moldavia*, în „The Slavonic Review", 1950, 72, p. 69–70.

[12] *Giornale di un viaggio da Constantinopoli in Polonia* dell abate Ruggiero Giuseppe Boscovich, Milano, Giordano editore, 1966, p. 109–110.

[13] Vezi mai pe larg în articolul nostru *National and European Consciousness in the Romanian Enlightenment*, în „Studies on Voltaire", IV, 1967, p. 463–479, şi în articolul lui Adrian Marino, *Iluminiştii români şi „afacerile Europei"*, în „Lumea", 1964, 39, p. 24–25.

Asemenea indicații semnalează o clară deplasare dinspre zona venetă, ca și dinspre aria polonă, care în secolul precedent atrăseseră cu precădere interesul cărturarilor, spre focarele din centrul Europei, astfel că, în această perioadă, apartenența țărilor române la aria central europeană devine determinantă în mișcarea de idei [14].

Idei noi sînt receptate prin intermediul Vienei cu mediul său compozit din care nu poate fi ignorată prezența italiană [15], mișcarea de idei din peninsulă cunoscînd o deosebită efervescență [16]; ele vin și din Leipzig, celebru tîrg al cărții și totodată centru al iluminismului german [17]. Mai puțin datorită contactelor cărturarilor români cu aceste mari orașe, interdicția de a trece hotarele fiind constantă și categorică în întreaga perioadă, și mai mult datorită purtătorilor de idei: aceștia pot fi negustori sau intelectuali din orașele transilvănene, unde viața spirituală se animă în timpul iozefinismului [18], ofițeri ruși din corpurile expediționare, mai ales în răstimpul în care Ecaterina a II-a nu vede imperiul amenințat de idei revoluționare. Dar sînt mai ales cărțile; datorită preceptorilor francezi și profesorilor care predau limba germană, grupul cărturarilor români care dobîndesc posibilitatea de a intra în contact direct, și independent de filiera greacă, cu operele majore ale iluminismului german și francez devine tot mai larg. De aceea filiera greacă nu poate fi considerată unicul și principalul canal de legătură cu mișcarea de idei de pe continent. Chiar prin intermediul profesorilor greci sînt procurate cărți franceze; astfel, de exemplu, Daniel Philippide, aflat în corespondență cu Barbié du Bocage, cere numeroase cărți pentru cunoscuții lui moldoveni: printre acestea figurează *Essai sur les mœurs* al lui Voltaire, Constituția Statelor Unite, operele lui Mably, J.-J. Rousseau, Kant, Condillac etc., toate în ediții pariziene [19].

Din această sumă de noi achiziții [20], care nu arareori este un conglomerat, regăsim în cărțile tipărite și în manuscrisele române traduceri și preluări din cei mai diverși autori. O enumerare exhaustivă a traducerilor și a ecourilor înregistrate în cultura română nu poate fi completă atîta timp cît instrumente fundamentale de lucru lipsesc încă: cataloage de manuscrise, cu descrierea miscelaneelor în care se ascund cele mai

[14] Vezi Fritz Valjavec, *Die Eigenart Südosteuropas in Geschichte und Kultur*, în volumul său *Ausgewählte Aufsätze*, München, R. Oldenbourg, 1963, p. 76.

[15] Vezi N. Iorga, *Un post al latinității în lumea germanică: Austria*, în „Analele Academiei, Mem. Secț. Istorice". S. III, t. 20, Mem. 8, București, 1938, p. 12; idem, *La pénétration des idées de l'Occident dans le Sud-Est de l'Europe au XVIIe et XVIIIe siècles*, în „Revue historique du Sud-Est européen", 1924, 1–9, p. 25. O analiză aprofundată a mișcării de idei din capitala Imperiului și o sugestivă prezentare a circulației cărții și a unei culturi întreținute și de „degli aventurieri italiani, spagnoli, francesi che portavano il loro mondo, le loro inquietudini, i fermenti segreti della crisi della coscienza europea" vezi în articolul lui Giuseppe Ricuperati, *Libertinismo e deismo a Vienna: Spinoza, Toland e il „Triregno"*, în „Rivista storica italiana", 1967, LXXIX, fasc. III, p. 628–695.

[16] O prezentare a iluminismului italian, cu ample date despre operele lui Muratori, Beccaria ș. a. (care au fost traduse în română), vezi în Franco Venturi, *Settecento riformatore*, Einaudi, 1969, 768 p.

[17] W. Krauss, *op. cit.*, p. 360.

[18] Vezi Fr. Valjavec, *Der Josephinismus*, Brünn-Wien, 1944, Oskar Sashegyi, *Zensur und Geistesfreiheit unter Joseph II*, Budapest, 1958. Privitor la „consecințele iozefinismului pentru români", vezi David Prodan, *Supplex Libellus Valachorum*, p. 258–263; Keith Hitchins, *The Rumanian National Movement in Transylvania*, cap. II.

[19] Vezi volumul citat la nota 8.

[20] Vezi și D. Popovici, *op. cit.*, p. 94 și urm.; George Ivașcu, *Istoria literaturii române*, vol. I, București, Edit. științifică, 1968, p. 283 și urm.

felurite texte de etică, științele naturii, sociologie, metafizică; cataloage de biblioteci, liste de cărți comercializate [21]. Poate fi însă reținut contactul cu cîteva opere importante, care relevă un interes plin de consecințe. Întîlnim, astfel, pe Locke și pe Newton (care furnizează premise teoretice, deși operele lor nu sînt traduse), dar aproape de loc pe deiștii englezi, pe Fontenelle (*Cuvîntări pentru mulțimea lumilor*, circa 1802, ms. 1383), Fénelon (*Aventurile lui Telemac*, circa 1766, cu numeroase copii), Voltaire (la început opera istorică și literară), Rousseau (opera literară, apoi *Émile*, circa 1830, și *Contractul social*, idem), Montesquieu (*Mărimea romanilor*, 1830), Mably (*Dialogurile lui Focion*, în greacă la Iași, 1819, în română 1844), *Enciclopedia* (utilizată de Chesarie); sînt prezenți Muratori (*Filozofia moralicească*, 1825, ms. 183, 189), Beccaria (*Pentru greșele și pedepsi*, 1824, ms. 185), Filangieri (utilizat de I. Tăutu, S. Marcovici, în 1834, E. Poteca, 1828—1829), dar o deosebită pondere o au lucrările lui Wolff și ale discipolilor lui (fragmente didactice în ms. 923 și traducerile lui Gh. Lazăr); Heineccius (*Logica și etica*, trad. gr. de Gr. Brîncoveanu, Viena, 1808, trad. rom. de E. Poteca, 1829 — o copie în ms. 5998, iar *Elementurile dreptului roman*, de același, în ms. 4623). Deoarece în Principate interesul pentru limba franceză crește constant, facilitînd accesul la operele iluminiștilor din „marea națiune" și din alte culturi; în același timp învățămîntul face apel, pentru o perioadă dată ce corespunde răstimpului nostru, la manualele cu merite didactice ale profesorilor germani [22].

Interesul pentru aceste opere este plin de consecințe deoarece el se combină cu o ascuțită curiozitate pentru geografia și istoria lumii. Amintim, în acest sens, traducerea unor lucrări geografice (*Cosmografia* din 1766, reluată în 1774 — în Țara Românească, *Gheografia nouă*, tradusă la Roman în 1780, *A toată lumea călătorie a abatelui Joseph Delaporte*, transpusă în română în 1785, probabil în Valahia și reluată în Moldova, *Gramatica fizicii* din 1790, *De obște gheografia* lui Amfilohie Hotiniul, tipărită în 1795 etc.) și, de asemenea, redarea în română a unor manuale de istorie universală (din limba germană o *Istorie de toată lumea*, scrisă de Vlad Boțulescu în 1764, în închisoarea din Milano; din limba rusă o *Istorie universală* de Belfort, scrisă în Moldova; altele tipărite la Buda, cunoscînd o largă difuzare în Principate).

În unele din aceste lucrări, capitole întregi se refereau la progresele gîndirii filozofice. Astfel, în *A tot de opștii istorie a lumii*, tradusă

[21] În general se aduceau cărți populare, calendare, lucrări necesare învățămîntului — lexicoane, enciclopedii, diverse manuale. Dar cererile indică o informație destul de precisă și de amplă, de vreme ce Dumitrache Ghica cumpăra deodată 235 de volume (vezi Mihail Fănescu, *Din istoria comerțului cu cartea în Moldova și Țara Românească între anii 1775—1821*, în „Studia bibliologica", vol. III, 1969, p. 161—175). Așa s-au constituit cîteva mari biblioteci, ca aceea a Rosnovanilor (vezi Cornelia Papacostea-Danielopolu, *O bibliotecă din Moldova la începutul secolului XIX: biblioteca de la Stînca*, în „Studii și cercetări de bibliologie", V, 1963, p. 215—220); în care, alături de scrierile lui Hobbes, Condillac, Diderot, Helvétius, se aflau *Operele complete* ale lui Voltaire, d'Alembert, J.-J. Rousseau ș. a. Catalogul bibliotecii lui Lazăr, în G. Bogdan-Duică și G. Popa-Lisseanu, *Viața și opera lui Gheorghe Lazăr*, București, 1924, p. 338—348. Lista cărților donate de Eufrosin Poteca bibliotecii Colegiului Sf. Sava, în 1858 vezi la Gh. Moisescu, *Din corespondența arhimandritului Eufrosin Poteca*, „Mitropolia Olteniei", 1958, 11—12, p. 807—834. Pentru fondul de cărți transferat de la mitropolie la „Sf. Sava", vezi Marta Anineanu, *Catalogul sistematic din 1836 al Bibliotecii Mitropoliei din București*, în „Studii și cercetări de bibliologie", I, 1955, p. 113—128.

[22] Vezi W. Krauss, *op. cit.*; Lewis White Beck, *Early German Philosophy*, Harvard University Press, 1969, cap. XII *A Generation of Epigoni*, în special p. 276—278.

pe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea după o ediţie prescurtată a manualului lui Julius August Remer, sînt prezentaţi, cu contribuţiile lor majore, la capitolul „Îndemnare la filosofie" : Francis Bacon, Descartes, Grotius, Pufendorf, John Locke şi Christian Thomasen. Urmează un capitol despre noile direcţii în astronomie şi matematică („discoperire firii şi a matematicii"), medicină, drept, istorie, precum şi ştiinţele umaniste („toate meşteşugurile minţii înfloresc"). Istoria şi geografia sporesc în permanenţă inventarul de cunoştinţe al cititorilor români de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea [23].

În funcţie de această dublă lărgire a cadrului uman progresează atît investigarea variaţiei felurilor de guvernămînt, cît şi a normei etice, care a trebuit să ţină seama de climă, de obiceiuri, de gradul de civilizaţie etc. În faţa sistemului omogen al secolului XVII se ridică acum aprehensiunea relativităţii.

De asemenea, reţine atenţia interesul pentru explicaţiile date fenomenelor naturale vădit de traducerea din diverse scrieri franceze, direct din original, a lui Leon Gheuca, *Despre ştiinţa stihiilor*, la 1780 (ms. 194) sau de dialogul tradus la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, tot în Moldova, *Pentru ape* (ms. 47), în care discuţia se poartă în jurul circulaţiei apei în natură, cu referiri la opiniile cartezienilor şi ingenioase soluţii de redare a unor termeni : „filanţă" pentru „pompe foulante", „lucrurile apei" pentru „proprietates aquae" etc. ; evident este şi progresul rapid pe care-l face matematica nu numai prin publicarea unor manuale la scurte intervale, dar şi prin ponderea acordată disciplinei în reformele învăţămîntului. În funcţie de această dublă preocupare legată de cercetarea cadrului natural, fizica aristotelică îşi pierde, treptat, prestigiul, şi apelul la experienţă, pe care-l face un Daniel Philippide, impune stabilirea unui nou raport între om şi natură decît cel preconizat de gîndirea secolului al XVII-lea.

Învăţaţi şi cugetători. Cărturarii români care, aparţinînd unor medii diferite, exprimă în scrierile lor variate teze iluministe se grupează adeseori pe centre culturale sau în grupări mai mult sau mai puţin omogene. O analiză atentă a ideilor pe care le vehiculează ei permite stabilirea a două mari categorii : pe de o parte, întîlnim scriitori care continuă să se preocupe de probleme culturale în ansamblu, fără să acorde o atenţie specială filozofiei ; pe de alta, sînt autori care se dovedesc a fi interesaţi în chestiunile direct legate de procesul cunoaşterii. Am regăsi în prima categorie pe cei care cultivă enciclopedismul înaintaşilor şi care urmăresc mai curînd cumularea de date noi decît formularea unor teorii înnoitoare ; i-am denumi *învăţaţi* şi am regrupa aici prima generaţie de protagonişti ai Luminilor şi cărturarii aparţinînd clerului sau boierimii de la începutul secolului al XIX-lea. În cea de-a doua se află intelectuali care încearcă să dezlege problemele punînd în lucrare raţiunea, asemenea celor care se recomandă singuri în Franţa, drept „*philosophes*" ; i-am denumi *cugetători* şi în rîndul lor am aşeza pe profesorii de la şcolile române, precum şi pe boierii reformatori.

[23] Cf. N. A. Ursu, *Formarea terminologiei ştiinţifice româneşti*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962, p. 13–29. Istoria universală tradusă în Moldova s-a păstrat în două manuscrise, prezentate de Paul Cernovodeanu, *Istoria ştiinţelor şi a culturii universale într-un manuscris românesc din veacul al XVIII-lea*, „Revista de istorie şi teorie literară", 1977, 3, p. 431–440. Vezi, idem, *Préoccupations en matière d'histoire universelle dans l'historiographie roumaine aux XVIIe et XVIIIe siècles*, I–V, „Revue Roumaine d'Histoire", 1970, 4 ; 1971, 2, 4 ; 1972, 1 ; 1974, 1.

Scanned with OKEN Scanner

O adevărată pleiadă de învățați se afirmă în jurul centrului cultural de la Rîmnic, care în tot decursul secolului al XVIII-lea a întreținut cu insistență activitatea tipografică în limba țării. Aici își publică prefețele la *Minee* (1776—1780) episcopul *Chesarie* (—1780). Cu o informație suficient de bogată, completată de *Enciclopedia franceză*, pe care o obține după diligențe tenace pe lîngă Hagi Pop de la Sibiu și din care traduce articole referitoare la cronologia și istoria romană, Chesarie atacă probleme de periodizare și de filozofia istoriei. El se dovedește preocupat de etapele parcurse de poporul român, meditează asupra destinului națiunilor și sfîrșește prin a îndemna pe compatrioții săi să contribuie la „renașterea" țărilor române. Scriitorul acordă actului uman un rol precumpănitor în viața socială și aduce adeseori în discuție necesitatea efectuării unor reforme politice. Dealtfel, el însuși a participat la proiectele și la tratativele pe care le-a favorizat stabilirea unui nou statut al Țării Românești la Kuciuk-Kainargi. Format în același centru tipografic, *Grigore Rîmniceanu* (1763—1826) ajunge profesor și, după instalarea domniilor pămîntene, episcop de Argeș. El scrie cărți de aritmetică și trigonometrie și cultivă meditația pe teme de filozofia istoriei într-o serie de prefețe la cărți de ritual; este un partizan al „luminării nației" și caută să definească un „specific" al culturii române în raport cu civilizațiile de pe continent. Soluția sa este ca asimilarea cuceririlor științifice și a concepțiilor occidentale să fie precaută și diferențiată, astfel ca spiritul revoluționar să nu cuprindă societatea română; reformismul său are însă în vedere întreaga obște, „patria" fiind un concept esențial în gîndirea lui. Pentru a sluji „patria", el traduce din greacă *Logica* lui Ioan Damaschin (București, 1826). Ceea ce este deosebit de semnificativ în apariția acestei cărți este faptul că traducătorul aplică, în acest caz, justificarea folosită de clerici, care au început să realizeze sistematic versiuni în română ale cărților de cult în secolul al XVII-lea; așa cum predecesorii săi argumentaseră că limba română are capacitatea de a reda cuvîntul sacru și că această redare constituia o datorie față de obștea care nu mai înțelegea slavona, Grigore Rîmniceanu reia argumentele, operînd un transfer al sensurilor. Prin traducerea lui, el s-a străduit să demonstreze cît de greșită era părerea celor care, „de vreo patimă răpindu-se", pretindeau că „cu neputință este a se muta filosofia și în limba românească" și a avut în același timp în vedere faptul că „muzele" nu mai sînt „închise în mănăstiri și palaturi"; tocmai pentru că s-a văzut „paguba care urma la obște" din cauza redactării manualelor de filozofie în limbile clasice, „a început fiecare neam a-și împodobi limba sa cea vorbitoare și a se apropia de filosofie". În acest sens, *Logica* publicată de Grigore Rîmniceanu dezvăluie exemplar modul în care pe firul tradițional s-au înscris lucrările filozofice în cadrul procesului continuu de diversificare a preocupărilor intelectuale. Grigore este un *învățat* care dezvoltă tradiția pînă în punctul în care ea iese în întîmpinarea necesităților noi de cunoaștere, dar fără să provoace reconsiderarea tradiției culturale; de aceea el apelează la o scriere patristică și în vocabularul filozofic de la sfîrșitul cărții *Arătare a capetelor celor filosofești* încearcă să redea terminologia filozofică cu ajutorul unui aparat conceptual nesupus revizuirilor (el adoptă cu ușurință „*ypostas*", „*syloghism*", dar folosește și termeni care nu puteau avea succesiune: „pentru cel netăiat", „pentru nume de la nume" etc.).

Contemporan cu el, *Chiriac Rîmniceanu* (1780 ?—1832 ?) dovedește o deosebită grijă pentru vestigiile arheologice, pe care le ocrotește la

Mănăstirea Căluiu, şi aceeaşi preocupare pentru istorie, redactînd însemnări despre revoluţia din 1821, al cărei sens nu-l înţelege. Tot acestui şir de cărturari îi aparţine şi *Dionisie Eclesiarhul* (1759—1820), care, în cronica sa, se arată preocupat, ca şi ceilalţi rîmniceni, mai ales de evenimentele contemporane, fiind mai sensibil la aspectele sociale, înţelese cu mai mult simţ de pătrundere. Un pas înainte în această direcţie îl face, în lucrările sale şi în special în cronica lui, ardeleanul discipol al lui Petru Maior, care se stabileşte în Ţara Românească, *Naum Rîmniceanu* (1764—1838). În scrierile lui, ca şi în cele ale lui *Zilot Românul* (sub care nume se pare că se ascundea cărturarul oltean Ştefan Moru [24]), problematica social-politică este abordată într-un spirit net demofil, iar ţelul în slujba căruia cei doi dascăli îşi pun activitatea este „luminarea naţiei" pentru a-şi concentra energiile şi a se ridica la un nivel de civilizaţie capabil să-i asigure locul cuvenit în rîndul ţărilor care „se desfată în ştiinţe" şi în bune rînduieli [25].

Mai puţin atraşi de istorie, cărturarii moldoveni din jurul Mitropoliei Iaşilor dovedesc preocupări mai diverse şi apelează la surse mai variate decît rîmnicenii. Şirul lor este deschis de *Iacov Putneanul* (1719—1778), care publică scrieri de edificare, inserînd, în *Sinopsis* din 1757, îndemnuri calde adresate părinţilor de a-şi „da feciorii la carte". Dealtfel, interesul faţă de învăţămînt este comun tuturor cărturarilor din această mişcare culturală : Leon Gheuca încearcă să reducă rolul limbii greceşti în şcoala domnească ; discipolul său Gherasim Clipa studiază la Leipzig şi sprijină tipărirea manualelor didactice transilvănene ; Amfilohie, după studii la Roma, redactează cărţi pentru învăţămînt ; Vartolomeu Măzăreanu conduce Şcoala de la Putna ; în sfîrşit, Iacov Stamate şi Veniamin Costache sînt autorii unor proiecte care au dat rezultate fructuoase. Dar la acest interes se adaugă o remarcabilă curiozitate intelectuală, care îndreaptă spiritele spre cele mai variate discipline ştiinţifice şi are drept rezultat concret introducerea în circuitul român a unor opere iluministe de prestigiu ; ceea ce conferă acestei curiozităţi un liant şi un sens, explicînd opţiunile exercitate, este spiritul militant social. Într-adevăr, cărturarii clerici amintiţi se raliază unor boieri pămînteni, formînd o opoziţie hotărîtă antifanariotă ; în jurul lor se adună copişti care multiplică manuscrisele şi care, într-o etapă mai avansată, vor scrie manifeste care vor fi răspîndite prin curţile boierilor ataşaţi principelui străin [26]. Aşadar, atît în Moldova, cît şi în Ţara Românească, amplificarea şi diversificarea

[24] N. A. Ursu, *Adevăratul nume al lui Zilot Românul*, în „Limba română", 1969, 4, p. 305—313.

[25] Chesarie publică şase prefeţe la *Mineele* pe octombrie-martie. Grigore copiază numeroase manuscrise şi publică prefeţe interesante la *Antologhion*, 1786 ; *Pravoslavnica învăţătură*, 1794 ; *Triod*, 1798 ; *Logica*, 1826 (toate publicate în *Bibliografia românească veche*, vol. II—III, şi parţial republicate, cu ample comentarii, în Al. Duţu, *Coordonate ale culturii româneşti în secolul XVIII*, Bucureşti, 1968). Chiriac este de asemenea un harnic copist şi autor al unor memorii : *Istorisirea evenimentelor de la 1821 încoace în Valahia*, editate de C. Erbiceanu în 1889, 90 p. Dionisie scrie un *Hronograf al Ţării Româneşti* (publicat în *Tesaur de monumente istorice*, II, 1863). Naum redactează o *Catagrafie de istoria Ţării Româneşti* (editată de St. Bezdechi în 1944), o *Cronică a Ţării Româneşti*, editată de C. Erbiceanu, în *Cronicarii greci*, p. 259—294 ; acelaşi a editat *Tratat important*, în *Biserica ortodoxă română*, XXVII, 1903 ; poeziile sale le-a editat tot Erbiceanu în 1890. *Cronica lui Zilot* a fost publicată de B. P. Hasdeu în 1884, iar *Dăsluşire* de G. T. Kirileanu în 1943.

[26] Privitor la radicalizarea mişcării moldovene, vezi cap. III din *Coordonate...*, cu indicaţii bibliografice.

activității intelectuale se desfășoară sub impulsul spiritului de „risorgimento" ce se afirmă și se cristalizează în această perioadă.

Leon Gheuca (—1788) apare ca o figură centrală a mișcării de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea datorită multiplelor inițiative pe care le ia: traduce personal fragmente din scrieri franceze privitoare la elementele naturii și conceptul de lege, unele după Fénelon, pe care le îmbină cu extrase din cuvîntările rostite de Massillon în fața unei aristocrații acuzate de iresponsabilitate și cărora le dă titlul semnificativ *Despre științа stihiilor*, la 1780; pune să fie redată în limba română opera care urmărise educarea într-un spirit nou a unui principe: *Aventurile lui Telemac* de Fénelon; susține traducerea *Cugetărilor* contelui suedez Oxenstierna, care se vor multiplica cu repeziciune, după cum cere să fie realizate versiunile românești ale unor opere literare. Nu este exclus ca primele două traduceri din Voltaire — *Toaca împăraților* și *Poemul lui Jean Plokof* (ms. 499, circa 1772 și ms. 1408, copie tardivă, din 1800, a unei traduceri din 1772) — să fie realizate tot din inițiativa lui [27]. Discipolul lui, *Gherasim Clipa* (—1826), traduce în 1792 opera lui Voltaire *Istoria craiului Sfeziei Carol al XII-lea*, apoi *Istoria Americii*, după Gabriel Perau, *Taina francmasonilor*, și patronează traducerea scrierii *Păstorul oilor cuvîntătoare* a dascălului grec, pe care l-am menționat mai sus, Methodie Antracitul. În același grup regăsim pe Iordache Dărmănescu, implicat în conspirațiile organizate contra principelui fanariot în 1777 și 1778; el solicită copii de pe versiunile române ale *Aventurilor lui Telemac*, ale *Geografiei noao* etc.; pe Nicolae Rosnovanu, care introduce metoda alilodidactică în învățămîntul în limba greacă, și pe alți boieri preocupați de reformarea societății moldave. Membru al Academiei din Kiev, *Vartolomeu Măzăreanu* (1710—1790?) conduce școala de la Putna cu un program modernizat, din care nu lipseau geografia (predată după manualul realizat de Amfilohie, chiar mai înainte de tipărirea lui), gramatica, retorica, urmîndu-se programul școlilor similare, din Rusia, de unde directorul aducea cărți pe care le reda în limba română, ca *Ithica ieropolitica*; în același timp, el întocmea culegeri de documente istorice.

Iacov Stamate (1749—1803) patronează tipărirea unui „romanț moralicesc" — *Critil* și *Andronius* de Baltasar Gracian, în 1794, după cum adaugă la o *Psaltire*, din același an, o cronologie a voievozilor Moldovei; participă la redactarea unui plan de reformă a învățămîntului, care, în fond, pune capăt unui întreg sistem de învățămînt, atît datorită faptului că desființează hegemonia limbii grecești, cît și prin ideile noi pedagogice formulate, care reliefează „evidenta influență a școlii germane de atunci, din epoca lui Pestalozzi" [28]; influența fusese mijlocită de dr. Andreas Wolf, membru al Academiei din Göttingen, aflat la Iași. Documentul propune studiul matematicilor, al geometriei, extrem de necesară în rezolvarea litigiilor de hotărnicie, subliniind că această disciplină poate fi predată în franceză, „pînă cînd cei ce vor învăța-o să o ia pre limba lor"; este deschisă, astfel, calea pentru școala lui Gheorghe Asachi. Dreptul trebuie predat în latină, limba în care s-a cristalizat conceptul de lege, dar care, în același timp, este utilă „spre îndreptarea și împodobirea limbii românești". În ceea ce privește metoda pedagogică, este criticată vechea

[27] Vezi Ariadna Camariano, *Spiritul revoluționar francez și Voltaire în limba greacă și română*, București, 1946, p. 139, și studiul nostru *Voltairianism și rousseauism*, în *Explorări*.
[28] N. Iorga, *Istoria învățămîntului românesc*, p. 140—143.

tradiție grecească de trecere „din cele neștiute la cele neștiute", preconizîndu-se interpretarea textului „după noimă, nu din lexis în lexis", încurajîndu-se, astfel, meditația personală. În sprijinul popunerilor sale, menite să formeze elevi capabili să gîndească și absolvenți cu personalitate, autorul citează pe „adîncul Montesquieu"[29]. Iacov Stamate susține pe *Amfilohie* (— 1800), care publică în 1795 *De obște gheografie* după Buffier și o *Aritmetică*, care oferea școlilor din toate provinciile române, unde cărțile circulau destul de rapid dintr-un loc în altul, un manual de primă necesitate; dealtfel, Amfilohie vorbea în prefața lui despre utilitatea acestei discipine pentru negustori.

Mai interesantă este figura lui *Veniamin Costache* (1768—1846), întemeietorul primei școli superioare cu limba de predare română — Seminarul de la Socola, 1803—, traducătorul unei cărți grecești care îndemna tinerii să studieze științele și filozofia luminată (*Cărticică îndemînatecă*, 1819) într-o epocă în care patriarhia constantinopolitană anatemiza pe voltairieni; el inițiază noi traduceri de cărți ecleziastice într-un spirit filologic evident științific; el este însă și cel care face să fie tipărite versiunile realizate de școala paisiană, întrunind astfel în persoana lui contradicția dintre tradiție și inovație, care se manifestă pe multiple planuri culturale [30].

Ca și ceilalți „învățați" de la Rîmnic și din Moldova, *Ienăchiță Văcărescu* (1740—1797) este interesat în avansul științific și filozofic din Europa și slujește cu condeiul cauza „renașterii" poporului român. Autor al *Istoriei prea puternicilor împărați otomani* (scrisă între 1780—1792), el se raliază preocupării rîmnicene de a descifra sensul istoriei contemporane lui și se înfățișează nu atît ca un partizan al otomanilor, ci ca un adept al menținerii echilibrului politic existent în sud-estul european, pînă la apariția unei conjuncturi mai favorabile afirmării poporului român [31]; deoarece el are o încredere nestrămutată în capacitatea concetățenilor săi, cărora le oferă un instrument de primă importanță pentru dezvoltarea culturii naționale: *Observații sau băgări de seamă asupra regulelor și orînduielelor gramaticii rumânești*, Rîmnic, 1787; prin această carte, cultura în limba română a făcut un considerabil pas înainte atît în ceea ce privește formația viitorilor intelectuali, siliți anterior să deprindă disciplina obligatorie a gramaticii într-o limbă străină, cît și în privința procesului de diversificare a preocupărilor cărturărești, în carte fiind inclus și un capitol de teorie literară. Văcărescu deține un loc de seamă în mișcarea ideilor din această perioadă și întrucît apare ca un mentor: este cooptat membru în „Soțietatea filosofească a neamului rumânesc" din Transilvania și este citat de cărturarii contemporani care îl venerează. El lasă urmașilor săi Văcărești îndemnul și pilda unei opere patriotice, iar în materie de religie un scepticism sau indiferentism care aparține spiritului libertin de pe continent [32]; atît el, cît și urmașii săi întrețin

[29] Documentul este publicat în *Uricariul*, II, p. 13—23.

[30] Majoritatea prefețelor lui Veniamin, însoțite de acte și documente, au fost reproduse de Ilie Gheorghiță, în volumul *Un veac de la moartea mitropolitului Veniamin Costachi*, Neamț, 1946.

[31] Vezi Virgil Cândea, *Ienăchiță Văcărescu — diplomatul*, în V. Cândea, Dinu C. Giurescu și M. Malița, *Pagini din trecutul diplomației românești*, București, Edit. politică, 1966, p. 207.

[32] Pentru care vezi, mai ales, René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVII-e siècle*, Paris, Boivin, 1943, 2 vol., și J. S. Spink, *French Free-Thought from Gassendi to Voltaire*, Londra, The Athlone Press, 1960, 345 p.

Scanned with OKEN Scanner

legături cu oamenii de carte ai epocii și Grigore Rîmniceanu, în relatarea lui Odobescu, ne-a lăsat o descriere a acestui gen de „salon literar". În orice caz, în preajma lui Iancu Văcărescu este realizat acel miscelaneu deosebit de interesant pentru investigarea mentalității acestor adepți ai „dublului adevăr", care ajungeau, adesea, la adoptarea unei atitudini de ireligiozitate. *Feluri de științe și păreri morale și filozofești culese din feluri de cărți franțozești* cuprind, în text paralel, extrase din scrierile lui Voltaire, d'Holbach, Volney, Sabatier de Castres, Colin de Plancy ș.a.[33]. Traducătorul a adăugat numeroase observații personale și reflexii care cu siguranță, erau împărtășite de un cerc destul de larg de cărturari, astfel, la fila 17, el notează : „Crez că mai bine place omului să trăiască aici pe pămînt în averea și fericirea sa, cinstit și slăvit de asemînașii lui decît în sărăcie și în lipsă, cu o nădejde himerică că întru viiața cea viitoare o să se bucure și o să dănțuiască în veci împreună cu îngerii, într-un loc neștiut de nimeni. D. Iancul Văcărescu avea cuvînt cînd zicea : « Ce e în mînă nu e minciună/ Vorbă proastă dar foarte bună »".

Nu este străin de această mentalitate nici boierul muntean *Ioan Cantacuzino* (1757—1828), după 1791 refugiat în Rusia, care este însă mai direct angajat în frămîntarea politică a epocii, în mijlocul căreia intervine personal prin memorii, proiecte și intervenții diplomatice. El traduce scrieri literare ale lui Rousseau, Florian și Montesquieu și tipărește volumul de *Poezi noo*, într-un răstimp în care versurile nu izbutesc să iasă din mapele și manuscrisele intime. Importantă este, mai ales, traducerea sa din Alexander Pope :*Cercarea asupra omului*, care, fiind realizată după un intermediar francez în proză, are mai curînd aerul unui tratat decît al unui poem. Redarea în română a acestei opere reprezentative în iluminismul european, datorită faptului că Pope dăduse o formă poetică unor concepte majore preluate din operele lui Hobbes, Shaftesbury și Locke, elogiind expres pe Newton, are o semnificație deosebită.

Un spirit reformator și mai avansat îi animă pe frații Golești. *Dinicu Golescu* (1777—1830) este primul cărturar care difuzează, la acea dată, o critică socială fără precedent în șirul cărților imprimate în limba română : în prefața la cartea lui T. Thornton, *Starea Valahiei și a Moldaviei* (Buda, 1826), a cărei traducere îi este atribuită, el menționează numeroasele scrieri care vehiculează în Europa o imagine deformată a istoriei și culturii române și ridică întrebarea : „cine este vinovat" de înapoierea socială și economică a Principatelor? Răspunsul este clar formulat : „de la vlădică pînă la opincă" și este argumentat cu ajutorul unor exemple clare, ce dovedesc că întregul cler nu știe să se mai opună măsurilor tiranice, „ca să nu-și pearză înlesnirile poftelor lor", în timp ce boierii „niciodată gîndesc la folosul și slava neamului", iar aparatul administrativ se asociază la „despoiarea și jupuirea fraților noștri cari cu sudorile lor ne hrănesc; căci la noi numai cela carele nu este cu opincă în picior, apoi toți ceilalți ce se învîrtesc de obște printre norod, nu mai știu nici un fealiu de tocmeală, nici un alt fealiu de măiestrie, decît numai un cuvînt toți știu să scoată din gură : adă și acest adă este fără sfîrșit". Autorul propune două mijloace pentru a ridica „neamul", cufundat în „somnul cel împietrit" : urmarea pildei date de civilizațiile avansate și adoptarea „învățăturilor de tot felul", precum și organizarea unui sistem economic

[33] Bibl. Acad., ms. rom. 2239—2240, t. I și III dintr-o serie care a cuprins cel puțin patru volume. După alte indicații date de traducător în note, manuscrisul a fost realizat în deceniul 3 al secolului al XIX-lea.

care să-şi propună bunăstarea generală, în locul „cumplitei şi afurisitei chiverniseli” individuale, bazate pe spoliere. Iluministul nu s-a limitat la difuzarea acestui violent pamflet politic-social; el a sprijinit Şcoala de la Sf. Sava şi a întemeiat o şcoală proprie la Goleşti, publicînd în continuare cărţi menite să răspîndească „luminile”. Tot în 1826 face să apară la Buda, *Însemnare a călătoriei mele*, întreprinsă în Europa, în care sînt expuse toate acele mărturii ale progresului civilizaţiei ce puteau fi „sădite în pămîntul nostru”. Autorul consemnează importanţa pe care o deţine tehnica în viaţa modernă, descrie diversele forme ale organizării vieţii economice, menţionează avîntul luat de cunoaştere în ţările occidentale. Afirmînd, în prefaţă, că „vremea este a ne deştepta”, Dinicu Golescu relevă printre semnele favorabile unei reînnoiri a structurilor mentale şi sociale faptul că „filozofia în limba românească a vorbi acum întîi s-au început prin părintele ieromonah Eufrosin Poteca, profesorul filosofii, ale cărui osîrdii ne dau foarte bune nădejdi”. Pentru a sprijini dezvoltarea filozofiei, el traduce şi publică, în 1827, la Bucureşti, *Elementuri de filosofie morală* de Neofit Vamvas (publicate în greacă la Veneţia, în 1818), fost elev al profesorului de la Collège de France, Jean François Thurot. Interesul cărţii rezidă, mai ales, în faptul că istoria doctrinelor etice nu se limitează la antichitate, ci ajunge pînă la Nicole, Pascal şi Malebranche; semnificaţia redării ei în română este reliefată de Dinicu Golescu însuşi într-un succint expozeu introductiv: „născuţi ca să trăiască în viaţa soţială”, oamenii şi-au alcătuit norme de convieţuire „copilăreşti”, care s-au degradat ulterior atît datorită faptului că au permis apariţia înşelăciunii şi a obiceiurilor barbare, cît şi dezinteresului desăvîrşit al clasei suprapuse pentru educaţie. Instruirea este, aşadar, mijlocul de a aşeza convieţuirea socială pe baze solide, iar procesul educativ trebuie să-şi propună difuzarea ideilor morale; de acestea, accentuează autorul, „spînzură ⟨depinde⟩ toată fericirea vieţii noastre”. Însuşirea lor de către toţi membrii societăţii constituie o datorie faţă de patrie, neam, filozofie şi biserică. Deosebit de caracteristică pentru gîndirea sa, teza aceasta se regăseşte şi în punctul iniţial al celeilalte cărţi, tipărite în 1826, la Buda, *Adunare de pilde*, unde maximele transmise de tradiţie se combină cu sentinţe scrise în spiritul moraliştilor francezi, iar texte de prestigiu, ca discursul lui Isocrate către Demonikos sau tratatul despre economie al lui Xenophon, sînt traduse pentru a fi comentate şi criticate în spiritul veacului Luminilor. În ambele cărţi filozofice, Dinicu Golescu se înfăţişează ca un exponent tipic al Luminilor româneşti: el nu contestă viabilitatea principiilor tradiţionale şi crede, de aceea, că luminarea slujeşte şi bisericii; dar interesul său se concentrează asupra vieţii sociale şi autorul apreciază că preceptele creştinismului primitiv, conservate de biserica ortodoxă, se cer a fi dezvoltate şi adaptate la condiţiile vieţii moderne. Adaptarea se face prin preluări de teorii morale. Este evident că în acest stadiu al dezvoltării gîndirii româneşti cunoaşterea nu se restructurează şi de aceea epistemologia şi metafizica nu capătă o pondere mai mare; accentul cade asupra eticii care este întrevăzută a fi principala disciplină care poate lumina pe om ca individ şi ca membru al unei societăţi. În acelaşi timp însă, etica este pusă în slujba unor obiective imediate, care sînt fericirea generală, condiţionată de bunăstarea economică, dreptatea socială, făcută posibilă de o completă reformare morală, afirmarea poporului român în rîndul naţiunilor civilizate. Acordînd prioritate educaţiei şi reformei, prin morală, colectivitatea

are posibilitatea să progreseze. Prin aceste elemente ce nu alcătuiesc un sistem, dar conlucrează la instaurarea unui nou mod de a gîndi, Dinicu Golescu apare ca un reprezentant tipic al perioadei de frămîntări adînci și de schimbări ideologice care este epoca Luminilor în Principate.

Pe coordonate asemănătoare se situează și gîndirea lui *Iordache Golescu* (1770—1848), în care conceptele tradiționale și cele moderne se îmbină cu mai mare dificultate, formulările avînd o ambiguitate sporită. Orientarea sa nu diferă de aceea a fratelui său mai mic: a sprijinit școala lui Gh. Lazăr și a adunat, la rîndul său, *Pilde, povățuiri i cuvinte adevărate*, în care un loc de seamă îl ocupă proverbele. El a scris, de asemenea, lucrări literare și un tratat de filozofie politică, numit ca un apel *Către ocîrmuitorii noroadelor*. Citînd pe Montesquieu, dar apropiindu-se mai curînd de opiniile rousseauiste și de norma etică a lui Kant, Iordache Golescu caută să descopere principiul care, înlăturînd frica și nădejdea ce înșală societățile, ar putea restabili „vremea lui Cronos"; soluția sa este să învățăm și să povățuim pe toți „năravurile cele bune și îndatoririle și înclinările ce trebuie a avea unul către altul, ca să nu supărăm nicicum niciodată pe vercine, după cum zice: « Ce ție nu-ți place, altuia nu-i face », și învățîndu-ne și însene noi și cercetînd cu deadinsul cu mare silință firea omului, ca să aflăm ce este omul: și atunci nu mai avem trebuință de nici o frică, nici de vreo nădejde, nu mai avem trebuință nici de acest cuget, ca de un frîu ..." (*O vedenie de cuget*) [34]. Autorul a concentrat întreaga discuție pe un făgaș tradițional, atunci cînd a afirmat că orice problemă umană poate fi rezolvată de „cugetul cel bun", cînd a considerat deci că dezlegarea chestiunilor ce se ridică în fața intelectului depinde de *diakrisis*, de ceea ce se numea, în spiritualitatea bizantină, cu care el e familiarizat, „dreapta socoteală". Dar acest cuget, care, adaugă gînditorul, este „o înfrînare a minții de bună voia sa", reprezintă la el mai mult decît „conștiința" despre care vorbea Cantemir („conștiința este cunoașterea inimii")[35], deoarece planul pur mental este depășit și în locul forului interior, în care predomină, la Cantemir, rațiunea, apare un for social: colectivitatea. Aceasta determină conștiința individuală să-și fixeze o normă, care, la rîndul ei, nu mai are caracterul unei formulări abstracte, ci este dedusă din investigarea evoluției societății umane. Ca și Dinicu Golescu, el crede că omul și-a fixat, la început, reguli de viață simple, de toți acceptate, care, odată cu apariția unor forme de organizare mai complexe, au putut fi înlăturate, în locul lor instaurîndu-se frica și nădejdea, pe care le-a utilizat în favoarea ei clasa dominantă. Autorul afirmă că stăpînii au încetat să mai muncească atunci cînd au văzut că treburile pot fi efectuate de sclavi; aceste idei despre proprietate ca origine a inegalității i-au putut fi inspirate de scrierile lui Morelly, care susținuse în *Code de la Nature*, din 1755, că proprietatea privată face egalitatea imposibilă. Mai probabilă este influența ideilor rousseauiste. Revenirea la „veacul de aur" impune elaborarea unei norme eliberate de constrîngerea exterioară și capabilă să condenseze în sine experiența acumulată de umanitate în durata istorică. Cu siguranță, incursiunea lui Iordache Golescu ar fi necesitat o mai deplină cunoaștere a mecanismului social și o mai bună disciplină filozofică: tratatul său oglindește meandrele unei gîndiri care nu izbutește să-și

[34] Textul este editat în volumul lui N. Bănescu, *Viața și scrierile marelui vornic Iordache Golescu*, Vălenii de Munte, 1910, datat fiind în jurul anului 1820 de editor.

[35] Vezi *Scrisoarea lui Dimitrie Cantemir către contele Golovkin*, editată cu o introducere de N. Gogoneață, în „Revista de filozofie", 1970, 1, p. 107—110.

afle formulări adecvate. Reiese însă în evidență tendința autorului de a conferi valorii morale o certă prioritate asupra celei religioase; sub acest aspect, al progresului înregistrat de spiritul laic, scrierea lui Iordache Golescu se încadrează în mișcarea intelectuală din epoca Luminilor.

Dacă nu este „un iacobin moldav" [36], *Ionică Tăutu* (1798—1830) trebuie considerat unul dintre cei mai avansați boieri reformatori din Principate. Ca și Dinicu Golescu, el afirmă explicit că boierimea este o tagmă care împiedică „renașterea" patriei și solicită, ca și gînditorul muntean, ca ea să-și reconsidere poziția în societate; critica de acest gen însă era mai veche în Moldova (o regăsim implicit în cercul lui Leon Gheuca) și la Tăutu ea face un pas înainte: discuția de pe planul moral pe cel social, și atît în *Strigarea norodului Moldovei către boierii pribegiți și către mitropolitul*, cît și în *Cuvînt al unui țăran către boieri* se profilează soluția revoluționară, sub forma unui avertisment clar: „ori ne faceți dreptate, ori noi ne vom face!". Un atare apel la „*ultima ratio*" nu-l făcuseră predecesorii săi; gînditorul nu persistă însă în această direcție și în proiectul de organizare politică din 1828, cînd se pregătea să candideze la tron, el se declară partizan al monarhiei constituționale și al sistemului parlamentar englez [37]. Dealtfel, inspirîndu-se din Volney, comisul polemiza cu deiștii [38].

Subsumate preocupărilor politice, considerațiile filozofice ale lui Tăutu denotă o bogată lectură și o îndelungată meditație asupra naturii umane. Astfel, ocupîndu-se de „meșteșugul ocîrmuirii", el își propunea într-un plan, rămas în stadiu de proiect, să abordeze problemele următoare: „Starea firiască a omului. Începutul ocărmuirilor. Ideia de ocărmuire. Mersul aceștii științi. Piedica ce mare a desăvîrșirii ei. Dacă toate locurile sînt primitoare ori nu de aceiași sisteme. Dacă o sistemă poate fi vecinică". În *Zidire politicii întemeiată pe firia omului*, el continua să folosească diviziunea tradițională dintre lumea „dinăuntru" și cea „dinafară", „lumea înțelegătoare și lumea fizicească", încercînd să stabilească legile care le guvernau pe amîndouă și pe fiecare în parte.

În scrierile lui Tăutu devine evident progresul pe care l-a făcut în secolul al XIX-lea gîndirea socială și politică din Principate, depășind cunoașterea globală a ideologilor de pe continent și angajîndu-se în analizarea lor aprofundată, în vederea reținerii elementelor ce s-ar fi dovedit utile procesului de modernizare a societății românești: faptul că în primul deceniu al secolului al XIX-lea se traduc în Moldova discursurile lui Carnot și un apel revoluționar francez, în care sînt expuse principiile

36 N. Iorga, *Un „jacobin moldave" au XIX-e siècle*, în „Revue Historique du Sud-Est européen", 1936, p. 277—192.

37 Emil Vîrtosu, *Les idées politiques de I. Tăutul candidat au trône de Moldavie en 1829* în „Revue Roumaine d'Histoire", 1965, nr. 2, p. 261—286; E. Vîrtosu a publicat *Strigarea*, în „Viața românească", 1930, nr. 4—5, p. 87—100. Amănunte vezi și la D. Popovici, *op. cit.*, p. 427, care-l caracterizează, la p. 416, drept un autor care manifestă „des préoccupations variées et une surprenante audace de ton". N. Iorga (în *Etudes roumaines*, II: *Idées et formes littéraires françaises dans le Sud-Est de l'Europe*, Paris, J. Gamber, 1924, p. 155) aprecia că „mișcarea egalitară" din pamfletele lui I. Tăutu pare a fi concepută nu în manieră raționalistă, ca în genul sentimental al lui Rousseau.

38 Vezi Dan Mănucă, *Ionică Tăutu și Volney*, în *Probleme de literatură comparată și sociologie literară*, București, Edit. Academiei, 1970, p. 181—184, studiu în care traducerea operei lui Volney, *Les ruines*, este atribuită lui Tăutu, care, în jurul acelorași ani, 1825—1830, scria *Cercare împotriva deiștilor* și *Zidire politicii întemeiată pe fire omului*. Operele comisului au fost editate, cu un bogat studiu introductiv de Emil Vîrtosu: *Scrieri social-politice*, București, Edit. științifică, 1974. Despre raporturile cu opera lui Volney, noi amănunte în studiile lui Dan Mănucă, *Argumente de istorie literară*, Iași, Edit. Junimea, 1978.

din *Déclaration des droits de l'homme* [39], indică o extindere a explorărilor intelectuale şi o deschidere spre ideile revoluţionare, care nu vor fi însă asimilate decît de generaţia care a venit după Ionică Tăutu.

Apropiaţi de poziţia pe care se situase acest iluminist cu „o surprinzătoare îndrăzneală a glasului" se află acei *„philosophes"* care sînt, în acelaşi timp, realizatori ai unui program cultural. Dintre ei se distinge *Gheorghe Lazăr* (1779–1823), întemeietorul învăţămîntului naţional în Ţara Românească (1818). În anaforaua eforilor din 10 decembrie 1817, semnată de Iosif al Argeşului (corespondent al lui Piuariu Molnar), Constantin Bălăceanu (cel mai hotărît susţinător al şcolii), Alexandru Filipescu, Iordache Golescu ş.a., şcoala trebuia să-şi propună un scop extrem de practic : „să poată din această şcoală să se formeze buni impiegaţi pentru cancelarii şi judecătorii. Ucenicii pe lîngă aceasta să fie desprinşi şi cu măsurarea moşiilor şi locurilor". Se împlinea astfel dezideratul cuprins în mai vechile reforme ale învăţămîntului, ca în cea întreprinsă prin Iacov Stamate, care încercaseră să acorde o pondere sporită instruirii în limba ţării. Şcoala de la Sf. Sava şi-a extins activitatea în special datorită personalităţii directorului ei, dascăl cu evidente însuşiri didactice, capabil să atragă elevii, şi gînditor cu o viziune despre lume mai largă decît aceea a contemporanilor săi. În această privinţă, *Discursul rostit la sosirea în ţară a lui Grigore Ghica-Vodă*, la 30 iulie 1822, oferă indicaţii clare : după ce încearcă să întreprindă o incursiune în morala teoretică, vorbind despre conflictul dintre Bine şi Rău, Lazăr păşeşte într-un domeniu mai familiar lui atunci cînd schiţează cauzele decăderii ţărilor române ; regenerarea nu poate veni, afirmă el, decît prin respectarea muncii celor care „asudă din revărsatul zorilor dimineţii pînă tîrziu în noapte" şi prin educaţie. Lazăr formulează în acest text, îmbibat de citate din psalmi, o concepţie pe care am întîlnit-o şi la Dinicu Golescu. Dar el merge mai departe, deoarece nu refuză posibilitatea unei restructurări mai adînci a vieţii sociale şi a sistemului de cunoştinţe : în acest discurs, el citează pe Bonaparte, vădind ataşamentul său pentru unele idei revoluţionare (ataşament dezvăluit şi de atitudinea sa faţă de Tudor Vladimirescu, pe care l-a vizitat în tabăra sa de la Cotroceni, învăţînd pe panduri să folosească tunurile) ; de asemenea, el profită de prilejul pe care i-l oferă Eforia pentru a dezvolta învăţămîntul filozofic. Astfel, cînd, datorită rezultatelor bune înregistrate, Eforia dispune înfiinţarea unor noi catedre — de limbă latină şi de limbă franceză —, Lazăr începe să predea metafizica lui Kant însărcinînd pe profesorul de franceză, ardeleanul Erdeli, să predea logica ; acesta face apel la Condillac. La şcoala grecească, Constantin Vardalahos făcea un curs de filozofie după Destutt de Tracy, astfel că, notează Heliade, „de cînd este Ţara Românească şcolile n-au împărţit atîtea cunoştinţe ca atunci. Trei filozofi se auzeau pe catedrele capitalei : Kant, Condillac şi Trasi" [40].

În anii formaţiei sale la Cluj, Lazăr căpătase o orientare în special spre iluminismul de tip wolffian şi traduce mai tîrziu cărţi ale unor profesori ca Salzmann şi Campe ; învaţă însă să preţuiască opera lui Kant, din care redă în limba română un *Curs de filozofie* şi *Logica şi metafizica*,

[39] Am reprodus fragmente din ms. 537, scris în Moldova, în articolul nostru din „Studii", 1966, nr. 5, p. 926–928. D. Popovici (*op. cit*), se întreba dacă traducerea n-a fost făcută de Tăutu.

[40] Date şi citate din G. Bogdan-Duică şi G. Popa-Lisseanu, *op. cit*.

Scanned with OKEN Scanner

astăzi pierdute, dar utilizate la orele de clasă. Faptul că în aceste clase s-a format generaţia paşoptistă evidenţiază cu prisosinţă rolul jucat de marele dascăl în evoluţia gîndirii din ţara noastră : cursurile sale au deschis perspectivele unor delimitări moderne ale activităţii filozofice prin dezvoltarea considerabilă a aparatului conceptual şi prin diferenţierea preocupărilor, paralizate în vechea „scolastică", din prima jumătate a secolului al XVIII-lea.

Mai puţin receptiv la ideile revoluţionare din veacul său şi mai legat de neoclasicismul de la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, ctitorul şcolii naţionale din Moldova, *Gheorghe Asachi* (1788—1869), apare, într-adevăr, „cu conştiinţa tranziţiei rapide, dar instituţionale (nu revoluţionare) necesitată de spiritul noului veac" [41]; ca şi Lazăr, el începe prin a preda (în 1814) un curs de matematică în limba română, dar angajarea sa în domeniul filozofic este mai firavă şi ambiguă. Asachi se formase la Roma şi la Viena atras de formula enciclopedică din lumea luminată, înclinînd mai curînd spre tendinţele grupului învăţaţilor : „la nivelul general conceptual ⟨se constată⟩ o subsumare a tuturor valorilor recunoscute de el ca atare entităţilor universului etic" [42]; în opera poetică, în cea artistică el este un neoclasic, cu inerenta tendinţă didactică. Dar Asachi este, în primul rînd, un mare animator : întemeiază „Albina românească" în 1829, traduce *Mirtil şi Hloe* care se reprezintă în 1816, încurajează dezvoltarea reţelei de şcoli, astfel că, deşi nu a înţeles lupta revoluţionarilor de la 1848, a contribuit la transformarea vechiului regim prin constanţa cu care a promovat cultura modernă, a difuzat ideea de progres în conştiinţa contemporanilor şi a popularizat datele ştiinţifice. Sub acest din urmă aspect, o serie de articole publicate de el în „Albina românească" şi în „Icoana lumii" indică, în formulările adeseori pline de tatonări, modul în care curiozitatea intelectuală a primei generaţii de iluminişti moldoveni s-a preschimbat în convingerea că natura se conduce după legi proprii şi că psihicul este dependent de organism; o formă de deism s-a încetăţenit astfel în gîndirea unor protagonişti ai Luminilor din ţările române.

Grigore Pleşoianu (1798—1857), autor a numeroase traduceri literare din Fénelon, Marmontel, Voltaire, se impune atenţiei prin opera sa didactică şi prin ideile de acidulată critică socială expuse în prefaţa la *Aneta şi Luben* (1829) de Marmontel, alături de celălalt elev al lui Lazăr, *Stanciu Căpăţîneanu* [43], iniţiator al unei *Biblioteci desfătătoare* (1830), traducător al lui Montesquieu (*Mărimea romanilor*, 1830, tipărită cu încrederea că „patria şi neamul" se vor bucura în viitor „de o fericire vrednică d-a face nemuritoare numele prealăudaţilor patrioţi ce reformează guverul şi alcătuiesc o dreaptă constituţie din care va naşte tot binele ce se aşteaptă") şi al lui Rousseau (*Contractul social*, 1830, rămas în manuscris); *Simeon Marcovici* (1802—1877) îşi face studiile la Pisa şi la Paris, pentru ca, reîntors în ţară, să devină profesor la Sf. Sava şi

[41] G. Ivaşcu, *op. cit.*, p. 355. Privitor la „lupta pentru cultură" din prima jumătate a secolului al XIX-lea, vezi excelentul capitol *Marile iniţiative culturale* din volumul lui D. Popovici, *Romantismul românesc*, Bucureşti, 1969, p. 39—69.

[42] Maria Protase, *În căutarea adevăratului Asachi*, în „Tribuna", 1969, 49, p. 6.

[43] Născut la începutul secolului al XIX-lea, cărturarul ducea o viaţă retrasă la 1843, „de unde la unii crezămîntul că n-ar fi între vii", cum scrie T. Serghiade în nota reparatorie, din „Foaie pentru minte", VI, 1843, p. 95—96, unde elogiază pe cel care s-a ridicat prin muncă din părinţi săraci, a educat generaţii de elevi şi continua să lucreze susţinut la traduceri din J.-J. Rousseau ş.a.

Scanned with OKEN Scanner

să publice cursul său de retorică; pentru a oferi „o desfătare" şi „a îndrepta năravurile", el face traduceri din Marmontel, tipăreşte *Viaţa contelui de Comminy* (1830), în prefaţa căreia ridică problema educării femeilor „stăpîni şi îndreptători năravurilor", precum şi *Dialogurile lui Focion* de Mably, în 1844. *Barbu Paris Mumuleanu* (1794–1837), care salută cu entuziasm, într-o odă, întemeierea şcolii naţionale, prezintă în prefaţa la *Caracteruri* (1825) o analiză a moravurilor din societatea valahă, demnă de un gînditor iluminist şi de un bun patriot, care se preocupă mai ales de valoarea etică: „Filozofia şi ştiinţele sînt mult mai trebuincioase şi de lipsă în viaţa soţială; dar cînd moralul lipseşte, logica şi metafizica nimic nu ne foloseşte decît ne ascute mintea spre răutăţi ..."; consolidarea moravurilor, consideră acest gînditor care afirmă că unei societăţi noi îi trebuie mai întîi oameni de caracter şi în al doilea rînd savanţi, nu o poate efectua decît lectura asiduă a unor cărţi bune scrise în „limba patriei". Acestui grup de cărturari legaţi de şcoala lui Lazăr sau a lui Asachi i se alătură numeroşi dascăli şi oameni de carte, care şi-au adus contribuţia la progresul gîndirii filozofice prin traduceri: din rîndul lor trebuie menţionat moldoveanul *Vasile Vîrnav*, care redă în română opere majore ale lui Condillac, Muratori, Beccaria.

În cadrul acestui proces de dezvoltare ocupă un loc deosebit *Eufrosin Poteca* (1785–1858), care, după studiile făcute la Paris, devine profesor de filozofie la Şcoala de la Sf. Sava, în 1825, unde predă logica, etica, metafizica, dar şi istoria filozofiei (vezi ms. 1173 din 1826). În 1829 tipăreşte *Elemente de filosofie, logică şi etică* de Heineccius, traducere a versiunii greceşti datorate banului Grigore Brîncoveanu (Viena, 1808); lucrarea profesorului de la Halle, căruia îi revine meritul de a fi „eliberat de scolastică" Frankfurtul cu ajutorul wolffianismului[44], a fost utilizată de Poteca pentru cursul său. Ca atare, el se dovedeşte un adept al filozofiei populare germane, deşi nu este străin de kantianism sau de concepţiile lui V. Cousin[45]; dar Poteca adaptează conceptele preluate la stadiul mental al societăţii române, oferind astfel baze utile evoluţiei speculaţiei filozofice.

Ca şi un Iosip Moisiodax, care, în *Apologia sa* din 1780, asimila filozofia cunoaşterii enciclopedice atunci cînd afirma că în acest domeniu sînt incluse etica, fizica, metafizica, logica, matematicile, Poteca menţine echivalenţa filozofie = cunoaştere; el face însă o dublă precizare, capabilă să ducă în final la autonomizarea filozofiei. Pentru el, suma de cunoştinţe nu mai alcătuieşte un sistem omogen şi unanim acceptat, ci este un ansamblu ce oferă premise solide investigaţiei raţionale, care, pe măsură ce înaintează, ajunge să formuleze legi. În acest sens, este semnificativă însemnarea sa făcută în planul lecţiei de deschidere a cursului: „Filozofia învaţă pe om să vieţuiască după vrednicia cuvîntului, încît nu numai faptele sale, ci şi dogmele voirilor sale să se poată aplica ca o lege la toţi vecinii săi ... precum toată societatea oarecînd răspîndită şi jăfuită dorea de stema domnului pentru linişte şi mînturie, aşa toată tinerimea acum însetată de filosofie doreşte de dascăli şi de şcoale pentru învăţătură şi luminare". Pe de altă parte, suma de cunoştinţe se organizează pe domenii specifice de activitate intelectuală, datorită

[44] W. Krauss, *op. cit.*, p. 374.

[45] Ilie Popescu-Teiuşan, *Eufrosin Poteca*, în *Din istoria pedagogiei româneşti*, vol. III, Bucureşti, 1967, p. 74–77.

progresului pe care-l face cercetarea fenomenelor naturale, şi sociale. În acest sens, poate fi citată îndrumarea dată unui elev al său : „Vezi să nu rămîi fără filozofie şi făr de ramurile sau fiicele ei care sînt : aritmetica întreagă, gheometria, gheografia, şi astronomia, gramatica, retorica şi ştiinţa legilor, istoria universală, istoria naturală, desenul, fizica şi celelalte ramuri ale ei : că tu trebuie să şti că toate limbile neamurilor omeneşti fără filosofie sînt oarbe ! Capul sau tulpina filosofiei este loghica şi morala, iar celelalte ştiinţe sînt ramurile sau fiicele ei"[46]. Devine evident că există o ierarhie în cunoaşterea enciclopedică şi că pe planul superior se află logica şi etica, la care se adaugă metafizica : „Pentru că metafizica, deşi cercetează teoreticeşte cele ce sînt, însă luîndu-se peste tot. Iar pre acele ştiinţe care cearcă numai trupurile, elementurile şi organizarea lor în cîtime şi felurime le numesc ştiinţe fizice, adică naturalnice, precum este matematica, fizica, chimia, istoria naturalnică, astronomia şi geografia"[47].

Pe drept cuvînt, Eufrosin Poteca poate fi considerat un „*philosophe*" în înţelesul deplin al veacului Luminilor, ca un gînditor care analizează filozofic fără să stabilească aprioric principii[48]. În gîndirea sa desfăşurată pe planul practic al activităţii didactice culminează explorările întreprinse de „învăţaţii" care l-au precedat : toţi cei care în perioada Luminilor şi-au propus „luminarea naţiei", într-un spirit marcat de „*risorgimento*", au extins, prin investigaţiile lor în istoria naţională şi universală sau în fenomenele naturii şi în variaţia geografică şi etnografică a pămîntului, limitele cunoaşterii. Atît rîmnicenii, cît şi moldovenii din grupul lui Gheuca, atît spiritele libertine, cît şi boierii reformatori au exprimat însă conflictul puternic dintre conceptele tradiţionale şi achiziţiile contemporane. În soluţiile lor reformiste, conceptele s-au cristalizat dificil, reflectînd, în fond, o profundă „criză de conştiinţă" ; apar, astfel, fluctuaţii în opiniile celor care îşi propuneau să redobîndească autonomia politică a ţărilor române, tatonări pe planul soluţionării conflictelor sociale, decizia întîrziind şi pe plan epistemologic (*ratio* sau *fides?*).

Opţiunea părea dificilă pentru cei care ar fi acceptat mai curînd dublul adevăr decît exigenţa cunoaşterii pur raţionale şi întrevedeau reconsiderarea temeinică a funcţiei clasei dominante mai curînd decît abolirea completă a privilegiilor feudale. Cu Eufrosin Poteca, în acelaşi timp gînditor deschis ideilor democratice, aderarea la ideile iluministe devine integrală, rezolvînd numeroase probleme ridicate de „criza de conştiinţă". Gîndirea lui raţionalistă înclină balanţa în favoarea modernizării aparatului conceptual şi a filozofării în general. Opţiunea decisă avea însă să aparţină elevilor şcolilor lui Asachi şi Lazăr, ilustrată de un profesor ca Poteca : generaţiei de la 1848.

Filozofia în planul cultural. Pe măsură ce activitatea intelectuală şi-a extins sfera, diversificîndu-se, iar formaţia cărturarilor a căpătat un caracter mai pronunţat raţional, rezultatele investigaţiilor au început

[46] Gh. Moisescu, *art. cit.*, p. 810–823.

[47] E. Poteca, *Cuvîntul de inaugurarea cursului de filozofie, rostit la 1 octombrie 1825 în Şcoala de la Sf. Sava*, în G. Dem. Teodorescu, *Viaţa şi opera lui E. Poteca*, 1883, p. 27 apud *Istoria gîndirii sociale ...*, p. 136.

[48] E. Cassirer, *op. cit.*, p. 43. Regăsim şi la Poteca tendinţa iluminiştilor de a generaliza mai înainte ca analiza să fi epuizat obiectul studiului, aspect surprins de Paul Hazard, *La pensée européenne au XVIII-e siècle de Montesquieu à Lessing*, Paris, 1946, partea a III-a.

să se sistematizeze; ierarhizate, ele au fost integrate în „cultura națională". Atît cărturarii din Principate, cît și cei din Transilvania au statuat originea ilustră a poporului român (rîmnicenii acordînd cu mai mult discernămînt decît ardelenii un rol însemnat elementului dac), au reconstituit o tradiție de gîndire (exprimată în cărțile scrise de-a lungul veacurilor, în monumente, în cutume) și au încercat să contureze chiar un „specific" cultural. Treptat, s-a format un plan al valorillor create în decursul secolelor, care a devenit, ca și în alte culturi contemporane, „o curte umană de apel"[49]; și în țările române, „iluminismul a inițiat expansiunea domeniului culturii istorice și a însăși noțiunii de cultură, care este una dintre notele distinctive ale viziunii moderne a lumii în raport cu viziunea umanistă"[50].

Îmbogățirea acestui domeniu, punct de referință și expresie originală în concertul popoarelor, s-a impus cu caracter de urgență, sub impulsul efortului major al societății române; înlăturarea dominației străine și afirmarea într-o Europă a națiunilor. Avansul continuu științific și tehnic din „Europa luminată" a contribuit la accelerarea ritmului activității intelectuale, care prin extindere a dus la o *a doua diversificare*, după cea umanistă, a preocupărilor cărturărești. Acest proces relevă, de fapt nota caracteristică perioadei Luminilor, fază de treptată desfacere a sistemului de gîndire tradițional și de profilare a unor noi direcții ale cunoașterii. O indicație majoră o furnizează reculul înregistrat de retorică în acești ani. În măsura în care în perioadele precedente adevărul fusese considerat imuabil, gîndirii umane îi fusese rezervată funcția de a aplica principiile la contingențe; de aici și atenția care a fost acordată logicii, definită și de Corydaleu ca o „artă instrumentală". Arta care însuma mijloacele capabile să permită gîndirii să-și împlinească menirea, astfel delimitată, era retorica.

În perioada umanistă, retorica începuse a fi considerată un mijloc de a înfrumuseța discursul; acum, procesul capătă un caracter deliberat și retorica este din ce în ce mai mult legată de elocvență și de teoria literară, în timp ce gîndirea se orientează tot mai mult spre descoperirea adevărurilor ce se dovedesc utile efortului major făcut de societatea în evoluție. Retorica nu este detronată brusc, dar ea începe să fie considerată o artă cu funcție limitată, în timp ce investigația rațională pune în lumină noi aspecte ale macrocosmosului și microcosmosului, atît de îmbinate în gîndirea tradițională.

Ansamblul cunoștințelor acumulate de pe urma explorărilor întreprinse de rațiune este desemnat după numele activității intelectuale care și-a asumat îndatorirea de a desprinde adevărul tocmai din contingențe: filozofia. Spre sfîrșitul perioadei analizate constatăm însă că filozofia începe să-și precizeze domeniul.

Ea s-a delimitat destul de repede în raport cu științele sociale, cu disciplina juridică ce avansează hotărît în acest răstimp[51], ca și cu teoria politică în plin progres; și-a stabilit mai dificil frontierele în raport cu

[49] Raymond Williams, *Culture and Society, 1780—1950*, Penguin Books, 1968, p. 17.

[50] L. Gossman, *op. cit.*, p. 353. Privitor la expansiunea conceptului de cultură la cărturarii români, cîteva date în Al. Duțu, *Sinteză și originalitate în cultura română*, 1972.

[51] Vezi Valentin Al. Georgescu, *Contribuții la studiul luminismului în Țara Românească și Moldova*, în „Studii", 1967, nr. 5, p. 947—969; 1968, nr. 4, p. 685—714; Gh. Cronț, *Ideologia pravilelor ...*, în *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, p. 110—115.

ştiinţele naturii care de fapt procurau continuu elemente ignorate de concepţia filozofică autoritară a neoaristotelismului care nu s-a dezagregat decît în urma progresului înregistrat de fizică şi matematică.

Filozofia s-a axat, în principal, pe investigarea naturii umane, şi disciplina care a stăruit în atenţia gînditorilor din această epocă a fost etica. Exista o puternică tradiţie, ale cărei începuturi se află în vechile culegeri de maxime şi sentinţe, în ,,oglinzile principilor'', în cărţile de comportare, ce alcătuiesc laolaltă o categorie de scrieri de impresionantă vitalitate şi de largă difuzare, aceea a ,,cărţilor de înţelepciune''.În aceste cărţi, normele de viaţă noi s-au alăturat sentinţelor clasice pînă în momentul în care lucrările s-au preschimbat în opere tratînd probleme precis conturate. Dar metamorfoza nu a avut loc înainte de mijlocul secolului al XIX-lea, şi această categorie de cărţi a contribuit la hegemonia valorii etice în primele decenii ale veacului. (Mărturia lui Mumuleanu, citată mai înainte, constituie o opinie unanim împărtăşită.)

Valoarea etică a căpătat o clară preponderenţă asupra celei religioase; ea a stăruit în gîndirea tuturor iluminiştilor angajaţi în soluţionarea problemelor social-politice ale veacului. Cea mai bună dovadă ne-o oferă înflorirea ,,cărţilor de înţelepciune'' folosite atît în procesul didactic, cît şi în luminarea tuturor concetăţenilor de toate vîrstele. Operele mai vechi au fost reeditate acum, altele noi au fost preluate, adeseori din literatura germană. Dar chiar atunci cînd cărturarul român a făcut operă de traducere, el a mers mai departe, adăugînd îndemnuri patriotice, ca în *Manualul de patriotism* după Scufos. Angrenat în analiza problematicii social-politice, intelectul nu s-a repliat asupra sa însuşi pînă la punctul, atins în alte culturi, în care planul valorilor s-a putut separa de planul acţiunii dar, în acelaşi timp, au fost menţinute o serie de suprapuneri ale psihologiei, epistemologiei cu etica sau pedagogia, care au întîrziat procesul însuşi al delimitării disciplinelor[52].

Alături de etică, s-a dezvoltat logica, cu o venerabilă tradiţie în şcolile din Principate şi, din secolul al XIX-lea înainte, metafizica modernă. Ceea ce trebuie reţinut este faptul că legătura păstrată de investigarea filozofică cu ştiinţele naturii a oferit primele premise tendinţelor materialiste. Tot astfel, dezvoltarea logicii în special şi a filozofiei în general a ridicat problema constituirii unei terminologii filozofice. Sub acest aspect cercetarea aparatului conceptual de care dispuneau cărturarii epocii este deosebit de instructivă, deoarece, pe de o parte, indică faptul că în această perioadă intră în circulaţie termeni fără de care gîndirea filozofică nu s-ar fi putut ulterior dezvolta, după cum, pe de altă parte, dezvăluie procesul pătrunderii şi încetăţenirii conceptelor noi în gîndirea oamenilor din perioada Luminilor. Se poate constata, în stadiul actual al cercetărilor, că procesul de adaptare a unor concepte noi este mai puţin spectaculos decît procesul de transformare a conceptelor tradiţionale, care se deplasează din sfera religioasă pentru a dobîndi un sens social-politic, ca ,,mîntuire'' (care sfîrşeşte prin a însemna eliberarea de constrîngerea politică externă), ,,dragoste de aproape'' (care devine echivalentul conştiinţei cetăţeneşti)[53] sau ,,obştesc duh'' (care nu mai

[52] L. Goldmann, *La pensée des Lumières*, in ,,Annales'', 1967, 4, p. 752–779. Despre lucrările în limba română în care etica predomină, amănunte în *Cărţile de înţelepciune în cultura română*, 1972. Asupra lor atrage atenţia şi Ion Iliescu, *Problema izvoarelor nevalorificate pentru istoria filozofiei româneşti*, ,,Revista de filozofie'', 1973, 12, p. 1434 – 1435.

[53] Vezi *Ithicon, adică moral*, scriere din 1822 editată de Emil Vîrtosu, *1821. Date şi fapte noi*, Bucureşti, 1932, p. 205–210.

desemnează confesiunea unui grup de credincioși, ci voința generală)[54]. Tocmai pentru că fondul de concepte transmis de secolul al XVII-lea continuă să fie utilizat în procesul de receptare a ideilor iluministe, iar lexicul se îmbogățește treptat (același cuvînt fiind utilizat pentru noțiuni diferite), poate fi urmărită transformarea continuă dar sistematică a gîndirii tradiționale într-o gîndire modernă, și preschimbarea sistemului omogen de cunoștințe în sisteme geometrice multiple. Conceptele se grupează, apoi, în jurul unor idei-forță, care relevă direcțiile luate de gîndire în ansamblu; dintre acestea, mai frecvente sînt „fericirea", conexată de „bunăstare", „patria" și „cetățeanul" și, desigur, „luminarea" — „deșteptarea", obținută prin „învățătură" și îmbunătățirea „năravurilor".

Ancorată în problematica social-politică, gîndirea iluministă și-a extins continuu interesul pentru lumea materială, a cărei bună cunoaștere și pricepută utilizare puteau asigura „bunăstarea" obștii, „fericirea" tuturor, „renașterea patriei". O atenție crescîndă a fost acordată rolului pe care-l puteau îndeplini știința și tehnica în dezvoltarea social-economică a Principatelor; s-a încetățenit ideea de progres, care a dat lovitura de grație sistemului static de cunoștințe transmis de secolul al XVII-lea.

Atît studiul atent al noilor probleme social-politice, cît și interesul crescînd pentru progresele științelor naturii și ale tehnicii, în general, au impus o modificare a demersului rațional. Logica a fost chemată să secondeze efortul de a formula noi concepte și noi viziuni despre lume, pe care cunoașterea îl făcea pe măsură ce știința sporea inventarul de date și dezvăluia părți necunoscute ale universului. Aceasta este una din semnificațiile majore ale apelului pe care Lazăr l-a făcut la opera lui Kant. În același timp, criticismul kantian a favorizat distanțarea de viziunea tradițională, construită cu ajutorul elementelor favorizate de neoaristotelism. În aceste condiții, în schema de gîndire din acest răstimp — în „modelul" românesc din epoca Luminilor — coexistă imaginea trecutului, concepte de vîrstă venerabilă, alături de imaginea Europei luminate și de noile date despre lumea materială. Această aspirație de a restaura „veacul de aur" (care în gîndirea învățaților, dar și a unor cugetători este epoca autonomiei politice, precum și o etapă inițială în dezvoltarea umanității, în decursul căreia relațiile sociale au avut drept bază dreptatea și corectitudinea, iar gîndirea umană a atins admirabile culmi) și de a menține o tradiție culturală formată de-a lungul unor momente de afirmare eroică, pe de o parte, și această acumulare de noi cunoștințe și noi mijloace destinate să ridice societatea pe o treaptă mai înaltă de civilizație materială, pe de altă parte, conferă perioadei Luminilor din societatea română o serie de caracteristici care o particularizează, atît în istoria vieții intelectuale din țara noastră, cît și în mișcarea de idei contemporană de pe continentul european [55]. În aceste condiții, „cultivarea"

[54] Adrian Marino, *Momentul 1821 și ideea democratică*, în „Lumea", 1965, nr. 10, p. 21—22, unde este analizat manifestul muntean *Cugetul adevăratului român către frații săi români*, în care „obștescul duh" descinde din „voința generală" a lui J.-J. Rousseau. Mai pe larg la Alexandru Niculescu, *Individualitatea limbii române între limbile romanice*, București, Edit. științifică și enciclopedică, 1978, vol. II, în special cap.: *Occidentalizarea romanică a limbii și a culturii românești moderne.*

[55] În acest sens, vezi Al. Duțu, *Cultura română în civilizația europeană modernă*, cap. *Modele și imagini în iluminismul sud-est european.*

a dobîndit un nou sens, mai ales datorită faptului că s-au acordat rațiunii umane depline puteri, iar educației prin intermediul școlii și al dezbaterii de idei un rol precumpănitor în renovarea societății. Urmașii lui Gheorghe Lazăr și ai lui Gheorghe Asachi vor acorda, în continuare, o deosebită atenție, educației, care, după cum afirmă Petrache Poenaru, a fost considerată „prima mare nevoie a unui popor" [56]; permanenta înnoire a sistemului de învățămînt avea să contribuie, în deceniile următoare, la continua reînnoire a structurilor mentale, și, în același timp, la depășirea limitelor programului iluminist. Sistematizîndu-se și extinzîndu-se, domeniul culturii a oferit posibilități tot mai variate afirmării „faptei celei mari a Omului" cum avea să spună Eliade Rădulescu și aveau să demonstreze pașoptiștii.

Mutația socială în rîndul gînditorilor, ce poate fi surprinsă în această perioadă și care devine manifestă după întemeierea școlilor naționale, ca și mutațiile intervenite în fondul de concepte, marchează preschimbarea ideologică din epoca Luminilor, incontestabil una dintre cele mai dramatice și mai pline de consecințe pe care le-a străbătut gîndirea românească.

[56] George Potra, *Petrache Poenaru*, București, Edit. științifică, 1963, p. 89.

Scanned with OKEN Scanner

4. ION ELIADE RĂDULESCU

ACTIVITATEA CULTURALĂ ȘI POLITICĂ

I. Eliade Rădulescu, personalitate proeminentă a vieții noastre culturale și politice din secolul al XIX-lea, s-a născut la 6 ianuarie 1802, la Tîrgoviște, într-o familie modestă de boiernași. După ce a luat, în 1814, lecții de limba elină și limba română de la eruditul călugăr Naum Rîmniceanu, între anii 1815 și 1818 a urmat cursurile școlii grecești de la Măgureanu, iar între 1818 și 1820 cursurile școlii românești de la Sf. Sava, înființată și condusă de Gheorghe Lazăr, al cărui ajutor a devenit în 1820. După îmbolnăvirea lui Lazăr (1822), Eliade i-a continuat timp de șase ani opera. Rodul cel mai prețios al activității sale profesorale avea să fie vestita *Gramatică românească*, tipărită în 1828 la Sibiu, care a servit ca manual școlar viitorilor revoluționari de la 1848.

Împreună cu marele logofăt Dinicu Golescu și cu Stanciu Căpățineanu, Eliade a întemeiat în 1827 Societatea literară, care avea înscris în programul său obiective iluministe. La 8/20 aprilie 1829, Eliade a pus bazele presei din Muntenia, scoțînd primul număr al „Curierului românesc", care a apărut, cu mici întreruperi, pînă la 19 aprilie 1848, cînd avea să fie suprimat din ordinul lui Gheorghe Bibescu. În 1830, el a înființat un așezămînt tipografic și editorial. Împreună cu I. Cîmpineanu, C. Facă, C. Aristia, I. Voinescu II ș.a., Eliade a întemeiat în 1833 Societatea filarmonică, devenind la 1 ianuarie 1834 directorul școlii de muzică vocală, de declamație și literatură, care a funcționat sub egida acesteia. El a mai înființat și condus „Gazeta teatrului național" (1835—1836), continuată de „Curierul de ambe sexe" (1836—1848). În 1843, 1845 și 1846, Eliade a lansat mai multe apeluri în vederea înființării unei biblioteci universale, care să conțină în traducere românească operele fundamentale din domeniul literaturii, științei și filozofiei. Acest plan grandios nu a putut fi realizat în urma înfrîngerii revoluției de la 1848 din Țara Românească.

Eliade s-a afirmat multilateral ca poet (trecînd drept autorul unei capodopere, balada *Zburătorul*, scrisă în 1843), ca prozator realizîndu-se mai ales ca eseist, ca satiric și pamfletar de mare talent), ca tălmăcitor din literatura universală, ca gramatician, lingvist, teoretician literar, memorialist, istoric, pedagog, gînditor social-politic și filozof. Promotor al Luminilor, animator cultural deosebit de înzestrat și perseverent, Eliade a exercitat în Țara Românească o influență dominantă în deceniile premergătoare revoluției de la 1848. Începută în 1820, activitatea sa obștească s-a desfășurat pînă în 1870, acoperind o jumătate de veac. Ea își găsește corespondent numai în activitatea desfășurată de emulul său mai vîrstnic Gh. Asachi în Moldova și de G. Barițiu în Transilvania.

Ca reprezentant al burgheziei naționale în formare, Eliade s-a manifestat încă din 1829 ca un adversar al abuzurilor marii boierimi feudale.

Scanned with OKEN Scanner

În eseul *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839), el a denunțat exploatarea crîncenă la care era supusă țărănimea clăcașă sub regimul Regulamentului organic, zugrăvind plastic ceea ce Marx avea să numească mai tîrziu, în *Capitalul*, „goana după supramuncă". În articolul *Pentru opinie*, publicat în decembrie 1841 în „Foaia pentru minte" a lui G. Barițiu din Brașov, Eliade a descris sugestiv nemulțumirile grave pe care toate clasele și păturile sociale le acumulaseră împotriva regimului feudal. Prin articolul *Abuz*, care i-a atras neplăcerea unei anchete judiciare, el a cerut o „reformă din rădăcină" spre „a stinge abuzurile de la isvorul lor cel dintîi" și a face ca „fiecare om să fie la locul său după chemarea și destoinicia sa" [1].

Poziția lui Eliade în lupta de clasă nu a fost însă fermă. În intervalul 1836–1840, el a suferit o involuție conservatoare, care poate fi pusă în legătură cu eșecul acțiunilor liberale conspirative ale colonelului I. Cîmpineanu și, mai tîrziu, cu înăbușirea complotului revoluționar condus de D. Filipescu. Pe plan literar, începutul acestui interval este marcat de celebra poezie *Ingratul*, datată din 7 aprilie 1836 și îndreptată împotriva lui Gr. Alexandrescu. Momentul final al cotiturii conservatoare este reflectat de poemul conformist *Căderea dracilor*, datat din 7 noiembrie 1840. La începutul anului, programul literar al lui Eliade a fost devansat de programul preconizat de M. Kogălniceanu în „Dacia literară". De acum înainte Eliade se delimitează definitiv de purtătorii fermi ai ideologiei revoluționare din generația mai tînără. În 1843, el nu se va alătura comitetului fondator al asociației secrete „Frăția", format de N. Bălcescu, I. Ghica și Chr. Tell. În 1845, Asociația literară avea să se constituie fără Eliade și împotriva sa. Cu toate acestea, Eliade a păstrat o imensă popularitate în rîndurile intelectualității, ale tineretului școlar, negustorilor, meșteșugarilor și militarilor patrioți, care continuau să vadă în el pe exponentul cel mai prestigios al aspirațiilor și revendicărilor lor. După suprimarea samavolnică a „Curierului românesc", Eliade și-a biruit ultimele rețineri și, în urma tratativelor purtate cu unii reprezentanți ai comitetului revoluționar, a fost cooptat în acesta, primind sarcina de a redacta manifestul revoluției, *Proclamația de la Islaz*.

În calitate de conducător al aripii moderate a partidului național, Eliade a devenit membrul cel mai influent al Guvernului provizoriu, apoi al Locotenenței domnești. El a imprimat linia sa conciliatoristă tuturor actelor importante de guvernămînt. Participînd la decretarea a numeroase reforme democratice prevăzute de proclamația revoluționară (contribuția generală, învățămîntul general gratuit, dezrobirea țiganilor, desființarea rangurilor boierești etc.), Eliade s-a împotrivit din răsputeri la rezolvarea chestiunii agrare (emanciparea țăranilor clăcași și împroprietărirea lor prin despăgubire). După înăbușirea revoluției, Eliade a traversat o a doua perioadă de involuție conservatoare. Divergențele sale din timpul exilului cu ceilalți capi ai mișcării, care aveau o orientare liberală radicală (de tip C. A. Rosetti) sau democrat-revoluționară (de tip N. Bălcescu), inclusiv cu aceia care aveau, ca și el, o orientare democrat-burgheză, au condus la izolarea sa politică. Cantonat definitiv pe pozițiile unui conservatism progresist, pe care se situase încă în deceniul al patrulea, Eliade a aplicat în luptele politice o tactică ambiguă, a cărei esență a constat în a fi „revoluționară față de conservatori și conserva-

[1] „Curierul românesc", supliment la nr. 31 din 24 aprilie 1842.

toare față de revoluționari"[2]. În perioada exilului, Eliade a săvîrșit o serie de greșeli tactice în chestiunea Unirii Principatelor Române, pentru care militase ardent încă din 1822. După întoarcerea sa în patrie (1858), el a săvîrșit greșeli și mai grave în cursul dezbaterilor prilejuite de reforma agrară. În opoziție însă cu majoritatea liberală și conservatoare, el nu s-a alăturat la coaliția burghezo-moșierească și a dezavuat-o ca „monstruoasă" încă în momentul constituirii ei[3]. Deși nu a fost de acord cu unele din reformele lui Cuza, Eliade nu a participat la complotul pentru detronarea sa, în care liberalii C. A. Rosetti, I. C. Brătianu și I. Ghica au jucat un rol de frunte. Tot atît de pozitivă — chiar dacă pînă la urmă a cedat, aflîndu-se într-o minoritate infimă — a fost în 1866 împotrivirea sa principială la aducerea pe tronul României a unei dinastii străine, care să consfințească interesele statale ale coaliției burghezo-moșierești.

Atît în timpul exilului, cît și după revenirea sa în țară, Eliade și-a continuat activitatea literară și a dus la capăt, îndeosebi prin lucrarea *Echilibru între antiteze* (1859—1869), sistematizarea doctrinei sale social-politice și filozofice. El a fost în 1866 unul dintre membrii fondatori ai Societății literare române (devenită în 1879 Academia Română), iar în 1867 a fost ales primul ei președinte. Moartea sa la 27 aprilie 1872 a îndoliat întreaga națiune română.

CARACTERUL ILUMINIST AL CONCEPȚIEI FILOZOFICE

Inițierea lui Eliade în filozofie datează din anii 1818—1820, cînd el a audiat, pe de o parte, lecțiile consacrate de Gheorghe Lazăr criticismului lui Im. Kant, iar pe de altă parte lecțiile consacrate de Ladislau Erdeli empirismului lui Condillac și de profesorul său grec Constantin Vardalah „ideologiei" empiriste a lui Destutt de Tracy. Pus să aleagă între două direcții filozofice divergente, tînărul Eliade nu a optat în favoarea filozofiei germane, ci în aceea a filozofiei franceze, iar această opțiune a sa a rămas definitivă. În *Gramatica românească*, Eliade s-a călăuzit consecvent după concepția inductivistă sau „metodul analitic". El va caracteriza de aceea lucrarea sa ca „prima gramatică metodică și aproape filozofică în sensul lui Condillac"[4]. Alături de alți reprezentanți autorizați ai intelectualității din Țara Românească, Eliade a criticat în 1838 atacul imprudent îndreptat de transilvăneanul Ion Maiorescu, adept al idealismului german, împotriva culturii franceze, acuzată de acesta că ar reprezenta „*un materialism cras*". Este plin de semnificație și faptul că prima încercare de sistematizare a concepției sale filozofice, efectuată de Eliade în studiul *Filosofie, Închiere la cele zise* (1842), s-a sprijinit pe ideile expuse în studiile a patru autori francezi pe care el le-a publicat în traducere română ; *Filosofie*, de J. Matter, *Despre metodă*, de J. F. Perrard, *Principiu. Sistemă. Doctrină*, de C. M. Paffé și *Fisiologie*, de dr. Isidore Bourdon[5]. Opțiunea timpurie a lui Eliade pentru

[2] K. Marx și F. Engels, *Burghezia și contrarevoluția*, în idem, *Opere*, vol. 6, București, Edit. politică, 1959, p. 119. Conservatismul progresist al lui Eliade coincidea în mare măsură cu un democratism burghez sau liberalism moderat. Fundamentul său filozofic este teoria „progresului și conservației", pe care o vom analiza la locul cuvenit.

[3] Cf. *Scrisori din exil*. Cu note de N. B. Locusteanu, București, 1891, p. 622.

[4] *Mémoires sur l'histoire de la régénération roumaine*, Paris, 1851, p. V.

[5] Vezi „Curierul de ambe sexe", periodul III (1840—1842), p. 249—285, 307—319 și 321—325.

Scanned with OKEN Scanner

filozofia franceză din secolul al XVIII-lea și din prima jumătate a secolului al XIX-lea a atras fatal după sine îndepărtarea sa de magistrala filozofică tăiată de Kant și Hegel. În raport cu această magistrală, gîndirea sa filozofică a urmat o cale secundară, ca să nu spunem epigonică. Armătura ei teoretică a fost incontestabil mai slabă, dar problematica ei umanistă, atît de bogată, nu numai că nu a avut nimic de pierdut, ci, dimpotrivă, a cîștigat enorm din punct de vedere politic, datorită uriașului potențial revoluționar al culturii franceze, alimentată nemijlocit de ideile marii revoluții de la 1789—1794. Menționăm în treacăt că opțiunea lui Eliade pentru filozofia franceză a fost favorizată și de eclectismul său orientat spre sintetizarea filozofiilor naționale. El vedea în filozofia franceză contemporană „mijlocul", adică sinteza între empirismul englez și raționalismul german[6], sinteză care corespundea propriilor sale preocupări.

Filozofia lui Eliade a stat de la început pînă la sfîrșit sub zodia Luminilor. Datorită acestei împrejurări, ea a avut un pronunțat caracter practic, pragmatic, adică orientat nemijlocit spre acțiune, și prin excelență politic. În *Gramatica* sa se află, între altele, o impresionantă definiție iluministă a filozofiei și a adevărului : „Filozofia este lumină, adevăr și îndreptare. — Adevărul este simplu, gol și negrijit"[7]. În cunoscuta sa scrisoare deschisă din 1839 către Petrache Poenaru, Eliade spunea : „Auz că . . . cinstita Eforie voiește a se băga filosofia în colegiu . . . Cu introducerea filosofiei se va da un alt sbor tutulor începuturilor, pentru că vor începe tinerii a învăța să se gîndească"[8]. Caracterul umanist al filozofiei lui Eliade, împletit indisolubil cu iluminismul ei, reiese poate cel mai pregnant din conferința sa testamentară *Literatura = Politica*, ținută la Ateneu la 10 decembrie 1868. Adresînd tineretului de toate profesiile, un apel vibrant pentru reconstrucția țării noastre, el cerea filozofilor : „Cîți sunteți filosofi, faceți ca sapiența voastră să afle cauzele tutulor relelor ce chinue societatea ; mai descindeți din regiunile supranaturali, mai descindeți pe pămînt pînă în colibele mizerabililor ; mai lăsați sistemele și vă ocupați numai de om, și veți face cea mai sublimă din politice"[9].

Manifestările filozofice ale lui Eliade din perioada 1828—1839 sînt puține la număr ; interesul său pentru problemele filozofiei este încă sporadic, incidental. Ca o primă manifestare de asemenea natură poate fi semnalat articolul *Haracterul epohii noastre*[10], în care epoca sa este definită ca o „vîrstă mecanică" și se exprimă idealul saint-simonian al schimbării lumii prin știință și tehnică. Acest articol reflectă fidel preocupările lui Eliade, dar paternitatea sa asupra lui nu este certă. În articolul *Pentru materialism*[11], care este în mod sigur o traducere din limba franceză, se expune o concepție anticreaționistă, iar divinitatea este considerată ca o ficțiune. Aceasta este singura ocazie din întreaga activitate redacțională a lui Eliade, în care el a manifestat o atitudine tolerantă

[6] Vezi studiul *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839), în *Scrieri politice, sociale și lingvistice*, ediția G. Baiculescu, Craiova, 1940, p. 172—173.

[7] *Gramatica românească*, Sibiu, 1828, p. 134 ; această cugetare este formulată identic în ms. 4 796 din 1821 al *Gramaticii*, f. 25ᵛ.

[8] *Scrieri politice . . .*, p. 118.

[9] *Echilibru între antiteze*, București, 1859—1869, p. 361.

[10] „Curierul românesc", nr. 95 din 14 februarie 1830.

[11] „Curierul românesc", nr. 76 din 27 octombrie 1832.

față de ateism. Articolul *Despre pricinile din care isvorașțe cutremurul*[12], tradus de asemenea din limba franceză și reprodus de Eliade din ziarul „Romania", denotă adeziunea sa la o concepție evoluționistă, susținută în cadrul teismului și creaționismului. (Dumnezeu este numit „atotziditorul"). În 1839, cu ocazia aniversării a zece ani de la înființarea „Curierului românesc", el a exprimat regretul că nu a imprimat de la început gazetei sale o orientare religioasă[13]. De acum înainte, Eliade va profesa constant o concepție filozofică cu colorit teologic creștin. Încă în 1838, Eliade a preconizat, de altminteri, un spiritualism providențialist, de pe pozițiile căruia a declarat ateismul absurd : „Tu porți religia în sînul tău — scria el unui interlocutor tînăr — și nu vei putea, fără a fi smintit, să tăgăduiești sufletul care pune în mișcare trupul tău, o Provedință care cîrmuiește lumea"[14].

În condițiile tranziției societății noastre spre o civilizație modernă, teologia lui Eliade s-a impregnat de spiritul filozofiei Luminilor. Sub un înveliș religios, doctrina sa filozofică și social-politică a vehiculat idei precumpănitor raționaliste, de factură laică, influențate de cele mai renumite concepții occidentale despre progres din secolele XVIII și XIX. Asemenea lui Voltaire, Hegel, Lamennais sau Mazzini, Eliade a asociat în *Proclamația de la Islaz* noțiunea de Dumnezeu cu noțiunea de libertate. Neputința lui Eliade de a renunța la teologie este, desigur, o limită a filozofiei sale, dar în același timp trebuie să se țină seama că misticismul său nu este de strictă observanță, deoarece în centrul filozofiei sale nu stă problema divinității și a comuniunii omului cu ea, ci concepția renascentistă a omului ca emul al lui Dumnezeu, ca ființă rațională perfectibilă, a cărei menire este realizarea fericirii sale terestre. Strîns legată în gîndirea lui Eliade de problema obiectului filozofiei, problema fericirii omului ocupă un loc central în primele sale lucrări cu caracter propriu-zis filozofic — scrierea mai întinsă *Împărăția lui Dumnezeu*, din care s-au păstrat numai studiul *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839) și studiul *Filosofie. Închiere la cele zise* (1842). În *Cîteva cugetări . . .*, Eliade a definit filozofia în spiritul enciclopediștilor francezi, ca „rezultatul tutulor științelor și meșteșugurilor"[15], respingînd pentru unilateralitatea lor concepțiile după care filozofia s-ar baza numai pe științele umanistice sau numai pe științele naturii. În studiul *Filosofie. Închiere la cele zise*, în care a schițat liniile generale ale filozofiei, antropologiei, eticii și pedagogiei sale trinitariste, Eliade a reafirmat concepția că filozofia este sinteza tuturor științelor și meșteșugurilor și a pus cu toată claritatea în centrul filozofării omul : „Pe această sistemă sau doctrină de Treism . . ., perfecționînd în parte pe Omul individual și întreit, se va perfecționa în general și Omul soțial, și prin urmare și insti-

[12] „Curierul românesc", supliment la nr. 8 din 18 februarie 1838 ; continuarea și sfîrșitul articolului se află în nr. 9 și suplimentul la nr. 9.

[13] Vezi „Curierul românesc", nr. 47 din 25 martie 1839.

[14] *Tînărul (Meditații religioase de I. E.)*, în „Curierul de ambe sexe", periodul I (1836—1838), p. 197. Se cuvine însă să observăm că, deși a postulat existența unei providențe divine, Eliade nu a apelat totuși la ea în explicarea evenimentelor istorice concrete. Concepția sa despre formarea popoarelor ca mari grupuri etnice cu trăsături specifice istoricește constituite este vizibil influențată de concepțiile laice ale lui Montesquieu și Voltaire : „Fizionomie dar, temperament, caracter, produse de climă și încrucișarea diverselor elemente individuale. religie, legi, moravuri, costume, datine și istorie, sunt notele sau semnele caracteristice ce disting o Nație din alta, unde Natura nu cunoaște decît Umanitate" (*Naționalitatea în desnaționalizare*, în „Conservatorul", secția a II-a, ianuarie și februarie 1857, p. 179).

[15] *Scrieri politice . . .*, p. 173.

tuţiile lui"[16]. Aceasta este, după Eliade, singura cale pentru a se dezlega „problema soţială şi a fericirei Omului"[17].

Ca filozofie de tip iluminist, filozofia lui Eliade este, ca şi aceea a lui Vico, Voltaire, Montesquieu, Herder, Lessing, Turgot, Condorcet, Saint-Simon sau Proudhon, o filozofie a progresului istoric. Eliade a zeificat progresul, afirmînd în 1839 că „Dumnezeu este *Înaintare*"[18] sau „Dumnezeu este lumină şi înaintare"[19]. Ca şi poetul Grigore Alexandrescu, ruda sa cu care se învrăjbise, Eliade trăia în preajma anului 1840 în aşteptarea înfrigurată a unor mari prefaceri progresiste, susţinînd că „Dumnezeul păcii şi al luminilor s-a vestit între noi"[20] sau prorocind că „va veni Cuvîntul, a căruia slavă păşaşte cu progresie geometrică, din iute în mai iute; se apropie, suntem în preziua sosirii Cuvîntului pre pămînt"[21]. Din context reiese limpede că Logosul divin era numai o metaforă care personifica expansiunea irezistibilă a ştiinţei, triumful ineluctabil al luminilor, al raţiunii. Tot în 1839, cu 85 de ani înaintea lui E. Lovinescu, Eliade a schiţat o concepţie privitoare la sincronismul civilizatoric şi cultural, în virtutea căruia progresul se propagă cu necesitate de la ţările mai înaintate la cele mai înapoiate, asemenea lichidului dintr-un sistem de vase comunicante. „Lumea — scria el — păşaşte către unime"[22]. Sincronismul cultural apare corelat în gîndirea lui Eliade cu un sincronism politic : „Cînd s-ar creşte bine celelalte noroade — opina el —, cînd ar fi în bine şi în fericire, negreşit că am fi şi noi"[23]. Forţa de propulsie a progresului este, după Eliade, atît de mare, încît un regim reacţionar nu o poate stăvili. Anticipînd o cunoscută teză a lui Proudhon referitoare la înfăptuirea inevitabilă a progresului chiar şi sub un regim ultrareacţionar ca acela al lui Napoleon al III-lea, Eliade a afirmat că „noroadele sub orice fel de guvern nu fac decît să înainteze"[24].

TEORIA ECHILIBRULUI ÎNTRE ANTITEZE

Menirea teoriei sale filozofice fundamentale — teoria echilibrului între antiteze — a fost să fundamenteze gîndirea social-politică a lui Eliade şi să-i asigure unitatea în varietate.

Teoria echilibrului între antiteze este indisolubil legată de sistemul său trinitarist[25] şi reprezintă aspectul metodologic al acestuia. Concepută ca o teorie de filozofie a istoriei, teoria echilibrului între antiteze urmărea scopuri eminamente practice de reformă a societăţii, voind să fie, în intenţia autorului ei, o etiologie şi o terapeutică universală a răului social universal. După ce a creionat o primă schiţă a ei în studiul *Filo-*

16 „Curierul de ambe sexe", periodul III, p. 390.
17 Ibidem.
18 *Scrisoarea către P. Poenaru*, în *Scrieri politice ...*, p. 108.
19 *Cîteva cugetări ...*, în *ibidem*, p. 180.
20 *Scrieri politice ...*, p. 108.
21 *Ibidem*, p. 176.
22 Scrisoarea deschisă către anonimul Petre Înlesnitorul, în „Curierul românesc", nr. 133 din 22 august 1839.
23 *Cîteva cugetări ...*, în *Scrieri politice ...*, p. 184.
24 *Ibidem*, p. 177.
25 Termenul „trinitarist" nu desemnează cu referire la filozofia lui Eliade recunoaşterea dogmei creştine a sfintei treimi, ci o dialectică aparte, bazată, precum vom vedea, pe schema triadică *activ-pasiv-rezultat*.

sofie. Încheiere la cele zise, Eliade a sistematizat teoria sa filozofică fundamentală în manuscrisul *Historiei critice universale* (1852), în scrisoarea din 26 mai 1856 către Gr. Grădișteanu, în articolul *Conservatorul. Profesia lui de credință. Misiunea lui* (1856), în *Biblicele* (1858), precum și în *Echilibru între antiteze* (1859—1869). Teoria echilibrului între antiteze își pune în chip firesc pecetea pe întreaga gîndire filozofică și social-politică a lui Eliade de după 1848. Ceea ce trebuie să subliniem aici este că gîndirea sa înainte de 1848 se orientează pas cu pas spre această teorie, reprezintă o prefigurație a ei. Faza embrionară a teoriei este marcată în diverse scrieri în proză și în versuri ale lui Eliade, din jurul anului 1840 de metaforele obsesive ale *cumpenei* și *nunții (măritișului)*. În timp ce funcția celei dintîi este să sugereze plastic ideea echilibrului, a armoniei, cea de-a doua exprimă într-o manieră mistică ideea sintezei. În articolul *Femeile sau cugetul acestii foi* Eliade scria, de pildă: „O foaie periodică și teatrul sînt unile din cele mai de căpetenie școale ce pot să aducă pe oamenii dintr-acelaşi veac de deosebite vîrste și trepte atît politice cît și morale într-o cumpănă oarecum de cugetări și la o învoire și înțelegere de duhuri[26]. Intenționalitatea conciliatoristă a metaforei cumpenei reiese cu cea mai mare claritate din mai multe pasaje ale articolului *Pentru opinie* (1841), în care, referindu-se nemijlocit la regimul Regulamentului organic, Eliade, mărturisea: „Hei! urîtă mi-e cumpăna să o văz trăgînd din partea stăpînirii! (domniei — *n.ns.* — *R.T.*). Urîtă mi-e de atîtea ori mai mult să o văz trăgînd din partea obșteștei adunări, cu cît sînt mai mulți cei care se acață de dînsa"[27]. Mărturisirea sa constituie o anticipare a principiului după care binele stă în echilibrul antitezelor, iar răul în ruperea echilibrului lor. Metafora nunții (măritișului) a fost folosită de Eliade în studiile *Cîteva cugetări asupra educației publice* (1839) și *Filosofie. Încheiere la cele zise* (1842) în legătură cu educația morală, privită ca sinteză a educației tehnice și științifice și cu filozofia privită ca sinteză a meșteșugurilor, științelor și artelor. În poemul *Căderea dracilor* (1840), în care Eliade se desolidarizează de opoziția națională a lui I. Cîmpineanu și condamnă complotul revoluționar condus de D. Filipescu, „nunta în Dumnezeu" apare ca apanajul îngerilor, spirite supuse, cuminți, înfățișate ca modele de conduită politică, în contrast cu spiritele satanice care se revoltă împotriva ordinii divine. În cîntul I al *Mihaidei* (1845), Dumnezeu-Fiul arată în cuvîntarea sa că a instituit simpatia între atomi și „nunta" între materie și spirit („Materie și minte unitu-le-am prin nuntă")[28]. Sub guvernarea aceleiași legi a „nunții uniforme", el a pus și „șirurile" cunoștințelor (termenul „șiruri" este sinonim cu cel de „serii" al lui Ch. Fourier —*n.ns.*).

Teza metodologică fundamentală a filozofiei lui Eliade se rezumă în fraza: „Binele cu un cuvînt stă în echilibrul antitezilor și răul în rumperea echilibrului antitezilor"[29]. Eliade aplică în primul rînd această teză raportului dintre spirit, conceput în cadrul sistemului său idealist ca principiu activ, și materie, concepută ca principiu pasiv, în concordanță cu dogma: „Mișcarea este proprietate a Spiritului, starea este (proprietate)

[26] „Curierul de ambe sexe", periodul I (1836—1838), p. 43—44.

[27] *Scrieri politice...*, p. 200.

[28] I. Heliade Rădulescu, *Opere*, I, *Poezii*, ediția critică Vladimir Drimba, București, 1967, p. 115.

[29] *Echilibru între antiteze*, București, 1859—1869, p. 269.

a Materiei"[30]. El sprijină concepţia armoniei dintre spirit şi materie pe o interpretare antiascetică sui-generis a creştinismului, decretînd: „Christ ... arăta că n-a existat şi nici nu poate exista luptă între spirit şi materie, ci nuntă"[31]. În acelaşi sens, Eliade afirmă: „*Verbul* prin excelenţă, *Verbul vieţei* sau al existenţei este verbul A FI, care este existenţa materială şi spirituală totdeodată"[32]. Acest principiu fundamental al ontologiei lui Eliade reprezintă în acelaşi timp principiul fundamental al axiologiei sale, în numele căruia el reclamă neîncetat asigurarea existenţei materiale şi accesul la instrucţie, la cultură, pentru toţi indivizii umani de ambele sexe.

Concepţia despre armonia spiritului şi materiei l-a îndreptat pe Eliade, încă înainte de 1840, la profesarea unui dualism ontologic de factură idealist-obiectivă, denumit de el în 1842 „spiritualism", de pe poziţiile căruia a respins cu hotărîre atît monismul materialist, cît şi cel spiritualist. Criticile aduse de el monismului materialist vizau de fapt denaturările săvîrşite de materialismul vulgar. Calificînd într-un mod semnificativ monismul spiritualist, denumit de el „idealism", ca „un spiritualism peste măsură"[33], Eliade s-a delimitat net de tendinţele solipsiste ale idealismului subiectiv, precum şi de orice concepţii idealiste care neagă existenţa obiectivă a materiei, eşuînd astfel în iluzionism. Această oroare de solipsism şi de iluzionism învederează incontestabil existenţa unui filon de gîndire realistă în filozofia lui Eliade. Tendinţa de a concilia spiritualismul cu materialismul, precum şi aceea de a concilia între ele diversele filozofii naţionale (empirismul englez, raţionalismul german, „emfazul" spaniolilor sau „entuziasmul" italienilor), despre care se vorbeşte în eseul *Cîteva cugetări asupra educaţiei publice* (1839), conduce inevitabil la un eclectism filozofic, pe care el a încercat să-l fundamenteze atît în cuprinsul eseului sus-menţionat, cît şi în eseul *Filosofie. Închiere la cele zise* (1842). Eclectismul filozofic al lui Eliade este subordonat eclectismului său cultural general şi este de aceeaşi natură cu eclectismul său lingvistic. Esenţial diferit de eclectismul vulgar, eclectismul lui Eliade detesta juxtapunerile hibride şi se orienta instinctiv spre sintetizarea organică a unor adevăruri unilaterale complementare întreolaltă, cuprinse în sisteme diferite sau opuse. Teoria echilibrului între antiteze constituie de altminteri o invitaţie permanentă pentru realizarea unor sinteze de mare anvergură, cărora le oferă în acelaşi timp un cadru ideal. Din păcate, Eliade nu a ştiut să exploateze întotdeauna din plin virtualităţile acestui cadru, iar uneori le-a exploatat într-un mod neadecvat.

Relaţia neantagonică dintre spirit şi materie serveşte în concepţia dualistă a lui Eliade, ca model tuturor dualităţilor *naturale*, *adevărate*, *simpatice*, *creatoare*, în cadrul cărora doi termeni corelativi eterogeni, unul *activ* şi *celălalt pasiv*, se unesc într-un chip organic, armonios. Exemple de asemenea dualităţi naturale sînt: timpul şi spaţiul, progresul şi conservaţia, guvernul şi poporul, dreptul şi datoria, libertatea şi autoritatea etc. După Eliade, dualităţile naturale realizează armonia, echilibrul lor natural, numai în starea lor ideală. Tendinţa activului de a abuza

[30] *Historia critică universală*, vol. I, Bucureşti, 1892, p. 20.

[31] *Ibidem*, p. 50; cf. şi *Echilibru ...*, p. 269.

[32] *Echilibru ...*, p. 31; cf. şi *Diverse*, Bucureşti, 1860, p. 34.

[33] *Filosofie. Închiere la cele zise*, în „Curierul de ambe sexe", periodul III (1840—1842), p. 383.

Scanned with OKEN Scanner

de pasiv și aceea a pasivului de a rezista activului pot duce la degenerarea ambilor termeni, la transformarea dualității naturale într-o dualitate *monstruoasă*. Teza despre rezistența opusă de materia pasivă spiritului activ îl conduce o dată pe Eliade la o explicație idealistă a salturilor dialectice și a exploziilor revoluționare : „Pentru că Spiritul în mișcarea sa continuă nepuțînd a se aresta, dacă forța materială îl arestă, cu cît îl comprimă mai îndelung, cu atît în explozia lui, ca să zicem așa, se răpede mai departe în viitor decît unde era să ajungă prin mersul său regular. De aceea Revoluțiunile se avîntă prin mari bonduri (salturi — *n. ns.*, — *R.T.*), încît oamenii nu mai cunosc tărîmul social și politic pe care sînt avîntați”[34]. În ciuda caracterului său idealist, această justificare filozofică a revoluțiilor este deosebit de prețioasă. Ea converge, în ultimă analiză, cu teza lui Marx potrivit căreia „revoluțiile sînt locomotivele istoriei”. Fiind făcută de Eliade spre sfîrșitul vieții, ea infirmă tezele sale atît de des repetate încă din deceniul al 4-lea despre pretinsul caracter anormal al revoluțiilor. Notăm în treacăt că o asemenea recunoaștere deschisă a superiorității dezvoltării pe cale revoluționară nu se găsește în întreaga operă a omologului francez al lui Eliade, P. J. Proudhon, care a redus totdeauna revoluția la evoluția obișnuită sau a considerat-o ca o subversiune.

Doctrina lui Eliade despre „dualitățile adevărate” scoate puternic în relief universalitatea contradicției ca factor al mișcării, al dezvoltării progresive, al perfectibilității. În cadrul schemei sale dialectice *activ-pasiv-rezultat*, termenul al treilea (*rezultatul*) este considerat superior celor doi termeni care l-au generat ca, de pildă, în triadele mire-mireasă-*familie*, om spiritual-om fizic-*om moral*, lucrători-material-*edificiu*, guvern-popor-*stat*, progres-conservație-*perfectibilitate*. Raportul antitetic *activ-pasiv*, cu care Eliade operează constant, este numai în aparență analog raportului hegelian *teză-antiteză*, deoarece activul nu generează niciodată pasivul său, așa cum teza generează antiteza. Eliade pornește de la dialectica duală a activului și pasivului, în timp ce Hegel preconizează prin dialectica Ideii o autodezvoltare a unui principiu unic. Criticile formulate de Eliade la adresa „unitarienilor” în genere vizează în mod cert și doctrina lui Hegel. Dualismul său ontologic este incompatibil cu monismul spiritualist hegelian, radical diferit de acesta[35]. Eliade va fi cunoscut vag opera lui Hegel prin intermediul lui P. J. Proudhon, P. Leroux și H. Lecouturier, dar nu poate fi vorba nicidecum de o adeziune a sa la dialectica hegeliană.

Eliade este însă dualist numai din unghiul ontologiei sale. Din unghiul schemei sale dialectice, sistemul său filozofic este, ca și sistemul lui Hegel, un sistem trinitarist. Spre deosebire de Proudhon, care în faza sa de maturitate a negat existența *sintezei* ca termen separat, susținînd că „*antinomia nu se rezolvă*”[36], Eliade nu se poate dispensa de termenul al treilea (*rezultatul*), așa cum Hegel nu se poate dispensa de *sinteză*. Diada

[34] *Echilibru ...*, p. 303.

[35] Problema influenței lui Hegel asupra lui Eliade a fost abordată de G. D. Scraba (*Ioan Heliade-Rădulescu. Începuturile filozofiei și sociologiei române*, București, 1921, p. 139), G. Oprescu (*Eliade Rădulescu și Franța*, Cluj, 1924, p. 101), Tudor Vianu (*Influența lui Hegel în cultura română*, București, 1933, p. 10, 16 și 17) și G. Călinescu (*Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, 1941, p. 141 ; cf. și micromonografia *I. Eliade Rădulescu și școala sa*, București, 1966, p. 51—52) ; toți s-au oprit la concluzii negative.

[36] *De la justice*, tome cinquième, Bruxelles, 1870, p. 148 ; cf. și G. Gurvitch, *Dialectique et sociologie*, Paris, 1962, ch. VII, *La dialectique chez Proudhon*, p. 95—117.

Scanned with OKEN Scanner

activ-pasiv apare întotdeauna în dialectica lui Eliade subordonată triadei activ-pasiv-rezultat, dualismul său este integrat într-un trinitarism riguros. Ca promotor al unei concepţii trinitariste de strictă observanţă şi ca autor al distincţiei dintre dualităţile *naturale* şi cele *monstruoase*, Eliade se considera unul dintre descoperitorii „adevăratei ştiinţe trinitare" şi era tot atît de mîndru de descoperirea sa ca maestrul său Ch. Fourier de descoperirea legilor atracţiei pasionale. Triada model a sistemului lui Eliade este triada *Spirit* (activ) — *Materie* (pasiv) — *Creaţiune* sau *Univers* (rezultat). Deasupra tuturor triadelor stă triada supremă a divinităţii creştine: Dumnezeu-Tatăl (Spiritul) — principiu activ, Dumnezeu-Fiul (Universul sau Materia) — principiu pasiv şi Duhul Sfînt (Spiritul Verităţii, Justiţia sau legile matematice — principiu regulator[37].

Eliade priveşte existenţa ca un „nemărginit şir de forme", ca o „*perpetuă transformaţie*"[38]. În virtutea legii perfectibilităţii, mişcarea omenirii se înfăptuieşte, după el, într-un cerc cu raza tot mai mare. În sprijinul concepţiei sale, Eliade citează cuvintele lui Michelet: „Umanitatea se învârteşte într-un cerc care neîncetat se tot lărgeşte în spiraliu"[39]. Conform formulărilor riguroase ale teoriei echilibrului între antiteze, răul nu este decît lipsa binelui, iar dualitatea bine-rău este o dualitate himerică, care se reduce de fapt la unitate şi nu poate deci genera mişcarea. Teza aceasta este însă contracarată de o altă teză cosubstanţială teoriei regenerării, prin care Eliade admite că binele şi răul sînt contrarii care se transformă reciproc, că „binele iese pînă în fine din excesul răului"[40]. Dialectica binelui şi răului îi prilejuieşte astfel lui Eliade singura împrejurare în care el recunoaşte o autodezvoltare bazată pe contradicţii interne.

Absolutizarea armoniei dintre spirit şi materie l-a condus pe Eliade la absolutizarea contradicţiilor neantagoniste în genere. Faptul acesta comportă neînţelegerea esenţei antagonismelor sociale, izgonite de el in bloc în categoria dualităţilor *monstruoase*, *antipatice*, *distructive* sau *himerice*, care, după părerea sa, sînt sterile, nu pot genera mişcarea. Eliade deosebeşte trei clase de dualităţi monstruoase. În prima clasă, el înglobează dualităţile omogene compuse din doi activi sau doi pasivi (doi bărbaţi, două femei, doi adversari în genere), precum şi toate raporturile antagonice: „învingător-învins, împilător-împilat, despot-sclav, sacrificator-victimă, tîlhar-pradă, ucigător-ucis, calomniator-calomniat"[41]. O a doua clasă de dualităţi monstruoase, himerice o reprezintă dualităţile în care numai primul termen este pozitiv, iar al doilea indică numai absenţa primului: fiinţă-nimic, lumină-întuneric, cald-frig, viaţă-moarte, mişcare-inerţie, adevăr-minciună, certitudine-eroare, avere-lipsă, bine-rău etc.[42]. Într-o a treia clasă de dualităţi monstruoase, Eliade aşază dualităţile compuse din doi termeni negativi provenind din degenerarea a doi ter-

[37] Vezi studiul *Unitate*, în revista „Conservatorul", caietul penultim din 1857, p. 23.
[38] *Historia critică universală*, vol. I, p. 35.
[39] *Echilibru ...*, p. 277. G. Oprescu a stabilit că precizarea finală „în spiraliu" reprezintă un adaos al lui Eliade (*op. cit.*, p. 108).
[40] *Echilibru ...*, p. 25; *Diverse*, Bucureşti, 1860, p. 19. Expresie a unui iluminism moderat, curentul regeneraţionist din Ţara Românească, iniţiat de Gheorghe Lazăr, preconiza, în esenţă, că epocile de decadenţă din istoria unui popor sînt urmate în mod necesar de epoci de renaştere naţională. Mişcarea de regeneraţie promovată de toţi corifeii prepaşoptismului a contribuit la pregătirea ideologică a revoluţiei de la 1848, care avea să depăşească însă în amploare obiectivele limitate ale acesteia.
[41] *Echilibru ...*, p. 10.
[42] Vezi *ibidem*, p. 9—10; *Historia critică universală*, vol. I, p. 8.

meni pozitivi originari, ca dualitatea ***libertinaj-despotism***, provenită din degenerarea dualității naturale ***libertate-autoritate***, sau dualitatea ***stăpînire-norod***, care tinde adeseori să se substituie dualității naturale *guvern-popor*. Punînd principalul accent pe rezolvarea contradicțiilor sociale, Eliade, ca și Proudhon, a abordat numai tangențial problema contradicțiilor din natură. Ceea ce l-a interesat înainte de toate nu a fost echilibrul naturii, ci echilibrul societății. Filozofia sa nu este aceea a unui naturalist, ci aceea a unui moralist și politolog. Ea este axată pe o serie de contradicții sociale de ordin practic și teoretic care au solicitat în grad înalt meditația lui Eliade prin faptul că cer în permanență în modul cel mai imperios soluția cumpenei drepte, a echilibrului, armoniei sau *măsurii*. Printre aceste contradicții care constituie fondul de aur al teoriei echilibrului între antiteze, tărîmul ei cel mai solid și mai inexpugnabil, se numără : raportul dintre guvern și popor, raportul dintre individ și societate, dintre libertate și autoritate, dintre progres și conservație (respectiv inovație și tradiție), dintre drepturi și datorii, dintre rațiune și pasiuni. Nicăieri altundeva teoria echilibrului dintre antiteze nu este mai la ea acasă, deoarece toate aceste contradicții, precum și numeroase altele asemănătoare lor, fac în starea lor ideală obiectul unui dozaj extrem de fin, al unei armonii instabile, care trebuie să fie mereu restabilită. Sarcina filozofilor, datoria lor de onoare este, după Eliade, să vegheze ca echilibrul fragil, instabil dintre antiteze să fie mereu menținut, corectat și restabilit ; să împiedice degenerarea dualităților naturale în dualități monstruoase ; să militeze în sens regeneraționist în vederea transformării dualităților monstruoase în dualități naturale.

Concepția lui Eliade despre timp și spațiu, libertate și necesitate (fatalitate), drept și datorie, progres și conservație a fost preluată nemijlocit de el, așa cum a stabilit G. Oprescu, din cartea lui H. Lecouturier *La Cosmosophie ou le Socialisme universel*. Menționăm că Eliade nu subiectivizează timpul și spațiul în felul lui Kant. În ciuda derivării timpului din spirit, concepția sa despre timp și spațiu conține numeroase elemente materialiste și include o tendință accentuată de a considera timpul și spațiul ca forme obiective de existență a materiei. Concepția lui Eliade despre timp și spațiu este vizibil influențată de Newton nu numai în privința particularităților sale materialiste, ci și în aceea a particularităților sale metafizic-mecaniciste. Ca și Newton, Eliade privește timpul și spațiul ca niște receptacole ale materiei. „De sine însă — afirmă el — , amîndouă sunt niște deșerte, niște vide pline cu ceva”[43]. Concepția lui Eliade despre libertate și necesitate (sau cum spune el înaintea lui V. Conta : „fatalitate”) este profund impregnată de spiritualismul filozofiei sale. Eliade susține în esență că spiritul, ca ființă activă, este liber, în timp ce materia, ca ființă pasivă, inertă, este supusă fatalității. Ca simplu obiect al acțiunii spiritului, materia nu are, după Eliade, legi proprii, ci este acționată de spirit, care ascultă de legile sale. „Legea — scrie el — ... nu este pentru Materie, ci pentru Spirit”[44]. Conceput ca omnipotent și omnibun, spiritul este „omniliber *spre a face binele*”[45]. În ultimă analiză, *„libertatea este* — după Eliade — *facultatea de a face binele sau libertatea este dreptul de a face binele, cu datoria de a face binele*”[46]. Această memora-

[43] *Historia critică universală*, vol. I, p. 12.
[44] *Ibidem*, p. 30.
[45] *Ibidem*, p. 17.
[46] *Ibidem*, p. 28 ; vezi și *Echilibru ...*, p. 271.

bilă concluzie etică a fost împrumutată de Eliade cuvînt cu cuvînt de la H. Lecouturier, fără ca sursa să fie mărturisită, așa cum se întîmpla la noi obișnuit în vremea sa[47]. Teoria eliadistă a progresului și conservației are drept fundament filozofic dualismul spiritului și materiei. Eliade afirmă că, „precum pasivul este subordonat activului și materia spiritului, asemenea conservația este subordonată progresului"[48]. În mod subsecvent, conservația este concepută ca „o pauză, o stare, un repaus în cursul progresului"[49]. Progresul este, așadar, după Eliade, absolut, iar conservația relativă. Interacțiunea dialectică dintre spirit și materie determină, după Eliade, interacțiunea dintre progres și conservație, în virtutea căreia orice progres se consolidează prin conservație, și orice conservație constituie, la rîndul ei, punctul de plecare al unui nou progres. Din împrejurarea aceasta, Eliade trage trei concluzii de ordin politic, care converg de fapt într-una singură:

„Progresistul *adevărat e* totodată și conservator"
„Conservatorul *adevărat* e totodată și progresist" ...
„Conservatorul adevărat este progresistul adevărat"[50].

Prin teoria asimilației, care constituie o importantă anexă filozofică și sociologică a teoriei echilibrului între antiteze, Eliade a subliniat puternic interdependența universală a fenomenelor, factura lor unitară și ierarhia lor severă. „Toate sunt legate în sistema Universului — afirmă el —, ca și în sistema unui Corp, și o unitate de lucrare se află între toate părțile lui, de la infuzorii și minerale pînă la sori și centrele de sori"[51]. Ceea ce izbește în această teorie a lui Eliade este transferul ilicit al categoriilor etice-juridice ale dreptului și datoriei asupra regnului naturii. El consideră, de pildă, că „bureții ce se născură din infuzorii își află într-însele baza și nutrimentul, avură, ca să zicem așa, un drept asupra spumelor"[52]. Postulînd principiul finalist „*posterioarele* au un *drept* asupra anterioarelor"[53], Eliade susține că „omul, care e ultima din operele Creațiunii, are un drept asupra pămîntului, asupra mineralelor, vegetalelor și tutulor animalelor"[54]. Ierarhia biologică are drept corolar ierarhia generațiilor umane succesive, care se înlănțuie, urcîndu-se mereu cu o treaptă mai sus pe scara progresului: „Astfel, generația ce vine moștenește tot al generației prezente, ce a moștenit pe cea trecută, încît fiecare generație reprezintă un om mai întreg, mai avut, mai perfect, mai dotat cu drepturi și datorii, pentru că moștenește toate conchistele materiale și spirituale ale generațiilor trecute"[55]. Stăruind asupra corelației organice dintre drepturi și datorii în succesiunea generațiilor umane, Eliade a pledat intens pentru asimilarea reciprocă a valorilor spirituale create de popoarele europene și mai ales pentru asimilarea reciprocă a culturilor franceză, engleză și germană, considerate de el ca fiind complementare[56].

[47] Vezi *La Cosmosophie ou le Socialisme universel*, Paris, 1850, p. 53.
[48] *Historia critică universală*, vol. I, p. 27.
[49] *Ibidem*, p. 20.
[50] *Echilibru ...*, p. 18 și 19.
[51] *Unitate*, studiu publicat în caietul penultim din 1857 al revistei „Conservatorul" și semnat convențional numai de discipolul lui Eliade, N. Russo (Locusteanu), care se poate să fi fost coautor.
[52] *Historia critică universală*, vol. I, p. 68.
[53] *Echilibru ...*, p. 20.
[54] *Ibidem*.
[55] *Historia critică universală*, vol. I, p. 73–74.
[56] Vezi *Echilibru...*, p. 27–32.

Scanned with OKEN Scanner

Filozofia lui Eliade se caracterizează printr-un impresionant optimism gnoseologic de factură idealistă, bazat pe esenţa activă, a spiritului. După el, „omenirea nu poate sta în loc, pentru că nu o lasă spiritul ce viază într-însa a rămîne staţionară"[57]. Fără să se poată debarasa de teism şi creaţionism, Eliade admite, sub influenţa concepţiei celor trei stadii ale omenirii, formulată în spiritul pozitivismului de Saint-Simon şi A. Comte, că, în dezvoltarea progresivă a omenirii, stadiului religiei îi va lua ineluctabil locul stadiul ştiinţei pozitive. „Cînd va ajunge omul a fi faţă în faţă cu Dumnezeu — scrie semnificativ Eliade pe ultima filă păstrată a manuscrisului din 1852 al *Historiei critice universale* — , nu (va) mai zice crez, Doamne, ci ştiu, Doamne"[58].

Filozofia lui Eliade înglobează atît aspecte dialectice, cît şi aspecte metafizice-mecaniciste (concepţia despre eternitatea legilor naturii şi societăţii; concepţia că acţiunea lor s-ar manifesta identic, independent de condiţiile concrete; transferul ilicit al unor categorii sociologice asupra domeniului naturii; viziunea uneori abstractă, anistorică asupra tensiunii antitezelor; recursul frecvent la imaginile cumpenei, triunghiului, cercului, curbelor ascendente şi descendente etc.). Stabilirea unui procentaj — dacă, prin absurd, o asemenea operaţie ar fi posibilă — nu ar spune în cazul de faţă nimic. Problema reală nu este aceea dacă în concepţia filozofică a lui Eliade există o serie de elemente metafizic-mecaniciste, ci aceea dacă aceste elemente sînt subordonate final unei viziuni metafizice sau unei viziuni dialectice asupra lumii. Or, viziunea lui Eliade asupra lumii transfigurează dialectic premisele sale mecaniciste. Ea preconizează interdependenţa universală a monadelor, diadelor şi triadelor, subliniază interacţiunea multilaterală dintre termenii corelativi ai diadelor şi consideră raportul lor de contradicţie drept izvorul mişcării în natură şi societate, scoate puternic în relief fenomenul schimbării şi transformării perpetue a lumii, al nesfîrşitei ei variaţii calitative, recunoaşte salturile calitative şi accelerarea transformărilor sociale în perioadele revoluţionare, evită cu măiestrie capcanele metafizice ale evoluţiei liniare şi ciclului istoric (veşnicei întoarceri), pentru a-şi atinge culminaţia în afirmarea unui progres infinit, determinat de o dezvoltare complexă, săvîrşită în spirală. În liniile sale esenţiale, concepţia filozofică a lui Eliade trebuie, de aceea, să fie considerată ca o varietate a dialecticii idealiste. Absolutizînd, ca şi Proudhon, contradicţiile neantagoniste, Eliade nu a reuşit să abordeze adecvat contradicţiile antagoniste, să diferenţieze corect esenţa lor, să înţeleagă în profunzime rolul lor în dezvoltarea socială. În comparaţie cu dialectica hegeliană şi, mai ales, cu dialectica materialistă, dialectica lui Eliade apare ca o dialectică limitată, care are o sferă de aplicabilitate mai îngustă şi se resimte de certe îngustimi în însăşi viziunea sa.

Prin multitudinea problemelor pe care le dezbate, doctrina filozofică a lui Eliade, fără să reprezinte un sistem filozofic complet, se apropie sensibil de un asemenea sistem, se află la graniţa care separă o concepţie obişnuită de un sistem filozofic în toată puterea cuvîntului. Mult mai închegată decît concepţiile filozofice ale tuturor contemporanilor săi din generaţia de dinainte de 1848 şi cea de la 1848 — E. Poteca, G. Bariţiu, S. Bărnuţiu, A. T. Laurian, N. Bălcescu, C. A. Rosetti, I. Ghica ş.a. —

[57] *Historia critică universală*, vol. I, p. 76.
[58] *Ibidem*, vol. II, Bucureşti, 1893, p. 540.

concepţia filozofică a lui Eliade-Rădulescu reprezintă cel mai impresionant efort de cuprindere şi sistematizare în domeniul filozofiei realizat de un român la mijlocul secolului al XIX-lea. Cu totul excepţională la noi în condiţiile epocii, atît prin unele aspecte mecaniciste, cît şi prin unele aspecte dialectice ale sale, concepţia filozofică a lui Eliade a netezit drumul primului sistem filozofic românesc, care avea să fie construit, după un sfert de veac, de pe poziţii materialiste, de V. Conta[59].

Climatul istoric specific care a prezidat la geneza teorei echilibrului între antiteze s-a caracterizat prin acţiunea simultană, în deceniile 3—5 ale secolului al XIX-lea, a trei contradicţii puternice: 1) contradicţia echilibrului european, legat la noi de aşa-numita chestiune orientală şi ascuţită la paroxism de războaiele ruso-turce; 2) contradicţia guvernamentală a Regulamentului organic, care a pus faţă în faţă două puteri egale Domnia (Guvernul) şi Obşteasca adunare, menite să se contracareze şi să se paralizeze reciproc şi 3) contradicţia dintre ţărani şi boieri, pe care Eliade a fost totdeauna înclinat s-o trateze ca pe o contradicţie neantagonistă.

Cele mai multe dintre izvoarele teoretice ale filozofiei lui Eliade au un caracter mijlocit şi nu pot fi de aceea semnalate decît cu titlu de probabilitate. O seamă de pasaje din *Historia critică universală* atestă că Eliade a întîlnit primele modele ale schemei dialectice *activ-pasiv-rezultat* în vechile scrieri sacre indiene, chineze şi egiptene. Alte elemente ale trinitarismului au putut fi preluate din pitagoreism, platonism, neoplatonism şi gnosticism. Într-un mod semnificativ, în *Historia critică universală* se menţionează apologia *măsurii*, făcută de înţeleptul chinez Lo-pi. Există indicii că, în ce priveşte dualismul binelui şi răului, Eliade a mers la sursele antice mazdeiste, zoroastriste şi maniheiste. Concepţia lui Eliade asupra dialecticii binelui şi răului a fost neîndoios influenţată de unele idei formulate de Gheorghe Lazăr în discursul din 30 iulie 1822. Stagiul scurt efectuat de Eliade înainte de 1835 în loja masonică din Bucureşti îndreptăţeşte presupunerea că el a cunoscut concepţia francmasoneriei despre divinitate ca personificare a echilibrului universal. Nu este exclus ca Eliade să fi luat cunoştinţă din scrierile lui de Bonald, cunoscut ideolog al Restauraţiei, de schema *cauză-mijloc-efect*, înrudită cu schema *activ-pasiv-rezultat*. Printr-o filieră indirectă, Eliade a preluat de la Saint-Simon distincţia dintre „epocile organice", de echilibru şi „epocile critice", de dezechilibru social, distincţia idealistă dintre „materia fluidă" şi „materia solidă", precum şi teza despre dezvoltarea complexă în spirală.

De la Fourier, ale cărui opere le studiase încă în 1832, Eliade a preluat dialectica seriilor, concepţia despre conexiunea universală a fenomenelor şi transformarea lor perpetuă, aversiunea justificată faţă de doctrinele filozofice şi teologice care făceau apologia stării de fapt, dar şi aversiunea faţă de „scandalele recente ale ateismului şi materialismului"[60]. Fourier considera, ca şi Eliade, spiritul ca principiu activ, materia ca principiu pasiv, iar matematicile ca principiu regulator, în felul lui Pitagora şi Platon. Distincţia făcută de Eliade între dualităţile *naturale* şi cele *monstruoase* pare a fi fost inspirată de distincţia fourieristă dintre a „dualiza" (a reuni într-o serie două elemente care se află în armonie) şi

[59] Între filozofia lui Conta şi aceea a lui Eliade există unele asemănări mai ales pe linia teoriei asimilaţiei. Concepţia lui Conta despre „fatalitate" (necesitate) este însă materialistă, în timp ce aceea a lui Eliade este, după cum am văzut, tipic spiritualistă.

[60] Ch. Fourier, *Sur l'esprit irréligieux des modernes*, Paris, 1850, p. 4.

a „duplica" (a reuni într-o serie două elemente divergente). Unul dintre principalii mentori ai trinitarismului lui Eliade și în genere ai filozofiei sale cu colorit religios a fost gînditorul francez Pierre Leroux (1797—1871). Alături de ocultistul mason Fabre d'Olivet (1767—1825), Leroux a oferit lui Eliade, prin opera sa *De l'humanité* (1840), modelul unei istorii filozofice a omenirii. Eliade a manifestat în genere o atitudine contradictorie față de pozitivismul lui A. Comte, dar este plauzibil ca el să fi știut că acesta a utilizat schema activ-pasiv, considerînd că acordul dintre cei doi termeni antitetici l-ar realiza amorul. În afară de ce s-a arătat mai sus, H. Lecouturier a influențat nemijlocit concepțiile lui Eliade despre corelativitatea, paralelismul și complementaritatea spiritului și materiei, despre corelația dintre activ și pasiv, bazată pe atracție sau simpatie, distincția de origine saint-simoniană dintre „calorigen" și „solidigen", precum și teza despre divizibilitatea atomului. Eliade a afirmat în acest sens: „Totul este compus în univers și însuși atomul cel mai nedivizibil"[61]. Eliade a schițat rudimentele teoriei sale a echilibrului („cumpăna" și „nunta"), independent de Proudhon, înainte de apariția, în 1840, a primului memoriu asupra proprietății. Elementele comune celor două variante ale teoriei echilibrului elaborate de Eliade și Proudhon se explică prin aceea că personalitatea lor s-a format, în perioada premergătoare revoluțiilor de la 1848, în același climat social-istoric continental. Nu poate fi, desigur, neglijată nici împrejurarea că ambii au plecat de la aceleași izvoare teoretice. Pe lîngă mari asemănări, între Eliade și Proudhon există două deosebiri fundamentale. Eliade a fost teist și creaționist, în timp ce Prodhon a fost un ateu consecvent, care, sub influența pozitivismului, nu-și spunea însă ateu, ci antiteist. Sub influența saint-simonienilor, Eliade a fost adeptul unui stat autoritar, în timp ce Proudhon a preconizat un stat cît mai limitat cu putință, pe care îl numea „anarhie pozitivă".

Teoriei echilibrului între antiteze îi sînt aferente pe plan practic mai multe procedee tactice, proprii și altor variante ale teoriei echilibrului, în special variantei lui Proudhon. Aceste procedee sînt: 1) *aruncarea între focurile convergente* (expresia aparține lui Eliade însuși[62] și desemnează încercarea de conciliere a unor tabere adverse), 2) *predica dublă* (apel conciliatorist adresat concomitent de Eliade boierilor și țăranilor clăcași sau „albilor" și „roșilor" din Franța) și 3) *formula ambiguă*. Acționînd în spiritul formulelor sale ambigue cu mult înainte de revoluția de la 1848, Eliade a ajuns să le exprime sintetic într-o manieră extrem de sugestivă abia în ajunul revoluției: a) „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie" (care rezumă esența doctrinei politice a lui Eliade); b) „Respect către proprietate; respect către persoane"; c) „Foloase generale fără paguba (vătămarea) nimului" și d) „Nu se cuvine a pierde cei mai mulți pentru cei mai puțini, căci este nedrept; nu se cuvine iară a pierde cei mai puțini pentru cei mai mulți, căci este silnic". (Prima formulă a servit ca epigraf „Curierului românesc" în aprilie 1848; celelalte trei au fost lansate prin *Proclamația de la Islaz.)* Între cele trei procedee tactice distinse de noi există o strînsă legătură. Formulele ambigue ale lui Eliade sînt, de asemenea, înrudite întreolaltă. Ele au premise social-istorice autohtone și izvoare ideologice occidentale. Structura duală a formulelor lui Eliade din anul 1848 favorizează alunecarea ușoară de la polul liberal la polul conserva-

[61] *Echilibru ...,* p. 328.
[62] Cf. *ibidem,* p. 1—2 și 223.

tor. Acesta este în primul rînd cazul maximei sale fundamentale „Urăsc tirania, mi-e frică de anarhie", în care prima parte exprimă o atitudine liberală, iar a doua parte o atitudine opusă conservatoare. La o interpretare liberală şi la una conservatoare se pretează deopotrivă maximele ambigue formulate de Eliade după 1848, ca, de pildă, maxima „Conservatorul adevărat este progresistul adevărat". Bineînţeles, involuţia conservatoare a lui Eliade de după 1848 a afectat nu numai interpretarea formulelor sale ambigue, ci şi alte concepţii, teze sau atitudini ale sale. În prefaţa *Gramaticii* sale din 1828, el a declarat, de pildă, război „ruginoaselor şi de Dumnezeu blestematelor prejudecăţi"[63], pentru ca în 1859 să afirme că, „spre a organiza un popol, se cuvine a lua în consideraţie natura lui, credinţele lui şi însuşi prejudicăţile lui"[64].

TEORIA „CIOCOIEI" ŞI SOCIALISMUL EVANGHELIC

După 1848, Eliade a elaborat mai mult sau mai puţin sistematic numeroase teorii social-politice impregnate de spiritul teoriei echilibrului între antiteze (posibilul şi imposibilul; boierii şi ciocoii; boieribilitatea; boierii cu ale boierilor; doi 1821, doi 1848, doi 1859; unire şi unitate; patriarhalismul românesc sui-generis; cele două hoarde; partidul naţional; pactul social; votul şi răzvotul; concentrarea; claca). Forma embrionară a acestor teorii (cu excepţia teoriei paseiste a clăcii) poate fi identificată în scrierile sale dinainte de 1848. Cea mai importantă dintre aceste teorii social-politice este teoria „boieri şi ciocoi" sau teoria „ciocoiei", al cărei fundament filozofic îl constituie concepţia dialectică despre opoziţia dintre bine şi rău şi posibilitatea transformării reciproce a celor două contrarii. În ciuda substratului său conservator (idealizarea boierimii de neam), intenţionalitatea teoriei „boieri şi ciocoi" este progresistă, deoarece ea reprezintă o condamnare energică a carierismului şi parvenitismului în genere, un rechizitoriu necruţător al fenomenului negativ al contraselecţiei sociale, o pledoarie vibrantă pentru promovarea valorilor autentice. Sub aspectul său pozitiv, teoria „boieri şi ciocoi" a continuat vechea luptă împotriva arbitrarului şi corupţiei, începută de Eliade încă în 1829, cînd a îndrăznit să scrie că totul va fi zadarnic „pînă cînd nu va fi dărîmată cu totul sistema politicească în care ne aflăm şi în care slujbă se numeşte chiverniseală"[65]. Atît laturile negative, cît şi cele pozitive ale teoriei „ciocoiei" au fost preluate de Eminescu în vestita sa teorie a „păturilor superpuse".

O referire oricît de sumară la concepţiile social-politice ale lui Eliade nu poate face abstracţie de socialismul său evanghelic. Consemnăm, în această privinţă, cîteva aspecte mai importante. În iunie 1834, Eliade a publicat în „Curierul românesc" trei articole fourieriste ale lui T. Diamant, care corespundeau perfect propriilor sale vederi moderate, înscriindu-se în aria principiului utopic „foloase generale fără vătămarea nimului". Peste cinci ani, Eliade a expus în eseul *Cîteva cugetări asupra educaţiei publice* un interesant proiect socialist-utopic de reformă a socie-

[63] *Scrieri politice ...*, p. 16.
[64] *Echilibru ...*, p. 5.
[65] „Curierul românesc", nr. 12 din 20 mai/1 iunie 1829.

tății românești în spiritul preceptelor evanghelice. Prin donații și legate ale credincioșilor, biserica ar fi trebuit să devină, conform proiectului, epitroapa tuturor moșiilor, precum și a tuturor celorlalte mijloace de producție (ateliere meșteșugărești, fabrici etc.), pe care le-ar fi transferat apoi în proprietatea statului. Distribuind aceste mijloace în folosință temporară, statul ar fi transformat pe toți cetățenii în funcționari ai săi, asigurîndu-le astfel o existență din ce în ce mai înfloritoare. Repartiția veniturilor nu s-ar fi făcut după criteriul nivelator egalitarist propriu comunităților creștine primitive, ci s-ar fi condus după deviza modernă : fiecăruia după capacitatea și munca sa. Eliade a revenit la proiectul său într-o notă din 1844 la traducerea studiului lui Guizot *Istoria civilizației europene*. Spre deosebire de T. Diamant, Eliade a rămas străin de fricțiunile dintre fourierism și saint-simonism ; influențele exercitate de cele două școli socialiste asupra sa au avut un caracter complementar. Concepțiile socialiste utopice, expuse de Eliade în lucrarea *Souvenirs et impressions d'un proscrit* (1850) și în poezia *Santa Cetate* (compusă în 1850 și publicată în 1856), au o orientare reformistă apropiată de aceea a lui Louis Blanc. Sub influența lui Leroux și Proudhon, Eliade a formulat în *Souvenirs* postulatul unei „științe a sociabilității", respectiv al unui socialism științific : „Libertatea cere o republică, egalitatea o democrație, fraternitatea o sociabilitate-știință. Sociabilitatea dezvoltată — adaugă el — începe să devină o știință"[66]. În cursul deceniului al 6-lea, Eliade a manifestat rezerve critice față de posibilitatea triumfului socialismului pe calea unor experiențe miraculoase efectuate la scară microsocială. Îndoielile sale se refereau în primul rînd la falansterele lui Fourier. În același timp, Eliade recomanda însă prietenilor săi tineri să studieze sistematic operele lui Fourier și să experimenteze pe proprietățile lor adevărurile parțiale pe care trebuia să le conțină, după părerea sa, doctrina fourieristă despre asociația agricolă-industrială.

◇

Dintre toate aspectele operei multilaterale a lui Eliade, cel filozofic — cel mai important pentru înțelegerea în profunzime a personalității sale complexe și contradictorii — a fost pînă în prezent cel mai ignorat. Împrejurarea aceasta se datorește unei multitudini de cauze. Valorificarea obiectivă a moștenirii filozofice a lui Eliade a fost împiedicată timp de aproape un veac de teoria tradițională a celor doi Eliade — cel tînăr realist și progresist, iar cel bătrîn nerealist și reacționar. Ea a determinat o atitudine nihilistă față de perioada de după 1848 a activității lui Eliade, perioadă în care, între altele, el și-a sistematizat concepția filozofică. În primii 15 sau 20 de ani după Eliberare, atitudinea nihilistă față de concepțiile social-politice și filozofice ale lui Eliade a cunoscut o recrudescență, sub impresia defavorabilă produsă de redescoperirea și sublinierea unilaterală a greșelilor săvîrșite de el în calitate de om politic și, mai ales, de conducător revoluționar. În calea cunoașterii și valorificării gîndirii filozofice a lui Eliade au stat însă și alte impedimente. Concepțiile sale filozofice sînt împrăștiate în sute de contexte literare, istorice, memorialistice etc., care trebuie să fie parcurse în ediții vechi greu accesibile, precum și în colecții rare de periodice. Prin izvoarele teoretice ale filozofiei sale,

[66] *Ibidem*, p. 280.

Eliade este un gînditor izolat, care ridică probleme deosebit de grele în legătură cu raportarea sa la o seamă de curente ale filozofiei occidentale de la mijlocul veacului trecut puţin cunoscute astăzi la noi. În afara influenţei exercitate nemijlocit asupra lui Eminescu, destinul istoric al doctrinei social-politice şi filozofice a lui Eliade a fost cum nu se poate mai ingrat. Învăluită de uitare, ea nu a făcut prozeliţi, nu a fructificat curente de idei, nu a fost revendicată de nici o grupare politică, liberală sau conservatoare, începînd cu junimiştii, care au ignorat cu seninătate cît de mult îi datorează în nenumărate privinţe.

Analiza doctrinei filozofice a lui Eliade Rădulescu învederează marea ei bogăţie de idei şi justifică locul important ce trebuie să i se acorde în istoriografia filozofică românească[67].

[67] Contribuţii la interpretarea concepţiilor social-politice şi filozofice ale lui Eliade Rădulescu au fost aduse mai ales prin următoarele lucrări : 1) Pompiliu Eliade, *Histoire de l'esprit public en Roumanie au dix-neuvième siècle.* Tome premier (1821—1828). *L'occupation turque et les premiers princes indigènes,* Paris, 1905. 2) G. D. Scraba, *Ioan Heliade-Rădulescu Începuturile filozofiei şi sociologiei române,* Bucureşti, 1921. 3) G. Bogdan-Duică, *Istoria literaturii române moderne. Întîii poeţi munteni,* Cluj, 1923. 4) G. Oprescu, *Eliade Rădulescu şi Franţa,* Cluj, 1924. 5) D. Popovici, *Ideologia literară a lui I. Heliade Rădulescu,* Bucureşti, 1935. 6) D. Popovici, *„Santa Cetate". Între utopie şi poezie,* Bucureşti, 1935. 7) G. Munteanu, *Atitudini,* Bucureşti, 1966. 8) R. Tomoiagă, *Ion Eliade Rădulescu. Ideologia social-politică şi filozofică,* Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1971.

21—c. 890

RAŢIONALISMUL ŞI ROMANTISMUL PAŞOPTIST. CONCEPŢII DEMOCRAT-REVOLUŢIONARE

La sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, în filozofie, *stricto sensu*, linia generală constă în tendinţa de a opune teologiei o concepţie filozofică raţionalistă. Amintim că tendinţele raţionaliste care începuseră să apară în concepţiile umaniştilor nu au dus la afirmarea opoziţiei nete dintre filozofie şi teologie, dintre raţiune şi credinţă, ci doar la spargerea cadrului tradiţional al dominaţiei absolute a credinţei. Premisele puse de gîndirea umanistă sînt dezvoltate însă de gînditorii de la sfîrşitul veacului al XVIII-lea şi începutul celui de-al XIX-lea, cînd se poate vorbi de un moment al gîndirii raţionaliste, ajungîndu-se pînă la afirmarea clară a opoziţiei dintre raţiune şi credinţă. Precizăm totodată că în această fază teologiei nu-i este contrapusă încă o filozofie materialistă. Burghezia — clasa care promova o nouă orînduire şi o nouă ideologie — era slabă, dispusă la compromisuri cu reprezentanţii vechii orînduiri. Pe de altă parte, în momentul în care burghezia românească tindea să-şi formeze o concepţie despre lume, idealismul — în special cel clasic german—era predominant în Europa. Se adaugă la aceasta nivelul scăzut al dezvoltării ştiinţei în ţara noastră; reprezentanţii gîndirii naturaliste, care începe să se dezvolte aproximativ în deceniile 3 şi 4 ale secolului trecut, sînt tributari teismului şi, mai ales, deismului. Aşadar, în perioada considerată, procesul de emancipare a filozofiei de sub tutela teologiei — pozitiv prin caracterul său progresist — nu duce încă la o filozofie materialistă, ci la una idealist-raţionalistă.

Învăţămîntul filozofic fusese dominat în Moldova şi Muntenia în întreg secolul al XVIII-lea şi în primele două decenii ale celui de-al XIX-lea de filozofia antică într-o interpretare mai nouă. El se şi făcea numai în limba greacă; în româneşte se predau numai cursurile elementare, constînd în citire, scriere, aritmetică, cîntări bisericeşti[1]. Urmărirea bibliografiei lucrărilor după care se preda filozofia în şcolile greceşti de la noi[2] indică, de asemenea, utilizarea — începînd din deceniul al şaptelea al secolului al XVIII-lea — a unor manuale de filozofie de orientare raţionalistă, alcătuite după Wolff, Baumeister, Condillac.

Deci necesitatea de prim ordin care se iveşte acum pentru învăţămîntul filozofic este aceea de a se preda cursurile, concepute în spirit raţionalist, în limba română, necesitate explicabilă prin raportarea la

[1] Cf. A. D. Xenopol şi C. Erbiceanu, *Serbarea şcolară de la Iaşi cu ocazia împlinirii a cincizeci de ani de la înfiinţarea învăţămîntului superior în Moldova. Acte şi documente*, Iaşi, 1885, p. 69 şi 100.

[2] Cf. *ibidem*, p. 359—362; C. Erbiceanu, *Manuscrise greceşti (în bibliotecile din Moldova şi Muntenia)*, în „Revista teologică", III, nr. 2—13, 22—27, 42—51/1958; D. Russo, *O scrisoare a lui Evghenie Vulgaris tradusă în limba română*, Bucureşti, 1931.

Scanned with OKEN Scanner

lupta socială, națională, ideologică a vremii. Prima treaptă a acestui proces o constituie traducerile și prelucrările. Prin traducerile sale — care reprezentau o încercare remarcabilă de emancipare a filozofiei de sub tutela teologiei — , Samuil Micu a făcut începutul (cum s-a văzut în capitolul anterior). Urmează — după o perioadă destul de îndelungată — *Logica și Etica*, traduse, după J. Gottlieb Heineccius, de către Eufrosin Poteca (1829); *Manual de filozofie și de literatură filozofică*, după W. T. Krug, de A. Treboniu Laurian (1847); *Elemente de filozofie*, după A. Charma, de I. Zalomit (1854); *Elemente de filozofie*, după W. T. Krug, de T. Cipariu (1861, 1863)[3] etc.

Apariția unor lucrări de filozofie venea să demonstreze posibilitatea de a exprima în limba română idei filozofice, dezvăluind netemeinicia argumentelor elementelor retrograde, care și acum susțineau contrarul, așa cum făcuseră și cu veacuri în urmă. Cerința afirmării definitive a limbii naționale în toate domeniile culturii se impunea cu tărie ca o consecință inerentă a necesităților luptei de eliberare socială și națională a poporului nostru. Este caracteristică epocii argumentarea susținută în acest spirit de către traducătorul *Logicii* lui Ioan Damaschin : „Deci încă mai dinainte știind eu că unii din dascălii altor limbi, poate de vreo patimă răpindu-se, nu lipsesc a zice, că cu neputință este a se muta filozofia în limba românească, pentru sărăcia zicerilor și a numirilor, am pus toată osîrdia de am tălmăcit și pe cele mai nelesnicioase graiuri și nume, păzind de aproape preînțelegerea tălmăcirii, pentru ca să rămîie greșită și deșartă părerea acelora și să se arate prin lucru dovedit, cum că toate limbile fără osebire sînt îndemînatice la toate științele. Că mai mult place muzelor a vorbi în fieștecare neam cu limba lui, decît cu alta străină, fiindcă numai limba patriei este destul a învăța pe cei ce doresc a le ști, spre a le învăța cu deslușire, și cum că fără limba patriei nu numai puțin folositoare s-au arătat școalele și cărțile, ci și fără nici un spor"[4]. Traducătorul consideră ca umilitoare situația filozofiei, în genere a științelor, cînd aria lor de răspîndire este restrînsă la „palaturi" : „Căci în cîtă vreme neamurile Europei nu băga în seamă limba sa ce se vorbea, erau muzele închise în mănăstiri și în palaturi, numai la aceia, care avea vreme și mijloace ca prin limba latinească să le cîștige. Iar după ce au cunoscut paguba care urma la obște din pricina aceasta, a început fieștecare neam a-și împodobi limba sa cea vorbitoare și a se apropia de filozofie"[5].

Tendința de folosire a limbii naționale pentru exprimarea conceptiilor filozofice se vădește mai ales în introducerea predării cursurilor de filozofie în românește. Conținutul acestor cursuri, cum vom arăta mai departe, ca și al mai tuturor lucrărilor traduse, era idealist-raționalist. Circulau în acel timp în original și alte opere ale unor filozofi ca Montaigne, Descartes, Voltaire, Montesquieu, Rousseau, Diderot, Helvétius,

[3] Cf. Dimitre Jarcu, *Repertoriul cronologic sau catalog general de cărți române imprimate de la adoptarea imprimeriei, jumătatea secolului XVI și pînă astăzi, 1550—1865 exclusiv*, București, 1865; A. D. Xenopol și C. Erbiceanu, *op. cit.*, p. 291—294; I. Bianu și Nerva Hodoș, *Bibliografia românească veche*, 3 vol., București, 1903, 1910, 1912; D. Ioanițescu, *Primele cărți de logică în românește*, în „Convorbiri literare", an. XLIV, 1910, p. 527.

[4] *Logica* de Ioan Damaschin, tradusă de Grigore, episcopul Argeșului, București, 1826, p. 5—6.

[5] *Ibidem*, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

Locke[6]. Se fac traduceri din Montesquieu şi Voltaire[7]. Ele vin să întărească curentul raţionalist în filozofia vremii, tendinţa de a crea filozofiei o situaţie de-sine-stătătoare, în opoziţie cu teologia. *Logica* lui Condillac, tradusă în 1825 de Vasile Vîrnav, se înscrie şi ea în această direcţie iluminist-raţionalistă. Traducătorul subliniază caracterul raţionalist al diferitelor teorii filozofice, scriind că cei mai indicaţi pentru educarea tinerimii sînt filozofii „. . . metafizicii, adică acei care au făcut o îndelungată şi dreaptă învăţătură a minţii omeneşti, Lockanii, Condillacii, Kanţii".

Orientarea profesorilor de filozofie din această perioadă — Gheorghe Lazăr, Eufrosin Poteca, Eftimie Murgu, A. Treboniu Laurian, Simion Bărnuţiu — este semnificativă pentru noile tendinţe ale epocii.

Cursul de filozofie al lui *Gheorghe Lazăr* nu ni s-a păstrat. Este cunoscut însă faptul că el este primul care a introdus limba română în predarea filozofiei (1818). După mărturia demnă de crezare a lui Ion Eliade-Rădulescu, Lazăr preda la Şcoala de la Sf. Sava filozofia după Kant. Reliefînd lupta lui Lazăr pentru introducerea limbii române în şcoală şi nemulţumirea profesorului de a-şi vedea elevii exprimîndu-se greu româneşte, Eliade-Rădulescu scrie : „Îndată Lazăr începu a traduce cursul de matematică a (1) lui Wolf — şi de filozofie (1) lui Kant"[8]. Fără a putea preciza ce anume curs preda Lazăr, este probabil că el îşi alcătuia lecţiile după manualele cu o circulaţie mai mare atunci, cele mai răspîndite fiind cele ale lui Krug. Textele rămase de la Lazăr indică situarea sa pe o poziţie iluministă, teist-raţionalistă.

Eufrosin Poteca are aceeaşi orientare iluministă, idealist-raţionalistă, vădită chiar prin alegerea operelor filozofului german Heineccius drept fundament al cursurilor sale. Totuşi la Poteca se desprinde ideea unei filozofii independente de teologie. În cuvîntul de deschidere a lecţiilor sale de filozofie (1825), Poteca, după ce arată, în spirit iluminist, că scopul filozofiei este fericirea oamenilor pe pămînt, face o incursiune în istoria filozofiei. Din istoria filozofiei, spune Poteca, tinerimea va învăţa, printre altele „. . . că acei pe care elinii îi numesc barbari au filosofit înainte de dînşii"[9]. În această apreciere se manifestă din nou — chiar dacă indirect — tendinţa de înlocuire a limbii greceşti din şcolile din Principate cu cea română, prin reliefarea faptului că filozofia greacă nu poate emite pretenţii de monopol. După o scurtă trecere în revistă a filozofiei popoarelor Orientului antic, Poteca conchide : „Aşadar, elinii au luat nu puţine de la acei luminaţi barbari. Thales, Pitagora, Platon şi mulţi alţii de la Egipt erau adăpaţi"[10]. Arătînd că din multe nume strălucite ale antichităţii, „ . . . sistema lui Aristotel a robit mintea omenească pînă la începutul veacului trecut"[11] — aluzia la scolastică este evidentă — Poteca dă o apreciere, caracteristică epocii sale, asupra filozofiei moderne : „Iar sistema lui Descartes a făcut întreagă reformaţia de filozofie în toată Europa, coborînd pe Aristotel din scaun, măcar că după Descartes au venit în teatrul filozoficesc alţii mai tari decît dînsul, adică Lockii, New-

[6] Cf. Pompiliu Eliade, *Histoire de l'esprit publique en Roumanie au dix-neuvième siècle*, vol. II, Paris, 1914, p. 325 şi urm ; Fl. Aaron, *Scrisoare către Gh. Bariţ din 11 aprilie 1838*, în „Tribuna poporului", VII, nr. 19/30 ianuarie (12 februarie) 1903.

[7] Cf. Pompiliu Eliade, *op. cit.*, p. 239.

[8] I. Eliade-Rădulescu, *Gheorghe Lazăr*, în „Curierul românesc", X, nr. 64/21 aprilie şi nr. 66/24 aprilie 1839.

[9] Eufrosin Poteca, *Cuvinte panigirice şi moralnice*, Bucureşti, 1826, p. 30.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 31.

Scanned with OKEN Scanner

tonii, Leibnizii, Wolfii și Kantinii"[12]. Cursul de istorie a filozofiei al lui Poteca se încheie prin expunerea sistemului lui Kant, al cărui merit consta, după Poteca, în respingerea dogmatismului scolastic, a misticismului [13]. Tocmai sublinierea acestui aspect al filozofiei kantiene indică orientarea raționalistă a profesorului român și, în același timp, limita poziției sale, întrucît, după cum se știe, Kant n-a respins definitiv și consecvent teologia. La Poteca este vizibil, de asemenea, celălalt aspect al problemei — filozofie în limba română—la care el aduce o contribuție remarcabilă prin traducerile, lecțiile și comentariile sale.

Eftimie Murgu ține primul curs de filozofie în limba română în Moldova (1834). El își preda lecțiile după cursul profesorului său de filozofie din Budapesta, Imre Ianoș, după cum reiese din compararea programelor de curs respective[14]. Profesor și autor al multor lucrări de filozofie[15], Imre Ianoș avea o orientare generală idealist-raționalistă cu influențe kantiene[16]. *Logica* lui Imre, pe care Murgu o traduce, mergea pe linia lui Krug, Schutze, Bachman[17]. Prin urmare, tendința idealist-raționalistă cu semnificația ei relativ pozitivă în *condițiile respective* se manifestă la începutul dezvoltării filozofiei în limba română și în Moldova.

La *A. Treboniu Laurian*, profesor de filozofie la „Sf. Sava" în deceniul al cincilea al secolului trecut, ideea unei filozofii nu numai separată, dar și opusă teologiei, se conturează mai clar. Este ilustrativă, în această privință, cuvîntarea lui Laurian ținută cu prilejul unui examen public. După ce prezintă istoria filozofiei antice, el spune: „Urmează epoca barbarismului și a ignoranței, cu filozofia dimpreună cad artele și științele, începe a domni superstiția și ruditatea, despotismul și crudelitatea. Trist veac pentru umanitate"[18]. În această perioadă se continua studiul filozofiei, „însă soarta ei în dependență de autoritatea Eclesiei și a clasicilor consacrați e foarte fatală"[19].

Mișcarea de idei a perioadei ce tindea la separarea definitivă și categorică a filozofiei de teologie este încheiată logic și cronologic de către *Simion Bărnuțiu*[20].

Filozofia idealist-raționalistă, răspîndită de Lazăr, Poteca, Murgu, Laurian, Bărnuțiu, prezintă o anumită semnificație pozitivă pentru condițiile de atunci, prin ea concretizîndu-se tendința filozofică a perioadei. Aprecierea pozitivă este determinată în primul rînd de orientarea raționalistă, antiobscurantistă. Poziția gînditorilor amintiți este avansată tocmai prin această orientare, dar limitată prin rămînerea în cadrul idealismului, prin admiterea divinității.

Se integrează în aceeași mișcare de idei a epocii, mișcare care tindea la eliberarea gîndirii filozofice de sub dominația teologiei, și alți gîn-

[12] *Ibidem*, p. 32.

[13] Cf. idem, *Filozofia cuvîntului și a năravurilor, adecă Loghica și Ithica elementare, cărora se pune înainte istoria filozoficească*, traduse după Heineccius, Buda, 1829, p. 69.

[14] Cf. G. Bogdan-Duică, *Eftimie Murgu*, București, 1937, p. 62—63.

[15] Cf. *Révai nagy lexikona*, vol. 10, Budapesta, 1914, p. 530.

[16] Lucru care rezultă, de pildă, din cursul său de filozofie, a cărui parte a III-a, *Contentes Metaphysicam adplicatam*, am avut posibilitatea să o consultăm la Biblioteca Academiei (cf. și Bogdan-Duică, *op. cit.*, p. 69).

[17] *Ibidem*, p. 68.

[18] A. Treboniu Laurian, *Cuvînt academic pronunțat de ... cu prilejul examenului public și al împărțirii premiilor în 1 iulie*, București, 1845, p. 7.

[19] *Ibidem*, p. 8.

[20] Vezi în lucrarea de față cap. *Simion Bărnuțiu*.

Scanned with OKEN Scanner

ditori, ca Cezar Bolliac, C. A. Rosetti, Mihail Kogălniceanu, George Bariţiu.

Cezar Bolliac considera că nu prin religie, ci prin „filozofie şi experienţa lucrurilor" societatea devine matură. De aceea, el milita deschis — după propria sa expresie — pentru eliberarea conştiinţei omului de sub tutela divinităţii. Bolliac a înţeles rolul nociv al religiei, care întreţine iluzii, deplasînd problemele reale ale individului şi ale societăţii într-o lume inexistentă. El arăta că oamenii trebuie să lupte pentru viaţă şi fericire în această lume, singura reală.

Poetul şi militantul progresist înţelegea, de asemenea, rolul social al clerului ca sprijinitor al vechilor rînduieli şi îndemna la luptă, la respingerea predicilor ipocrite.

La C. A. Rosetti se remarcă îndeosebi ideea opoziţiei dintre religie şi filozofie (ştiinţă) în raport cu problemele morale, cu modul în care cred oamenii că-şi pot dobîndi fericirea. „Mai mulţi din cei ce cred prin religie — scria Rosetti — sînt mai fericiţi decît cei ce cred prin filozofie; de ce? fiindcă filozofia domină prin raţiune şi religia prin inimă. Poate însă că d-a crede prin filozofie este foarte greu, trebuie multă muncă, în vreme ce prin religie este mai lesne. E mai lesne deci a iubi decît a te gîndi. E mai lesne, însă nu şi mai solid. Religia este echipagiul celor leneşi, te duce în caleaşcă pînă la cer, dar, dacă se rupe caleaşca, bagă de seamă, atunci cazi şi rămîi pe jos"[21]. C. A. Rosetti a înţeles, totodată, că „una din puterile cele mari ale despotismului este religia"[22].

Această idee este prezentă şi la Mihail Kogălniceanu şi George Bariţiu, aceştia doi insistînd asupra necesităţii răspîndirii ştiinţei şi culturii pentru dezrădăcinarea prejudecăţilor religioase. „Un mijloc radical împotriva înşelăciunii şi superstiţiei este cultivarea minţii — scria Bariţiu — ; pe cît se lăţeşte sfera minţii sănătoase, pe atît hotarele credinţei deşarte se strîmtează"[23].

G. Bariţiu înţelegea că religia, clerul se opun luminării oamenilor: „Mulţi dintre preoţi încă ţin pe oameni în orbie"[24], scria el. Gînditorul a înfierat cu hotărîre crimele împotriva ştiinţei, a umanităţii, comise în numele lui Dumnezeu. Din acest punct de vedere sînt remarcabile articolele sale împotriva iezuitismului, a clericalismului în general.

În acelaşi spirit anticlerical, Mihail Kogălniceanu susţinea ideea despărţirii „societăţii religioase" de cea civilă, deci cerea despărţirea bisericii de stat. Kogălniceanu a adus o contribuţie de seamă la realizarea unor reforme democratice din timpul domniei lui Al. I. Cuza, printre care şi cea a secularizării averilor mănăstireşti. El se ridica împotriva instituţiei călugăriei cînd scria: „Munca reclamă (cere) pe toate acele mii de călugări care mai înainte credeau că nu au nimic mai mare de îndeplinit pe pămînt decît a se ruga lui Dumnezeu; astăzi societatea modernă crede că chiemarea cea mai mare a omului e de a munci, de a se face folositor naţiunii sale prin muncă activă"[25]. Patriot, el dorea ca toţi oamenii să fie

[21] C. A. Rosetti, *Note intime* (postum), Bucureşti, 1902, p. 75.

[22] *Scrierile lui C. A. Rosetti* (postum), Bucureşti, 1887, p. 14.

[23] „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", IV, nr. 9, 1841.

[24] „Foaie literară", I, nr. 3/1838.

[25] M. Kogălniceanu, *Discurs în Adunarea deputaţilor la 31. I. 1867*, în „Monitorul", nr. 29/1867.

angrenaţi în munca de propăşire a patriei şi de aceea scria: „Cînd va veni momentul ca să nu văz în ţara mea comunităţi monacale, aş socoti un mare progres pentru ţară"[26].

◇

Începuturile filozofiei moderne se caracterizează de asemenea prin preocupări de schiţare a unor teorii sau de avansare a unor idei care pun bazele filozofiei istoriei şi filozofiei dreptului în gîndirea românească. Aceste preocupări şi căutări sînt cu deosebire vizibile la cărturarii paşoptişti, care căutau în istorie şi drept noi argumente în susţinerea luptei de eliberare naţională şi socială a poporului nostru. Convinşi că progresul este, după cum se exprima G. Bariţiu, „tema care face istoria lumii", paşoptiştii au încercat să explice resorturile care determină mişcarea istorică a omenirii în mersul ei ineluctabil spre dreptate, libertate şi propăşire. Prezente la mai toţi gînditorii reprezentativi ai '48-ului românesc, preocupările de filozofie a istoriei şi a dreptului sînt marcate la Nicolae Bălcescu, Mihail Kogălniceanu, Simion Bărnuţiu, D. Brătianu ş.a.

[26] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

1. NICOLAE BĂLCESCU

Viaţa şi activitatea marelui democrat-revoluţionar Nicolae Bălcescu (1819–1852) au fost consacrate luptei pentru eliberarea socială şi naţională a poporului român.

El îşi face studiile la Sf. Sava, distingîndu-se prin pasiunea pentru istorie. Apoi studiază filozofia cu Eftimie Murgu, împreună cu care, pe cînd Bălcescu se afla în armată ca iuncher, este implicat în complotul din 1840. Arestat şi condamnat la doi ani închisoare, Bălcescu îşi continuă, după eliberare, activitatea revoluţionară şi, în acelaşi timp, cercetările istorice. El întemeiază în 1843, împreună cu I. Ghica şi Chr. Tell, asociaţia „Frăţia", iar din 1844 începe să publice studii istorice şi editează, în colaborare cu A. T. Laurian, „Magazin istoric pentru Dacia" (1845–1848). După un timp petrecut la Paris, unde ia parte la revoluţia din februarie 1848, Bălcescu se întoarce în ţară, aducînd prin activitatea sa o contribuţie hotărîtoare la pregătirea revoluţiei, care izbucneşte în Ţara Românească in iunie 1848.

În timpul evenimentelor din 1848, Nicolae Bălcescu desfăşoară o intensă activitate pentru înfăptuirea cerinţelor esenţiale ale revoluţiei : împroprietărirea ţăranilor, crearea armatei, organizarea aparatului de stat şi a presei revoluţionare, formarea corpului de propagandişti „comisari ai revoluţiei" etc. După înăbuşirea revoluţiei din Ţara Românească, el depune eforturi mari pentru unirea mişcărilor revoluţionare română şi maghiară. În urma înfrîngerii revoluţiei maghiare şi a dezarmării cetelor româneşti, Bălcescu reuşeşte să plece la Paris, unde continuă să militeze pentru organizarea emigraţiei revoluţionare. El se preocupă, mai departe de studiile istorice, dînd la iveală lucrări de mare valoare ştiinţifică.

Bolnav, Bălcescu pleacă în Italia pentru a-şi îngriji sănătatea. El moare la Palermo, departe de patria pe care o iubise atît de mult, dar pe care nu reuşise s-o revadă după 1848, întrucît autorităţile nu-i îngăduiseră decît un scurt popas la Galaţi.

Opera lui Bălcescu conţine idei înaintate, valoroase cu privire la : critica iobăgiei ; necesitatea revoluţiei pentru înlăturarea relaţiilor feudale ; modul de pregătire, organizare şi conducere a revoluţiei şi apoi a noului stat pe baze democratice şi republicane ; eliberarea românilor şi a tuturor popoarelor asuprite ; rolul maselor populare în istorie etc. Cu toate că Bălcescu, ca de altfel toţi gînditorii epocii, s-a oprit în faţa criticii proprietăţii private, iar în filozofie n-a depăşit limitele unei concepţii idealiste, el se ridică deasupra contemporanilor prin amploarea şi profunzimea ideilor sale — dintre care multe au un caracter materialist şi dialectic — , prin consecvenţa poziţiei sale democrat-revoluţionare.

Scanned with OKEN Scanner

FORMAȚIA LUI BĂLCESCU. PREOCUPĂRI GENERALE DE FILOZOFIE[1]

Atras din timpul studiilor de lectura scrierilor istorice, tînărul Bălcescu îi citește — pe lîngă Xenofon, Tucidide, Cezar — și pe Plutarh sau Gibbon, ceea ce îi va fi trezit, poate, meditații cu privire la caracterele umane și la sensul întîmplărilor trecute, după cum și citirea cronicarilor noștri îl va fi îndemnat să reflecteze la rostul vremurilor și la soarta oamenilor. Totodată Bălcescu a luat lecții de filozofie cu Eftimie Murgu, gînditor înaintat, ale cărui idei despre încrederea în progres și rațiune vor fi fost și ele subiecte de convorbiri între dascăl și elev. Mai tîrziu, împreună cu alți tineri români aflați la Paris, Bălcescu îi audiază pe Michelet și pe Quinet, a căror viziune istorică îl impresionează profund; istoricul cunoaște de asemenea și apreciază ideile lui Cesare Cantù, precum și filozofia politică a lui Mazzini.

Trecute prin filtrul unei minți iscoditoare, confruntate cu realitatea socială românească, pe care Bălcescu o cunoștea atît de bine, ideile receptate de gînditor de-a lungul formației sale intelectuale se vor contura într-o *concepție unitară asupra dezvoltării istorice, asupra menirii omului și a societății.*

Preocupările de filozofie ale istoricului apar încă înainte de revoluție în articolul *Filozofie soțială* din 1846, care este o recenzie la cartea lui Aimé-Martin — scriitor en vogue în epocă — *De l'éducation des mères de familles ou de la civilisation du genre humain par les femmes.*

Aici tînărul recenzent știe să distingă între filozofia psihologică și filozofia socială, ca probleme tratate de autorul analizat de el. Cu privire la filozofia psihologică, el redă aprobativ deosebirea pe care o face Aimé-Martin între inimă (suflet) — „principiul care ne face să pricepem frumosul, adevărul, infinitul, pe Dumnezeu"[2] — și înțelegere, prin care „sîntem cei mai dintîi din animale"[3].

Împărtășind această convingere („căci nu e îndoială că se află în noi idei puternice, a căror vatră am numit-o inimă sau suflet, ... astfel sînt: ideea frumosului, a bunului, a datoriinței, ideile morale, ideea lui Dumnezeu"), Bălcescu își exprimă îndoiala, rezerva și chiar opoziția față de *exagerarea* acestei deosebiri, pronunțîndu-se în favoarea ideii unității dintre materie și spirit. Credem, spune el, „că d. Aimé-Martin a împins prea departe această deosebire, vrînd să dea o realitate algebrică la soluția unei probleme pe care filozofia, cu toate progresurile ei moderne, n-a putut încă hotărî"[4]. Și adaugă: „Materia și spiritul ce compun omul sînt așa de strîns unite împreună, una înrîurează atît de mult asupra celui-

[1] Cercetări mai vechi și mai noi au desprins unele aspecte ale gîndirii filozofice din opera lui Bălcescu și i-au apreciat sintetic locul în dezvoltarea filozofiei românești (G. Călinescu, *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, București, 1941, p. 176—182; Pavel Apostol, *Despre elementele dialectice în cugetarea lui N. Bălcescu*, în „Studii", III/1949, p. 72—84; C. I. Gulian, *Gîndirea social-politică a lui N. Bălcescu*, București, Edit. politică, 1953; *Bălcescu* de Paul Cornea, în *Istoria literaturii române*, vol. II, București, Edit. Academiei, 1968, p. 507—527; Athanase Joja, *Tradiții și realizări ale filozofiei românești*, în „Steaua", XVII, nr. 9, 1966, p. 4).

[2] N. Bălcescu, *Filozofie soțială*, în *Opere alese*, vol. I, București, E.S.P.L.A., 1960, p. 126.

[3] *Ibidem*.

[4] *Ibidem*, p. 128.

Scanned with OKEN Scanner

lalt, încît a pretinde a însemna hotarăle lor se pare o absurditate. Adesea filozoful cunoaşte bine un efect, dar, cu toate acestea, nu poate a se urca pînă la cauza lui primitivă şi a o lămuri. Căci mintea omenească îşi are şi ea indigenţele sale şi a voi a o înălţa peste hotarăle ei este a se primejdui, a rătăci prin ţinutul viselor"[5].

Interesante şi ilustrative pentru gîndirea lui Bălcescu — şi, în genere, a epocii — sînt rîndurile citate. Reţinem de aici: ideea strînsei legături dintre trup şi spirit în alcătuirea fiinţei umane; părerea despre drumul complicat al cunoaşterii şi greutatea de a afla „cauza primitivă"; ideea despre necesitatea de a ţine seama de posibilităţile raţiunii umane şi de a evita „rătăcirile".

Din cartea recenzată, privitor la „filozofia soţială", Bălcescu aminteşte capitolele „Despre acţie şi reacţie", „Despre viaţă şi moarte" şi „Despre progres", din care dă un lung pasaj „vrednic de însemnat". Menţionăm din acest citat fraza: „Revoluţia ce să lucrează este nebiruită, este mare acea lege a naturei care duce neamul omenesc către progres"[6]; îl menţionăm, pentru că Bălcescu însuşi va împărtăşi această idee care este o componentă esenţială a concepţiei sale generale. În aceeaşi ordine de idei trebuie subliniată respingerea fatalismului de către Bălcescu. El îl dezaprobă pe Aimé-Martin pentru „doctrina fatalistă" după care „Nordul este menit a cuprinde şi a civiliza Orientul"[7]. Noi credem, scrie recenzentul, „că vremea concuistelor a trecut, că duhul concuistei doarme cu Napoleon în mormîntul său şi că nimic nu-l va mai deştepta, că nădejdea civilizaţiei popoarelor este în comunicaţia ideilor, care va veni din comunicaţia naţiilor ce înlesnirile şi relaţiile comerţiale vor aduce"[8].

Sînt principii de filozofie socială şi politică pe care Bălcescu le va profesa constant în lucrările sale de maturitate.

CONCEPŢIA ASUPRA DEZVOLTĂRII SOCIALE ŞI ASUPRA MENIRII OMULUI

La Bălcescu este puternic reliefată teza generală că omenirea se află într-o continuă evoluţie, schimbare şi transformare. Există, spune el în *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, o mişcare permanentă, care duce „omenirea pe calea nemărginită a unei dezvoltări progresive, regulate, către ţinta prea înaltă ce Dumnezeu ne ascunde şi unde el ne aşteaptă"[9]. Şi în altă parte: „Omenirea nu e staţionară. Ea înaintează neîncetat, străbătînd orice împiedicare spre ţinta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dezvoltarea ei se urmează regulat după legile fixe ale progresului. Cei ce mai tăgăduiesc azi mişcarea sînt puţini. Dacă mai sînt, vază trecutul: cîte schimbări! cîte prefaceri! atît în lumea morală, cît şi în cea materială"[10].

[5] *Ibidem*, p. 128—129.

[6] *Ibidem*, p. 130.

[7] *Ibidem*, p. 131.

[8] *Ibidem*.

[9] Idem, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *Antologia gîndirii româneşti, secolele XV—XIX*, partea I, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 277.

[10] Idem, *Trecutul şi prezentul*, în *Opere alese*, vol. I, p. 248.

Scanned with OKEN Scanner

Este evident, o viziune dialectică definitorie atît pentru Bălcescu, cît şi pentru contemporanii săi progresişti — Kogălniceanu, Rosetti, Bărnuţiu — , este o subliniere fermă a ideilor despre mişcarea permanentă a omenirii („marşul general al omenirii", după expresia lui Cantù, pe care îl citează Bălcescu), despre caracterul progresiv şi legic al dezvoltării istorice.

Mişcarea neîntreruptă a omenirii este concepută de Bălcescu ca desfăşurîndu-se după „legile fixe" ale progresului, dar, totodată, ca avînd şi un anumit sens şi un anumit scop („ţintă"). Acestea sînt două teze de bază ale concepţiei lui Bălcescu şi nici una din ele nu poate fi omisă în analiza gîndirii sale. Eludînd aceste dimensiuni ale concepţiei lui Bălcescu, prezentînd numai ideea de mişcare şi legitate sau relevînd doar teza despre scopul mişcării, s-ar ajunge la simplificări unilaterale, s-ar ajunge la menţionarea — într-un caz — doar a „elementelor dialectice şi materialiste", în celălalt caz la relevarea unei concepţii idealiste sau chiar spiritualiste, fără a-i preciza conţinutul real, semnificaţia şi valoarea acestuia. La Bălcescu, ideile dialectice şi chiar materialiste — asupra cărora se insistă adeseori — nu sînt izolate sau rupte de concepţia sa generală, ci derivă din aceasta. Iar această concepţie generală nu poate fi acoperită de o etichetă pe care să se scrie simplu : „idealism" sau „spiritualism", întrucît în felul acesta s-ar pierde din vedere sensul gîndirii bălcesciene, care sub aspect filozofic ni se dezvăluie în toată forţa ei în special în lucrările *Mersul revoluţiei în istoria românilor, Trecutul şi prezentul, Manualul bunului român, Românii supt Mihai Voievod Viteazul,* lucrări deci de maturitate, care beneficiau şi de experienţa scurtă, dar bogată, a revoluţiei din 1848.

Legea de bază a mişcării istorice-sociale este, după Bălcescu, realizarea în omenire în general şi în fiecare naţiune în particular a dreptăţii şi a frăţiei, „aceste două temelii a ordinii absolute, perfecte, a ordinei dumnezeieşti"[11].

Atît dreptatea care „e cel dintîi grad al desăvîrşirii"[12], cît şi frăţia se înfăptuiesc prin lupta continuă a omului „pentru triumful binelui asupra răului, al spiritului asupra materiei, al dreptului asupra silei"[13]. Subliniind cu tărie această idee în argumentarea sa pentru a dovedi că împroprietărirea ţăranilor este dreaptă, Bălcescu mărturiseşte : „Peste legile omeneşti noi recunoaştem şi adorăm o lege morală absolută : *Dreptatea (la justice)*"[14].

Deşi s-ar putea crede că aici este vorba despre o lege morală cu o sferă de acţiune limitată, precizăm că, referindu-se la această lege morală, Bălcescu arată că în lumina ei se produc, în genere, mişcarea, dezvoltarea. El scrie despre dreptate : „Acest atribut sublim al fiinţei nemărginite, această stea strălucitoare care se reflectează în raţia omenească (*la raison humaine*) luminează şi povăţuieşte omenirea în calea binelui. A căuta realizarea ei în soţietate spre a învinge răul şi aduce binele,aceasta este misia omenirei pe pămînt"[15].

Legea dreptăţii şi a frăţiei este legată, prin urmare, de ideea „misiei" omenirii şi se întrepătrunde în acelaşi timp cu ideile de libertate şi perfectibilitate. Se constată de asemenea că misiunea omenirii nu este proiectată într-o lume transcendentă,ci în lumea realităţilor sociale ale vremii.

[11] Idem, *Mersul revoluţiei în istoria românilor,* în *op. cit.,* p. 277.
[12] N. Bălcescu, *Manualul bunului român,* în *Opere alese,* vol. I, p. 321.
[13] Idem, *Mersul revoluţiei ...,* în *op. cit.,* p. 277.
[14] Idem, *Reforma soţială la români,* în *Opere alese,* vol. I, p. 287.
[15] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Misiunea omenirii nu constă în perfecţionarea morală pe calea ascezei — aşa cum recomandă biserica — , ci într-o acţiune complexă (care include şi lupta revoluţionară) pe plan social, spre a realiza dreptatea pe acest pămînt. Iar conţinutul noţiunii de dreptate nu are un caracter abstract, ci unul foarte concret, care corespunde cerinţelor transformării democratice a ţării.

Istoricul paşoptist scrie — şi nu o singură dată — despre Fiinţa Supremă, despre Dumnezeu, care a dezvăluit — prin Hristos — omenirii „legile libertăţii, a demnităţii, a moralităţii şi a perfectibilităţii absolute"[16]. Sînt, desigur, termenii obişnuiţi ai spiritualismului, ai teologiei creştine; Bălcescu vorbeşte de asemenea despre „identitatea între esenţa naturei spirituale a omului şi esenţa naturii divine"[17], despre „ţinta" mişcării care constă în identificarea „în tot" a esenţei omului cu esenţa divină. Dar, dincolo de această terminologie, *conţinutul* ideilor sale este social-politic progresist. Militantul paşoptist afirmă că legea libertăţii, a demnităţii, a moralităţii, a perfectibilităţii — cuprinse toate aceste atribute în legea „absolută nemărginită" a dreptăţii — a fost descoperită oamenilor de Hristos, dar prin aceasta el vrea să dea mai multă autoritate unor idei revoluţionare. Astfel, mai departe, atribuie Mîntuitorului fapte revoluţionare pe acest pămînt atunci cînd afirmă că Hristos a „întreprins a răsturna lumea veche, civilizaţia bătrînă, ce reprezenta principiul din afară, obiectiv, al naturei şi al silei, substituind în loc o altă lume, o altă civilizaţie, întemeiată pe principiul subiectiv, dinlăuntrul, pe dezvoltarea absolută a cugetării şi a lucrării omeneşti în timp şi spaţiu . . ."[18] (urmează cuvintele despre „descoperirea" legii amintite prin identitatea dintre esenţa umană şi cea divină, cuvinte pe care le-am citat mai înainte).

Apare, prin urmare, ideea unei noi civilizaţii — cea pentru care lupta Bălcescu însuşi — ,civilizaţie în care principiul subiectiv aflat în om însuşi, în omenirea însăşi, este fundamental, fiind opus celui din afară, „al naturei şi al silei". Recunoaştem aici — într-un anume fel şi într-o formă extrem de concentrată — teza pe care o susţine şi Kogălniceanu cu privire la realizarea civilizaţiei prin învingerea naturii, pe de o parte, şi a realizării libertăţii, pe de altă parte. Bălcescu, după cum se vede, vorbeşte despre o civilizaţie înfăptuită prin supunerea naturii, prin depăşirea fazelor primare, instinctuale. ale dezvoltării omului şi prin realizarea dreptăţii, doborînd *sila*. Şi chiar dacă el afirmă că Hristos ar fi întreprins această întemeiere a unei noi civilizaţii, important este să desprindem principiile fundamentale ale acestei civilizaţii. Or, ideea întemeierii ei pe un principiu intern („dinlăuntru", deci *uman*) este deosebit de valoroasă, întrucît ea are o semnificaţie raţionalistă (înlăturarea silei, a constrîngerii, a exploatării) şi realistă. La fel îşi relevă valoarea şi celălalt principiu enunţat de Bălcescu cu privire la „dezvoltarea absolută a cugetării şi lucrării omeneşti în timp şi spaţiu", care, în ciuda formulării abstracte, are un conţinut istoric-concret foarte înaintat. Ideea despre dezvoltarea absolută a *cugetării* omeneşti înseamnă afirmarea tezei despre posibilitatea şi necesitatea omului de a cunoaşte şi constituie fundamentarea teoretică, filozofică, a principiilor despre libertatea presei, a cuvîntului etc., pe care le vor înscrie în programul lor revoluţionarii români de la 1848. După cum şi necesitatea acţiunii lor revoluţionare îşi află la

[16] Idem, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *Opere alese*, vol. II, p. 5.
[17] *Ibidem*.
[18] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Bălcescu motivarea teoretică în ideea despre dezvoltarea absolută a *lucrării* omeneşti în timp (permanent, aşadar) şi în spaţiu (pretutindeni, deci), de unde şi temeiul filozofic al ideii de cooperare a tuturor românilor cu toate popoarele în lupta pentru realizarea dreptăţii.

Ideea dreptăţii este asociată de Bălcescu cu cea de frăţie. Fundamentarea teoretică a acestui principiu este şi aici realizată în aceeaşi manieră spiritualistă, dar conţinutul său este evident progresist. Dreptatea — afirmă Bălcescu — ca lege „descoperită" oamenilor de Mîntuitor se întregeşte prin moartea acestuia, sacrificiul arătînd lumii „legea practică, legea lucrării, legea jertfei, a iubirei şi a *frăţiei,* chipul cu care ne putem mîntui, putem învinge răul şi îndeplini menirea morală a omenirei, adică mai întîi prin cuvînt, prin idee, pe urmă prin lucrare, jertfindu-ne individa familiei, aceasta patriei, patria omenirii, viitorului"[19].

După ce vorbeşte, în sensul arătat, despre aceste legi — a dreptăţii, care este revelată, a „frăţiei", care este ilustrată prin moartea lui Hristos —, Bălcescu mai precizează că realizarea lor revine omului însuşi, ştiinţei şi acţiunii lui. Înfăptuirea legilor divine (dreptatea şi frăţia) nu este apanajul unor interpuşi, al unor categorii de slujitori ai lui Dumnezeu pe pămînt — biserica, clerul —, ci ea stă în puterea tuturor oamenilor şi a fiecărui om în parte. „Legea evanghelică — scrie Bălcescu — descoperind spiritului cauza absolută, proclamînd menirea omenirii şi a lumei, împinse mintea omenească la demonstrarea şi realizarea ei"[20].

Prin această afirmaţie, gînditorul nostru îşi defineşte de fapt o poziţie antiteologică. În acest sens, el scrie: „De atunci ştiinţa nouă, întemeindu-se pe conceptul legilor spiritului, pe observaţie, experienţă, calcul, a continuat zdrobirea lumei vechi, revoluţionarea sau perfecţionarea religiei, moralei, politicei, societăţii întregi, nimicind orice domnie individuală, supuind acţia omenească legei absolute şi universale a libertăţii şi a ştiinţei, aceste două temelii a ordinei absolute, perfecte, a ordinei divine"[21].

Chiar dacă istoricul (şi în cazul de faţă filozoful) Bălcescu ia legile evanghelice ca punct de plecare al creării unei noi civilizaţii, al unei noi lumi, el dă un conţinut social concret acestor legi şi susţine că traducerea în viaţă a lor o fac oamenii. De aici şi ideea — permanentă în scrierile sale — despre rolul poporului în istorie, menirea omului şi a societăţii, despre „misia" omenirii. Astfel, precizînd că — prin Hristos — „omenirea a intrat în calea care duce gradat către perfecţia sa, către absolut, către nemărginit, către Dumnezeu"[22], Bălcescu se întreabă despre rezultatul final al acestei căi, al acestei mişcări de perfecţie. Şi întrebările sale ne dezvăluie şi sensul termenilor de „absolut", de „perfecţie", de împlinire deplină a voinţei lui Dumnezeu. Căci el exclamă: „Răul peri-va de tot din lume?"[23]. Aşadar, aceasta este „ţinta": extirparea pentru totdeauna a „răului" (sila, asuprirea, cotropirea şi tot cortegiul lor funest).

Un răspuns categoric la întrebarea formulată mai sus Bălcescu nu poate da: „Acest secret mintea omenească nu-l poate *încă* (subl. ns. — R.P.) pătrunde"[24].

19 *Ibidem.*
20 *Ibidem.*
21 *Ibidem,* p. 5–6.
22 *Ibidem,* p. 6.
23 *Ibidem.*
24 *Ibidem* (subl. ns. — *R.P.*).

Şi de fapt nu acest răspuns interesează. Ce este atunci important, ce ştim? „Aceea ce ştim este că, din transformaţii în transformaţii, omenirea merge într-un progres continuu, a cărui mişcare e cu atît mai repede cu cît mai mult înaintează; că fiecare pas al vieţii omenirii este un pas în această cale care o apropie de Dumnezeu; că fiecare pas al ei este un triumf al binelui asupra răului"[25].

Esenţiale deci în dezvoltarea umanităţii sînt: mişcarea continuă, progresul şi accelerarea lui de-a lungul vremurilor, triumful treptat al binelui asupra răului. Dezvoltarea, progresul sînt ale omenirii în ansamblu: fiecare individ, fiecare naţie, spune Bălcescu are o misie de îndeplinit şi din acţiunile fiecăreia în parte — care sînt necesare şi justificate — se nasc armonia, unitatea. Cu multă putere de pătrundere, cu înţelegerea dialectică a desfăşurării fenomenelor istorico-sociale, Bălcescu observă: „Prin împărţirea funcţiilor, naţiile în omenire, ca şi individurile în soţietate, produc, chiar prin diversitatea lor, armonia totului, unitatea"[26].

Principiul acesta filozofic de mare valoare, nu numai teoretică, ci şi practică — principiu pe care Bălcescu îl enunţă atît de clar — este împărtăşit de cei mai mulţi paşoptişti, spre pildă de Eftimie Murgu sau de Simion Bărnuţiu, care vorbesc despre „sfera de lucrare" a fiecărei naţiuni, rezultanta lucrărilor, a acţiunilor constituind-o progresul general al omenirii.

Contribuţia la acest mers continuu şi-o aduce fiecare naţiune potrivit specificului ei — iată o nouă precizare importantă făcută de Bălcescu care scrie: „Orice naţie dar, precum orice individ are o misie a împlini în omenire, adică a concurge, *după natura şi geniul său propriu*, la triumful ştiinţei asupra naturii, la perfecţionarea înţelegerii şi a sentimentului omenesc potrivit legei divine şi eterne care guvernează ursitele omenirei şi ale lumei"[27].

Dar, dacă toate acestea se petrec „supt ochiul providenţei", dacă „omenirea înaintează în evoluţiile sale istorice" în conformitate cu legile divine, nu înseamnă că există o fatalitate, al cărei instrument orb ar fi omul? Nu — răspunde Bălcescu —, pentru că „Dumnezeu n-a înzestrat pe om numai cu minte spre a deosebi binele de rău, arătîndu-i şi legile prin care să poată povăţui în calea binelui şi învinge răul, dar încă el l-a înzestrat cu *voinţă*, lăsîndu-l liber în alegerea sa"[28].

Omul — a cărui menire constă a în se desăvîrşi — poate să aleagă între bine şi rău, să fie fericit, şi aceasta nu „dincolo", nu într-o lume ireală, ci în lumea reală: „Fericirea pre pămînt — accentuează Bălcescu — stă în împlinirea menirei pentru care sîntem născuţi, adică a lucrării noastre asupra-ne ş-asupra semenilor noştri spre a ne face tot mai buni"[29]. În „viaţa cealaltă" vor fi răsplătiţi unii (cei buni) şi pedepsiţi alţii (cei răi). „Dar încă şi pe acest pămînt, în care sîntem — subliniază Bălcescu — oamenii se vor face din zi în zi mai buni, mai înţelepţi, mai iubeţi, mai drepţi şi mai gata a se jerfti pentru fraţii lor"[30], aşa încît „la vreme, pămîntul va fi un loc binecuvîntat"[31].

[25] *Ibidem.*
[26] *Ibidem.*
[27] *Ibidem* (subl. ns. — *R.P.*).
[28] *Ibidem*, p. 6—7.
[29] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *op. cit.*, p. 322.
[30] *Ibidem*, p. 323.
[31] *Ibidem.*

În consecință, menirea omului este de a înfăptui binele, fericirea aici, pe acest pămînt: „Vai, dar de acea nație — exclamă Bălcescu — care calcă voia lui Dumnezeu, care preferă răul la bine! Dumnezeu o părăsește; viața ei se stinge în viața omenirei și ea expiază printr-un lung martir călcarea legii lui Dumnezeu"[32]. Bălcescu observă că aceste momente de „expiație" par a fi „adesea un repaos, o stare în calea progresului, un pas înapoi, o oscilație istorică"[33]. Aparent numai, căci „martiriul" este îndelungat, dar nu infinit, și „mai adesea suferința este un bold mai mult către perfecționare și din excesul răului iese binele"[34].

Progresul se realizează deci și prin zig-zaguri sau chiar dări înapoi. Mișcarea este însă continuă. S-a menționat, în legătură cu aceasta, influența lui Vico asupra lui Bălcescu[35]. Dar la Vico este vorba despre *cicluri* care se reiau, pe cînd la Bălcescu — influențat mai degrabă direct de Cantù, Michelet și Quinet — mersul înainte „spre țintă" este neîntrerupt. Remarcăm aici — în aceste observații ale gînditorului nostru cu privire la „oscilația istorică" — *spiritul* dialectic caracteristic concepției sale și nu doar simple elemente de gîndire dialectică.

CONCEPȚIA ASUPRA ISTORIEI

În lumina concepției sale generale despre dezvoltarea istorică, despre menirea omului, Bălcescu se referă și la „misia" *istoriei ca știință*, rolul ei fiind de „a ne arăta, a ne demonstra această transformație continuă, mișcarea progresivă a omenirei, această dezvoltare a sentimentului și a minții omenești, supt toate formele dinlăuntru și din afară, în timp și în spațiu"[36].

Teza generală despre rolul științei istoriei este concretizată de Bălcescu într-o serie de criterii metodologice, de interpretare a fenomenelor istorice, în stabilirea unor principii de filozofie politică.

În ceea ce privește *interpretarea istorică*, se cuvine să subliniem teza lui Bălcescu, de o deosebită valoare teoretică și metodologică, după care „deosebirea ce se vede în starea muncitorilor plugari între mai multe popoare își are pricina în instituțiile ce cîrmuiesc proprietatea". Este o idee care anticipează în literatura noastră istorică concepția materialismului istoric.

Ținînd seama de principiul enunțat, Bălcescu consideră — punctul său de vedere fiind susținut și de alți pașoptiști ca Mihail Kogălniceanu și Simion Bărnuțiu — că, după colonizarea Daciei și apoi părăsirea ei de către romani — populația și-a avut proprietatea ei asupra pămîntului („tot lăcuitorul a trebuit să-și aibă moșia sa"), fiind deposedată de stăpînitorii militari, în special prin claca pe care locuitorii erau nevoiți s-o efectueze pe proprietățile acestora. Așadar, spune Bălcescu, „robia este consecuență neapărată a sistemii de clacă, ea totdeauna a însoțit-o sau a venit îndată după dînsa". După cum se știe, Marx în *Capitalul* a ajuns la aceeași concluzie, ceea ce relevă și mai mult valoarea ideii lui Bălcescu, mai ales că Marx — prin intermediul lui Regnault — a cunoscut o parte din datele folosite de Bălcescu și unele păreri ale acestuia.

32 N. Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *op. cit.*, p. 7.
33 *Ibidem*.
34 *Ibidem*.
35 Cf. G. Călinescu, *op. cit.*
36 N. Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *op. cit.*, p. 6.

După Bălcescu deci, a fost „stinsă" egalitatea străbună, ajungîndu-se la „acea monstruozitate soţială ca o ţară întreagă să robească la vro cîţiva particulari". Aceasta a pus în pericol şi fiinţa naţională, căci, exclamă gînditorul, „vai de acele naţii unde un mic număr de cetăţeni îşi intemeiază puterea şi fericirea lor pe robirea gloatelor!".

Totodată, Bălcescu susţine că „starea poporului ne dă o măsură de înflorirea şi înaintarea unei ţări". Este o idee care se coroborează cu teza gînditorului despre rolul poporului în istorie.

Istoricul consideră că naţiunile şi nu oamenii izolaţi fac istoria, împlinindu-şi astfel misiunea lor în omenire, care îşi exprimă — chiar din primele sale scrieri — nemulţumirea că „toţi cîţi s-au îndeletnicit în scrierea istoriei nu ne-au dat decît biografia stăpînitorilor" şi că „nimeni nu ne-a reprodus cu acurateţă instituţiile soţiale, ideile, sintimentele, obiceiurile, comerţul şi cultura intelectuală a vremurilor trecute"[37]. Or, a reda numai biografia stăpînitorilor înseamnă a eluda însăşi ideea despre menirea omului, despre „misiunea" naţiunilor. Căci stăpînitorii „cred că ţin stăpînirea de la Dumnezeu, că domnesc din mila lui, iar nu din voia poporului, că poporul e supusul şi robul lui şi el stăpînul, iar nu slujbaşul supus al poporului, şi că el n-are să dea socoteală de cîrmuirea lui decît lui Dumnezeu"[38]. De fapt, precizează Bălcescu, în faţa lui Dumnezeu toţi sînt liberi şi egali, şi „stăpînirea desăvîrşită" aparţine numai poporului, care are „a da socoteală decît numai lui Dumnezeu"[39], deci nu stăpînitorilor. Tocmai de aceea şi ştiinţa istorică trebuie să prezinte în primul rînd viaţa poporului sub toate aspectele.

Bălcescu însuşi încearcă s-o facă, analizînd în scrierile sale instituţiile şi realităţile sociale şi politice (avînd totdeauna în vedere conexiunea fenomenelor), dar şi rolul unor personalităţi cum a fost aceea a lui Mihai Viteazul.

Iar în privirea de ansamblu asupra istoriei noastre, Bălcescu subliniază cu multă tărie ideea sa generală despre mişcare şi progres. „Să deschidem — spune el — istoria, cartea de mărturie a veacurilor şi luminaţi de filozofia ei, vom vedea că de veacuri naţia română n-a vegetat, n-a stat pe loc, ci a mers înainte, transformîndu-se..."[40].

În „ochirea istorică", Bălcescu distinge lupta dintre nou şi vechi („drept şi silă"), vede momentele de „repaos" sau stagnare, aparente însă (căci „una din condiţiile dezvoltării omenirii este nu numai că progresul naşte progresul, dar că adesea şi din covîrşirea răului iese binele"[41]) şi subliniază ideea despre existenţa unei mişcări ascendente, care duce la eliberarea omului, ca individ şi naţie. „Într-acest chip — scrie istoricul —

[37] N. Bălcescu, *Puterea armată şi arta militară de la întemeierea principatului Valahiei pînă acum*, în *Opere alese*, vol. I, p. 7. În „Prospectul" la *Magazin istoric pentru Dacia*, Bălcescu reia ideea, apreciindu-l în acelaşi timp pe Kogălniceanu pentru încercarea de a depăşi vechiul mod de scriere a istoriei şi insistînd asupra necesităţii de a nu trece sub tăcere „partea cea mai interesantă a istoriei — instituţiile, industria, comerciul, cultura intelectuală şi morală, obiceiurile şi chipul de viaţă" (*ibidem*, p. 53). În *Cuvînt preliminariu despre izvoarele istoriei românilor* revine, arătînd că, pentru a aduce foloase, istoria „nu trebuie să fie numai ca un şir de oarecare întîmplări politice sau militare uscate, fără nici o coloare, fără nici un adevăr local; nu trebuie să se ocupe numai de oarecare persoane privilegiate, dar să ne arate poporul român cu instituţiile, ideile, sintimentele şi obiceiurile lui în deosebite veacuri" (*ibidem*, p. 58).

[38] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *op. cit.*, p. 326.

[39] *Ibidem*, p. 324.

[40] N. Bălcescu, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *op. cit.*, p. 277.

[41] *Ibidem*, p. 278.

vedem că printr-atîtea stavili, războaie, vărsări de sînge, chinuri în şirul veacurilor, istoria ne arată revoluţia aducînd pe naţia română din prefaceri în prefaceri, în calea acelei legi universale a dezvoltării istorice a naţiilor : *înălţarea plebeianismului la putere* sau, după cum o formulăm noi, *întregirea românului, vecinul, șerful veacului de mijloc, în drepturile sale de om, de cetăţean şi de naţie*"[42]. Este deci o dezvoltare de la inferior la superior, pentru că fiecare din „transformaţiile succesive" cu privire la stat şi la starea poporului, pe care Bălcescu le prezintă în „ochirea istorică", „a fost un progres pe lîngă starea de mai înainte şi a născut un progres".

De aceea Bălcescu acordă o deosebită atenţie interpretării revoluţiei din 1848. Luînd atitudine energică împotriva tezelor cu privire la „importul" de revoluţie şi arătînd că revoluţia generală a fost ocazia şi nu cauza revoluţiei române, această cauză pierzîndu-se „în zilele veacurilor", Bălcescu subliniază : „Uneltitorii ei sînt 18 veacuri de trude, suferinţe şi lucrare a poporului român asupra lui însuşi"[43]. De reţinut această formulare : „lucrare a poporului român asupra lui însuşi", pentru că ea exprimă direct concepţia lui Bălcescu despre realizarea „misiei" fiecărei naţii prin propriile ei eforturi şi propria ei transformare.

Revoluţia română de la 1848 a fost o fază, o evoluţie istorică naturală neapărată, remarcă Bălcescu. Ca atare, îi scrie el la 4 martie 1850 lui A. C. Golescu, „revoluţia din iunie n-a fost inventată, nici fabricată, nici de mine, nici de d-ta, nici de Eliade, nici de vreun alt revoluţionar. Ea nu-i decît dezvoltarea acelei lucrări continue şi providenţiale începută, în societatea noastră ca şi în toate societăţile, de la originea ei"[44].

Este deci o interpretare care depăşeşte o simplă explicaţie de ordin istoric, ridicîndu-se la nivelul unei tratări de filozofie a istoriei. Aceeaşi semnificaţie are şi legătura pe care o face Bălcescu între 1848 şi 1821 — revoluţia din 1848 ca „dezvoltare progresivă" a celei din 1821 — ca şi ideea sa despre necesitatea unor alte revoluţii — de unitate şi de independenţă naţională — prin reuşita cărora naţiunea să poată reintra „în plenitudinea drepturilor sale naturale"[45].

Drepturile de existenţă, libertate socială şi naţională, de egalitate şi suveranitate sînt la Bălcescu — ca şi la Bărnuţiu, la Kogălniceanu, Bolliac sau Rosetti — *drepturi naturale* ce trebuie recîştigate în întregimea lor. Iată deci în gîndirea lui Bălcescu şi un aspect de filozofie a dreptului, strîns legat, derivat chiar, din filozofia sa istorică.

ELEMENTE DE FILOZOFIE POLITICĂ

Tot în filozofia istoriei se află şi punctul de contact cu *filozofia politică* a marelui nostru revoluţionar. Drepturile naturale nu se dobîndesc de la sine, spune Bălcescu. Ele trebuie cucerite prin luptă, trebuie dovedit în faptă că le merităm, căci, atrage atenţia istoricul, „nu trebuie

[42] *Ibidem*, p. 280.

[43] *Ibidem*, p. 277.

[44] N. Bălcescu, *Opere*, IV, *Corespondenţă*. Scrisori. Memorii. Adrese. Documente. Note şi materiale, ediţie critică de G. Zane, cu reproduceri după manuscrise şi stampe, Bucureşti, Edit. Academiei (1962), p. 277.

[45] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

a uita că, cu toată sfințenia dreptului său, astăzi nu e destul ca o nație să-și aibă un loc pe carta lumei sau să-și reclameze acest loc și libertatea sa în numele suvenirelor istorice; ca dreptul său să ajungă a fi respectat și recunoscut de celelalte nații, trebuie însă ca ea să poată dovedi folosul ce a adus și poate aduce lumii, trebuie să arate formula înțelegătoare și soțială ce ea reprezentează în marea carte a înțelegerii și a istoriei omenirii"[46].

Poporul român, fiind în avangarda civilizației (în aceasta constînd formula sa „înțelegătoare și socială"), e dator să se întemeieze ca națiune liberă: „A crea o nație! O nație de frați, de cetățeni liberi, aceasta este, români, sfînta și marea faptă ce Dumnezeu ne-a încredințat-o"[47], exclamă Bălcescu, insistînd în a sublinia că această faptă o realizează poporul, și nu stăpînitorii, care, „nici vor, nici pot". În acest spirit, îndeamnă el, „fiți gata, dar, a vă lupta bărbătește, căci prin lucrare și jertfire, prin sîngele vărsat, poporul dobîndește conștiința drepturilor și datoriilor sale"[48].

Principiul acțiunii revoluționare este deci o constantă a filozofiei politice a lui Nicolae Bălcescu. În acest sens, el pune și problema raportului dintre capacitatea revoluționară a poporului și gradul său de cultură. Pentru ca poporul să acționeze, el trebuie să fie luminat, spune Bălcescu: „Să luminăm dar poporul dacă vrem să fim liberi, dacă vrem să intrăm în solidaritatea națiilor, dacă avem sentimentul datoriei, dacă vrem să împlinim în lume o misie oarecare"[49]. De aici necesitatea propagandei revoluționare (chiar specializată prin atribuirea unor sarcini în acest sens comisarilor de propagandă în timpul revoluției din vara anului 1848 în Țara Românească). Această propagandă este facilitată — în concepția lui Bălcescu — și de faptul că poporul este înzestrat cu „o înțelegere simplă și dreaptă ce îi ține loc de învățătură și îl luminează despre interesele adevărate ale lui și ale țării"[50]. Și prin purtarea lui la 1848 poporul român — scrie Bălcescu — a dovedit că „e destul de matur și că poate prea bine trăi de sineși, fără stăpîni și a se bucura de toate drepturile cetățenești"[51].

În același timp, Bălcescu este conștient — chiar dacă nu se exprimă în acești termeni — de insuficiența punctului de vedere iluminist și accentuează asupra necesității unor instituții libere, „căci supt tiranie nu se pot lumina popoarele"[52], iar „viața publică și slobodă este buna creștere și învățătura bărbaților, după cum școala este buna creștere și învățătura copiilor"[53].

Dar nu este vorba numai despre o simplă luminare sau cultivare a poporului, ci despre însăși posibilitatea reală a realizării menirii omului ca individ și națiune, aceea a desăvîrșirii lui. Căci, spune Bălcescu, „oamenii nu pot păși spre desăvîrșire și a fi frați unii cu alții fără numai în acele soțietăți unde poporul va fi suveran, adecă stăpîn pe sineși"[54].

[46] Idem, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, în *op. cit.*, p. 8.
[47] Idem, *Mersul revoluției în istoria românilor*, în *op. cit.*, p. 282.
[48] *Ibidem.*
[49] Idem, *Trecutul și prezentul*, în *op.* cit., p. 248.
[50] N. Bălcescu, *Manualul bunului român*, în *op. cit.*, p. 327.
[51] *Ibidem.*
[52] *Ibidem.*
[53] *Ibidem.*
[54] *Ibidem*, p. 324.

În problema luminării poporului, distingem la Bălcescu, care şi în acest caz are o viziune dialectică, cîteva principii extrem de interesante şi valoroase, şi anume: a) necesitatea propagandei revoluţionare înainte şi în timpul revoluţiei (de aici şi ideea — comună tuturor paşoptiştilor — despre rolul educativ al istoriei), a înarmării morale a poporului cu conştiinţa drepturilor sale; b) dobîndirea acestei conştiinţe în timpul acţiunii revoluţionare; c) realizarea luminării, a desăvîrşirii numai într-o societate liberă sub toate raporturile.

Acestea sînt principii de filozofie politică, dominate de optimismul istoric al lui Bălcescu, încrezător în posibilitatea înfăptuirii misiunii naţiunii române în lume. „Bărbăţie şi credinţă, fraţi români! — îndeamnă el — Dumnezeu în cer şi omenirea pe pămînt lucrează pentru noi!"[55]

[55] Idem, *Mersul revoluţiei în istoria românilor*, în *op. cit.*, p. 282.

Scanned with OKEN Scanner

2. SIMION BĂRNUŢIU

Profesor de filozofie şi drept, militant politic înaintat, Simion Bărnuţiu (1808–1864) aduce o contribuţie valoroasă în istoria filozofiei româneşti prin concepţiile sale raţionaliste, antiteologice, antifeudale şi republicane[1].

El îşi începe activitatea la Blaj, mai întîi ca profesor de istorie universală, apoi de filozofie. În 1839, Bărnuţiu introduce predarea filozofiei în limba română în locul limbii latine. El se ridică, de asemenea, împotriva proiectului de introducere a limbii maghiare ca limbă unică obligatorie în predarea tuturor ştiinţelor. Destituit din cauza atitudinii sale, a opoziţiei pe care o făcea cercurilor episcopale servile stăpînirii, el începe să studieze dreptul, întrerupîndu-şi studiile în 1848.

S. Bărnuţiu este unul dintre conducătorii mişcării revoluţionare româneşti din 1848, militînd pentru desfiinţarea iobăgiei, pentru eliberarea naţională a populaţiei româneşti din Transilvania. După înfrîngerea revoluţiei, el îşi continuă studiile juridice, iar în 1855 vine la Iaşi, unde funcţionează ca profesor de logică la gimnaziu, apoi ca profesor de filozofie şi drept la universitate.

Aşa cum rezultă din activitatea şi din cursurile sale, S. Bărnuţiu a militat consecvent pentru rezolvarea problemei sociale (desfiinţarea iobăgiei şi împroprietărirea ţăranilor), pentru eliberarea naţională a poporului român, respingînd vehement politica de deznaţionalizare. El a susţinut idei republicane într-o perioadă cînd cercurile conservatoare din România pregăteau, la cîţiva ani după Unire, detronarea lui Al. I. Cuza şi aducerea unui domnitor străin.

S. Bărnuţiu îşi predă cursurile pînă în decembrie 1863, cînd este nevoit să le întrerupă din cauza unei boli care se agrava. Moare la 16 (28) mai 1864.

Opera lui S. Bărnuţiu este alcătuită din cursurile sale de filozofie şi drept, din discursul de la Blaj, publicat în mai multe ediţii antume şi postume, ca şi din unele articole publicate în periodicele vremii. Ca titluri mai importante amintim: *O tocmeală de ruşine şi o lege nedreaptă* (1842); *Dreptul public al românilor* (1867); *Dreptul natural privat*

[1] Despre viaţa, opera şi ideile lui S. Bărnuţiu, vezi: Gh. Bariţiu, *Simion Bărnuţiu*, în „Transilvania", 1879; G. Bogdan-Duică, *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu*, Bucureşti, 1924; P. Pandrea, *Filozofia politico-juridică a lui Simion Bărnuţiu*, Bucureşti, 1935; D. D. Roşca, *Europeanul Bărnuţiu*, Sibiu, 1944; N. Bagdasar, *Concepţia social-politică a lui Simion Bărnuţiu*, în „Studii şi cercetări ştiinţifice", 1955; Elena Gheran, *Un precursor al republicii*, în „Tribuna", 1957; Vasile Netea, *Simion Bărnuţiu, luptător pentru drepturile poporului român*, în „Revue Roumaine d'Histoire", 1964; D. Ghişe şi P. Teodor, *Contribuţii la cunoaşterea operei lui S. Bărnuţiu*, în „Cercetări filozofice", 1964; Şt. Pascu, *Viaţa şi activitatea lui Simion Bărnuţiu*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai", Series Historica, 1964; Miron Constantinescu, *Progresive ideas in the work of Simion Bărnuţiu*, în „The Romanian Journal of Sociology", 1966; Radu Pantazi, *Simion Bărnuţiu, Opera şi gîndirea*, 1967.

Scanned with OKEN Scanner

(1868); *Dreptul natural public* (1870); *Pedagogia* (1870); *Psihologia empirică și logica* (1871); manuscrisele: *Metafizica, Etica, Estetica, Istoria filozofiei*.

CONCEPȚIA FILOZOFICĂ. KANTIANISMUL ȘI SEMNIFICAȚIA LUI LA S. BĂRNUȚIU

Modelul principalelor cursuri de filozofie ale lui Simion Bărnuțiu, cursuri după care este apreciată concepția sa filozofică, îl constituie lucrările de filozofie ale lui W. T. Krug, adept și popularizator al filozofiei kantiene.

În consecință, determinările principale ale kantianismului se vor regăsi în cursurile lui S. Bărnuțiu. În special este vorba despre principiul kantian al cercetării posibilităților rațiunii de a cunoaște și a se autocunoaște. În acest sens se întîlnesc la Bărnuțiu referiri la lucrările principale ale lui Kant: *Critica rațiunii pure, Critica rațiunii practice, Critica puterii de judecată*. S. Bărnuțiu apreciază, și nu o singură dată, filozofia lui Kant ca un început de perioadă nouă în istoria gîndirii umane. Punctînd această idee într-o serie de cursuri destinate diferitelor discipline filozofice (etica, estetica etc.), el îi dă și un caracter de generalitate, scriind că „în Germania s-a început un period *nou* de la *Kant*, atît în filozofia în generariu, cît și în știința dereptului în specia"[2]. Întrucît, în incursiunile sale istorice filozofice, S. Bărnuțiu are în obiectiv filozofi din diferite țări și timpuri, el extinde această apreciere a lui Kant la întreaga istorie a filozofiei și o detaliază pentru fiecare disciplină filozofică în parte.

Mergînd pe firul ideilor kantiene, Bărnuțiu redă în cursul de *Metafizică* conceptele cu care operează rațiunea, printre cele de bază fiind „spațiul" și „timpul".

Ce se înțelege prin acestea? Profesorul român, urmînd modelul, răspunde mai întîi ce *nu* sînt spațiul și timpul. Ele nu ar fi nici lucruri reale, nici concepte relative, nici produse ale imaginației, ci sînt „*imaginile originaria (schemata originaria) a tot ce se poate percepe cu sensii*"[3]. Kant, spune el mai departe, „a numit spațiul și timpul *forme de intuițiune* și despre o parte le-a dat *realitate empirică*, iară despre alta *idealitate transcindentale*, de unde și sistema sa încă a numit-o *idealism transcindentale*"[4].

În aceeași direcție, se arată în *Metafizica*, din imaginile originare — spațiul și timpul — se nasc trei note originare sensuale, și anume: nota spațialității, „pre care o referim la toate lucrurile pre care le percepem sub forma coesistenței"[5]; nota temporalității, „pre care o referim la toate lucrurile, pre care le percepem sub forma succesiunei"[6]; „nota temporalității spațioase s. spațiozității temporali, pre care o referim la toate lucrurile percepute sub forma coesistenții și a succesiunii"[7].

[2] S. Bărnuțiu, *Dereptul naturale privat*, p. 93.
[3] Idem, *Metafizica* (copia litografiată, Biblioteca Academiei, II, 11 665) p. 13.
[4] *Ibidem*, p. 14.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, p. 15.
[7] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Aceste idei apar în capitolul despre „Analitica sensului", urmat de cel despre „Analitica înțelesului", în care se vorbește despre „conceptele transcidentali", care „nu esprimă altceva decît numai forma cugetării cea originaria"[8]. Denumindu-le și „predicamente", cursul expune predicamentele cantității, ale calității, relației, modalității, ajungîndu-se la categorii, unde Kant este părăsit, tema respectivă fiind tratată după Krug. Acesta, zice Bărnuțiu, „află două erori în tabela lui Kant: 1. *Kant* lasă afară de tot predicamentele și categoriile sensualității pre care *Aristotele* le-au luat cu dereptul în tabela sa. 2. *Kant* consideră conceptul *realității* numai ca pre o categorie a înțelesului și de aceea o și coordină cu celelalte, cu toate că realitatea e o *categoria* s. *predicamente originariu* a facultății cunoscătorie în genere și așa dînsa dé să stea în fruntea tuturor categoriilor celorlalte care toate se referesc spre dînsa"[9].

Remarca este extrem de importantă; ea indică o poziție personală, o tendință evidentă de depășire a idealismului kantian, chiar dacă terminologia folosită este cea kantiană, iar „tabla categorialor", corectată, este bazată tot pe principiile filozofului german. Într-adevăr, reproșînd lui Kant că a ignorat „predicamentele și categoriale sensualității", Bărnuțiu, împreună cu Krug, atrage atenția asupra însemnătății lor și subliniază îndeosebi valoarea categoriei de „realitate". Concepută, e drept, ca o „categoria sau predicament originariu a facultății cunoscătoare", realitatea este la Bărnuțiu, care își depășește în această privință modelul său (Krug), categoria primă atît a metafizicii, cît și a obiectelor cunoștințelor omenești. Dar demnă de relevat este aici ideea lui Bărnuțiu — exprimată atît în primul său curs de filozofie de la Blaj, cît și în cel ulterior de la Iași — că însăși cunoștința numai într-atît poate avea realitate, încît au realitate obiectele ele însele ale cunoștinței.

După expunerea „conceptelor transcidentali", urmează cea despre „judeciale transcidentali", în care trebuie remarcată luarea principială de poziție atît împotriva raționalismului (în ceea ce privește epistemologia), cît și a empirismului. Un capitol special este consacrat *Analiticii rațiunii*, unde regăsim cunoscutele formulări kantiene despre ideea psihologică, ideea cosmologică și ideea teologică, expunerea prilejuindu-i autorului mai mult decît în celelalte părți ale cursurilor de filozofie generală (*Filozofia de temei* la Blaj, *Metafizica* la Iași), sublinieri și considerații proprii. Elemente personale se întîlnesc, de asemenea, în partea consacrată *Metafizicii aplicate*, în *Logica* și în *Psihologia empirică*.

Este cazul, de aceea, să accentuăm că definirea la modul general a concepției filozofice a lui Simion Bărnuțiu ca fiind kantiană este insuficientă și — dacă se poate spune așa — nedreaptă. Insuficientă pentru că nu vine să pună în lumină semnificația acestei filozofii în ambianța vremii. Nedreaptă pentru că trece, fără nici măcar să le menționeze (dar să le evidențieze!), peste aspecte valoroase, proprii gîndirii bărnuțiene.

Caracterizînd filozofia lui Kant, V. I. Lenin arăta că trăsătura ei fundamentală „o constituie concilierea materialismului cu idealismul, realizarea unui compromis între ele, îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse. Cînd admite că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, lucrul în sine, Kant e materialist. Cînd declară că acest lucru în sine este incognoscibil, transcendent, dincolo de lumea sensibilă, Kant e idealist. Admițînd că experien-

[8] *Ibidem*, p. 18.
[9] *Ibidem*, p. 24—25.

ţa, senzaţiile alcătuiesc singurul izvor al cunoştinţelor noastre, Kant îşi orientează filozofia pe linia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiţii, şi pe linia materialismului. Admiţînd aprioritatea spaţiului, a timpului, a cauzalităţii etc., Kant îşi orientează filozofia pe linia idealismului"[10].

Elementele materialiste ale filozofiei kantiene, menţionate în modul de mai sus de Lenin, sînt prezente ca atare la gînditorul nostru, care, în unele privinţe, merge mai departe în direcţia materialismului, depărtîndu-se atît de Kant, cît şi de modelul direct, Krug.

La S. Bărnuţiu, elementul materialist al filozofiei kantiene, de recunoaştere a existenţei lumii reale, independentă de conştiinţă, este vizibil subliniat. Expunînd, de pildă, ideea cosmologică, el arată că aceasta se referă la *mund* (lume) ca la „un comples absolut al tuturor lucrurilor cari sînt în spaţiu şi timp şi care nu se pot percepe în totalitatea lor"[11].

Dovedind, pentru acea vreme la noi, o remarcabilă capacitate de generalizare filozofică, Bărnuţiu arată că există şi „un mund inteligibil", tocmai pentru că lucrurile nu se pot *percepe* în totalitatea lor. Şi atunci intervine imaginaţia, ceea ce ne dă posibilitatea de a se ajunge la conceptul de „mund inteligibil". Subliniind că „varietatea nemărginită" a lucrurilor „afară de om" este cuprinsă în cuvîntul „lume", Bărnuţiu susţine că „se cuvine a ţinea de adevărat numai atît că mundul care e dat nouă ca fenomen se protende şi estende întru o distanţă nedeterminavere (care nu se poate determina — *R.P.*), de aceea nu poate arăta nece istoria un eveniment de la care s-ar fi început mundul nece observaţiunea un corp ultim cu care s-ar termina în spaţiu"[12].

Referindu-se la „mundul considerat ca natură", Bărnuţiu arată că „fiecare întîmplare din mund ce se face după legile acestei naturi se numeşte *eveniment naturale*, aşa succesiunea atîtor evenimente se numeşte *cursul naturei* şi uniformitatea acestei succesiuni *ordine a naturii*[13]. Este exprimată aici ideea, întărită în pasajul următor, că natura se explică prin ea însăşi. Ca atare, zice Bărnuţiu, „ceea ce se abate de la această ordine se numeşte *estraordinariu* şi dacă se cunoaşte că repumnă (contravine — *R.P.*) legilor naturei, atunci se numeşte *nenaturale s. contranaturale*, iară dacă se cugetă chiar ca dependente de la o fiinţă mai presus de natură, atunci se numeşte supranaturale"[14].

Citatul — ca şi multe altele reproduse în cuprinsul acestui capitol — sînt din *Metafizica*, curs predat de S. Bărnuţiu la Iaşi. Ideile materialiste care se degajă din acest curs reprezintă o tendinţă *generală* a gîndirii bărnuţiene, manifestată atît în prima, cît şi în cea de-a doua parte a activităţii sale filozofice. În legătură cu ideea extrem de importantă a explicării naturii prin ea însăşi, profesorul spunea în cursul de la Blaj : „ . . . Ce se întîmplă în Natură, causa aceluia în natură trebuie să se afle . . . "[15].

[10] V. I. Lenin, *Materialism şi empiriocriticism*, în *Opere complete*, ed. a 2-a, vol. 18, Bucureşti, Edit. politică, 1963, p. 202.

[11] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, p. 59.

[12] *Ibidem*, p. 60.

[13] *Ibidem*, p. 64.

[14] *Ibidem*.

[15] *Apud* D. Ghişe şi P. Teodor, în „Cercetări filozofice", 1964, nr. 3, p. 366.

Scanned with OKEN Scanner

Ceea ce dovedeşte consecvenţa poziţiei bărnuţiene în a promova un spirit realist în cursurile sale de filozofie. Exemplul dat nu este izolat, el ilustrează legătura indisolubilă dintre deilei susţinute atît la Blaj, cît şi la Iaşi, evoluţia gînditorului constînd în lărgirea ariei preocupărilor, în dezbaterea mai aprofundată a temelor, în accentuarea tendinţelor materialiste, antiteologice.

Un alt element valoros, care denotă tendinţa materialistă din cursurile lui Bărnuţiu, este înţelegerea raportului dintre materie şi mişcare. „Motul — spune el, desemnînd prin acest termen mişcarea — ca un fenomen ce se templă (întîmplă — *R. P.*) în mundul sensibile dé să-şi aibă causa în acelaşi şi anume acesta dé să se afle în materia însăşi"[16].

Aprecierile lui S. Bărnuţiu aveau la bază convingerea sa că numai experienţa poate duce la stabilirea unor concluzii juste. În acest sens, vorbind despre diversitatea calitativă a corpurilor, el arăta că „speculaţiunea se fatigă în deşert cînd voieşte să deducă apriori aceste diversităţi"[17], idee care, în mod cert, însemna o distanţare faţă de Kant şi Krug.

Problema „lucrului în sine" ocupă un spaţiu foarte restrîns la Bărnuţiu în comparaţie fie cu Kant, fie cu Krug. El spune, în limitele criticismului kantian, că lucrul în sine — *ens per se* (Bărnuţiu foloseşte şi expresia lucrul prin sine) — „însemnează un lucru cu totul nedependente de la forma cunoaşterii noastre"[18]. El se mai numeşte şi „lucru cugetat" (*noumenon*), dar, precizează Bărnuţiu, „îndată ce am cunoscut un lucru, acela nu se mai consideră ca lucru *prin sene (ens per se)*, ci numai ca un *lucru aparente (ens aparens-phaenomenon)*"[19]. Cu toate că aminteşte că *ens per se* este un „concept de margine", în sensul că omul, neputînd ieşi din „forma cunoştinţei dată lui de la natură"[20], nu ar putea cunoaşte lucrurile în sine, în mod practic profesorul român nu urmează acest precept, poziţia sa constantă fiind cea de respingere (dacă nu în termenii respectivi, atunci în fondul lucrărilor) a agnosticismului. Ceea ce rezultă şi din modul în care vede el legătura dintre psihic şi determinarea sa materială în fiinţa umană sau din felul în care descrie modalitatea dobîndirii cunoştinţelor.

În cursul de filozofie început în 1839 la Blaj, S. Bărnuţiu îşi exprima nemulţumirea faţă de acele concepţii care, în stabilirea raporturilor dintre trup şi suflet, fac apel la divinitate. Implicit, el afirma ideea legăturii indisolubile dintre fenomenele psihice şi corpul omenesc, idee pe care — cu terminologia vremii — o reia şi o dezvoltă în cursurile de la Iaşi.

„Nu e nece o îndoială — susţine el în *Metafizica* — cum că sufletul şi corpul sînt întru o relaţiune, încît determinaţiunile cele interne şi esterne ale Eului corespund cu cea mai mare acurateţă"[21]. Cum s-a născut această relaţiune este o altă problemă, zice Bărnuţiu, care ia, cu acest prilej, atitudine fermă, ironică, împotriva a tot felul de „ipotesi, fără de neci un fundament, prin cari nu se dechiară nece se esplică nemica"[22].

[16] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, p. 74.
[17] *Ibidem*, p. 77.
[18] *Ibidem*, p. 7.
[19] *Ibidem*, p. 8.
[20] *Ibidem*, p. 56—57.
[21] *Ibidem*, p. 56—57.
[22] *Ibidem*, p. 57.

Scanned with OKEN Scanner

Între aceste ipoteze neîntemeiate, Bărnuţiu enumeră originea sufletelor ,,prin lucrarea divină nemediată"[23], derivaţiunea sufletelor de la părinţi la copii; migrarea sufletelor dintr-un corp într-altul; ,,lucrarea ocazională a lui Dumnezeu"; armonia prestabilită; ,,influsul cel natural" al unei părţi spre cealaltă.

Valoroasă prin respingerea acestor speculaţii filozofice cu pronunţat caracter spiritualist, poziţia lui Bărnuţiu se completează prin neacceptarea unei alte teorii, cu iz ştiinţific, despre efectuarea legăturii suflet-corp printr-un fluid ascuns al nervilor. ,,Unii — spune el — sînt de părere cum că în nervi este un *spirit* sau *un eteru de nervi speciali*, adecă un fluid fin nevăzut, care petrunde sistema nervilor şi mediază misteriosul comerciu între suflet şi corp; această părere e numai una ipotese inutile"[24].

Împotriva acestor teorii idealiste, S. Bărnuţiu susţine teza despre unitatea fiinţei umane, ceea ce — fără ca el să ajungă la o teorie închegată susţinută cu argumente larg dezvoltate — este important prin tendinţa materialistă pe care o exprimă. Profesorul făcea acest lucru chiar cînd modelul de care se folosea nu-i oferea de loc prilejul. Astfel, expunînd, la Iaşi, psihologia empirică după kantianul J. Beck, Bărnuţiu remarcă la un moment dat: ,,Becu (Beck — *R.P.*) zice şi aici, precum la §19, cum că corpul nu face parte a *eului*, ci cum că e un *non eu* pentru suflet; mai bine învăţa Crugu (Krug — *R.P.*) cum că *eul* cuprinde în sene atît corpul, cît şi sufletul cu toate facultăţile lor"[25]. Bărnuţiu era ferm convins că ,,Eul" uman cuprinde atît sufletul, cît şi corpul, convingere împărtăşită şi în primele sale cursuri de filozofie; de aceea, cînd va întîlni o teză contrară (îl cunoaşte pe Beck în perioada ieşeană a activităţii sale), el o respinge, chiar dacă utilizează lucrările respectivului autor pentru a-şi întocmi lecţiile.

Ideea legăturii fireşti între corp şi fenomenele psihice îl duce pe Bărnuţiu la respingerea teoriei despre nemurirea sufletului.

Oamenii pot să creadă — spune Bărnuţiu — că vor trăi de-a pururi, dar ,,*nemurirea sufletului* nu se poate demonstra riguros, cu atît mai puţin că nece substanţialitatea lui nu se poate demonstra, aşa dară rămîne numai un obiect de credinţă"[26]. Argumentele care se aduc pentru nemurirea sufletului (Bărnuţiu îl citează aici şi pe Platon cu *Phaedon*) cuprind, după părerea profesorului român, ,,petiţiuni de ppia (*principia* — *R. P.*) şi salturi în conchidere"[27].

Respingînd ipoteza nemuririi sufletului, S. Bărnuţiu atrage atenţia că nu este posibilă o psihologie metafizică, iar aceasta, spune el, cu atît mai puţin va fi reală dacă se va preface în pneumatologie sau demonologie, ,,ca aşa să se facă cu ajutoriul fantasiei o specia de teoria care ar cuprende tot mundul spiritelor"[28].

Accentuarea de către gînditorul nostru a unităţii naturale a fiinţei umane îl determină să acorde o mare însemnătate antropologiei. ,,Învăţătura despre om sau antropologia — arată el — este propedeutică atît pentru ştiinţa universale, cît şi pentru ştiinţele speciali"[29]. Întrucît natura ome-

[23] *Ibidem.*
[24] Idem, *Psihologia empirică*, p. 18.
[25] *Ibidem*, p. 19—20
[26] Idem, *Metafizica*, p. 58.
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem*, p. 58—59.
[29] Idem, *Psihologia empirică*, p. 6.

nească, subliniază el, constă din corp şi din suflet, antropologia se împarte în somatologie, care cuprinde anatomia şi fiziologia, şi psihologie. Subliniind atît la modul teoretic, cît şi la cel practic (în cursul de psihologie sînt numeroase date din anatomie şi există de asemenea şi un curs de fiziologie), însemnătatea antropologiei, S. Bărnuţiu a ajuns să sesizeze şi determinarea socială a fiinţei umane. El arată că omul se defineşte atît ca individ, cît şi prin raporturile sale ,,către tot''. Omul, scrie el, se determină prin fenomenele şi stările particulare, fizice şi morale ale planetei noastre. ,,Pre aceste relaţiuni particulare, fisice şi morali repausă *diversitatea stirpilor şi naţiunalitatea*'' [30], remarcă gînditorul, adăugînd că ,,esenţa omului consiste în capacitatea de a *se determina pre sene*'' [31].

Prin această capacitate, omul domină ,,preste statul său cel originariu''.

Ţinînd seama de aceste idei, putem aprecia că teza lui Bărnuţiu despre caracterul propedeutic al antropologiei relevă tendinţa materialistă a gîndirii sale.

Un element important de gîndire materialistă îl constituie, de asemenea, teza despre senzaţii ca izvor prim al cunoaşterii. Preluată din Kant-Krug, ideea este bine susţinută în lecţiile lui Bărnuţiu.

El se ridica — chiar în primul său curs de filozofie — împotriva ,,întipuirilor goale'', a imaginării a tot felul de absurdităţi, a închipuirilor, a ideilor care nu se bazau pe experienţă. Plastic şi profund, el spunea că ,,toţi oamenii cei cu minte, în viaţă numai după cunoştinţe aievea se îndreaptă, iar nu după întipuiri goale. Şi întipuirile cele goale nu le socoteşte nici un om cu minte a fi cunoştinţe aievea...'' [32].

Mai tîrziu, în cursurile de *Pedagogie* şi *Psihologie empirică* apar precizări în legătură cu modul în care înţelege Bărnuţiu dobîndirea acestor ,,cunoştinţe aievea''. Toate obiectele, zice el, fac mai întîi ,,impresiune nemediată în sensi şi omul le simte. De aici se naşte reprezentaţiunea sensuală (senzorială — *R.P.*)'' [33]. Aşadar, dacă lipseşte copilului un organ de simţ, el este lipsit de o mulţime de reprezentări : ,,,Pentru esemplu, lumina nu face nece una impresiune în ochii orbului, sunetul nu face nece una impresiune în urechile surdului, aci dară nu se poate produce reprezentaţiunea colorii şi a sunetului din lipsa receptibilităţii'' [34]. Fără a trece peste cazurile excepţionale, Bărnuţiu insistă asupra acestei idei. El face întinse referiri la organele de simţ, marchează (urmînd modelului folosit) diferenţele dintre simţuri etc., intervine cu sublinieri tocmai în ceea ce priveşte însemnătatea treptei senzoriale (evident, el nu foloseşte această expresie) în cunoaştere. Astfel, la un moment dat, el spune că ,,este adevărată zisa lui Aristotele : *nihil est in intellectu, nisi quod antea fuerit in sensu*. Precum înţelesul nu poate forma conceptul omului cu cap de cal sau cane, nece al boului cu urechi de asin în loc de coarne, căci pînă acum nu s-au văzut atari oameni şi boi şi dacă i-ar depinge (descrie, imagina, picta — *R.P.*) cineva aşa, ar fi numai un ce posibile, însă neprobabile'' [35].

Lucrurile, aşa cum sînt ele percepute de ,,sensi'', se prezintă numai în aparenţa sau în ,,esternul lor''. Un al doilea grad de cunoaştere, redat

[30] *Ibidem*, p. 80.
[31] *Ibidem*.
[32] *Apud* D. Ghişe şi P. Teodor, *loc. cit.*, p. 364.
[33] S. Bărnuţiu, *Pedagogia*, p. 77.
[34] Idem, *Psihologia empirică*, p. 21.
[35] *Ibidem*, p. 39.

în ordinea aceasta de Bărnuţiu, este „înţelesul", pentru că omul, spune el, în conformitate cu criticismul kantian, dar depăşind agnosticismul, „cercetează cu mentea care e substratul pe care jace (zace, stă, acoperă — *R.P.*) acea aparenţă şi care e partea cea permanente, nemutabile a lucrului, spre cari se referesc ca spre un centru toate schimbările cari se fac într-însul şi cari oarecum ese afară din sene însăşi şi apare în esternul cel ce se schimbă neîncetat" [36]. Formularea — destul de greoaie — vine să reliefeze raportul dintre esenţă, mai stabilă, mai profundă şi aparenţă, schimbătoare, fluidă. De fapt, se şi spune mai clar că : „Partea cea permanente se numeşte *esenţa* sau *internul lucrului*, se numeşte şi *poterea lui*, încît se cugetă cum că afară de aceasta n-ar potea să lucre" [37]. De reţinut este şi scurta referire la „lege", definită ca „regula după care urmează poterea cînd lucrează" [38].

„Materia" adusă de „percepţiunea sensuale" este prelucrată la nivelul „facultăţii sau puterii cugetative". Aceasta este de două feluri : cînd sînt legate „reprezentaţiuni de reprezentaţiuni", creîndu-se astfel imagini noi (Bărnuţiu numeşte această activitate „fingerea" — imaginaţia) ; cînd se aduce — după expresia din text, Bărnuţiu urmînd aici modelul — „unitate, ordine şi nesu (legătură — *R.P.*) în masa cea caotică (haotică — *R.P.*) a reprezentaţiunilor" [39]. Aceasta este, spune profesorul, cugetarea în înţeles mai strîmt. Amîndouă — „fingerea" şi cugetarea — sînt posibile pentru că s-au păstrat în conştiinţă reprezentările anterioare. De aceea, în cursul de *Psihologie empirică* sînt prezente paragrafe despre memorie şi reminiscenţă, în care Bărnuţiu intervine cu o serie de observaţii şi exemple proprii. Expunînd, de pildă, teza despre asociaţia ideilor, el face o notă în care arată că această asociaţie se produce după anumite legi :

a) legea simultaneităţii, care indică rememorarea cu uşurinţă a reprezentărilor produse în acelaşi timp. Exemplul este foarte concret : „Am făcut cunoştinţă cu doi oameni în acelaşi loc şi timp, şi după aceea cînd îmi vine înainte unul din dînşii, atunci îmi aduc aminte şi de celălalt" [40] ;

b) legea succesiunii, după care se rememorează reprezentările care se referesc la ceva asemănător ;

c) legea „opuseţiunii" sau a contrastului, conform căreia sînt rememorate mai uşor reprezentările care sînt în raport de opoziţie. Exemplul este sugestiv pentru gîndirea lui Bărnuţiu : „Paradisul şi iadul, angerii şi diavolii, virtutea şi viţiul, bucuria şi superarea, resbelul şi pacea, ziua şi noaptea, libertatea şi serbitutea" [41].

Subliniind însemnătatea asociaţiei ideilor, S. Bărnuţiu se referă şi la rolul ei „în respeptul estetic sau artistic". El arată că artistul, însufleţit de o anumită idee („ideea primaria"), dacă voieşte a o reprezenta prin vorbe sau imagine, atunci o asociază cu multe idei secundare, opera devine amplă, cu condiţia ca artistul să ştie a uni bine aceste idei secundare cu cea de bază. Exemplul este din nou grăitor : „Ştefan cel Mare — zice Bărnuţiu — ar fi idea primară pentru un poet român, ideele secundarie ar fi alte persoane şi evenimente anteriori şi contemporane din istoria romă-

[36] *Ibidem*, p. 3.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*.
[39] *Ibidem*, p. 31.
[40] *Ibidem*, p. 33.
[41] *Ibidem*.

nilor și a națiunilor vecine, aceste ar da amplitudinea operei,cînd le-ar ști țese bene poetul în reprezentațiunea ideii primare"[42].

Elementele materialiste din teoria cunoașterii, care — pe plan estetic — duc la concluzii realiste — se relevă la Bărnuțiu și în respingerea materialismului vulgar și a evidențierii rolului în cunoaștere al fanteziei sau „puterii imaginative". Aceasta este reproductivă sau productivă, se efectuează în mod voluntar sau nevoluntar. Voluntară este „lucrarea facultății imaginative" — spune Bărnuțiu — „cînd spiritul lucră spre un scop determinat și îndereptează fantasia spre acest scop"[43]. Aici, ea poate să fie mai „legată", ca cea a „matematecului", sau mai „puțin legată", așa cum e cazul cînd „un piptore, un poet sau artist desemnă sau esecutează una operă frumoasă"[44].

Dar pentru ca fantezia să nu se piardă în „rătăciri", ea trebuie să se conducă după: „*lumina înțelesului*, prin care creațiunile fantasiei se fac imagini în arte"[45]. Dacă în legătură cu prima idee este subliniat rolul simțurilor în cunoaștere și al „înțelesului" care prelucrează datele senzoriale, referirea la cea de-a doua pune în evidență principiul de mare valoare al reflectării realului în opera de artă. „Poterea creatrice — spune el în mod explicit — nu poate să creeze una materie nouă, ci aceasta o ie din percepțiunea realelui și face dintr-ensa forme noue. De aceea, fiecare piptură este numai una edițiune schimbată a lumii reali, însă ea nu e una alta lume reale"[46]. Problema, arată profesorul, intră în sfera unei discipline filozofice speciale, estetica.

Se cuvine a fi relevate, de asemenea, părerile lui Bărnuțiu și atunci cînd expune „prețul" (însemnătatea) facultății imaginative. Aceasta oferă un ajutor lucrării înțelesului (prin comparații, imagini). Ea, spune mai departe Bărnuțiu în spiritul ideilor sale despre trecutul de glorie și libertate al poporului nostru, „ne reserinează (înseninează, luminează, întărește — *R.P.*) și ne redică cînd presentele ne strîmtorește și ne apasă, căci ea ne aduce înaintea cunoștinței un trecut mai bun și ne redică deasupra realității prin crearea unei lumi ideali"[47]. Este aici o dovadă elocventă că filozofia reprezenta pentru Bărnuțiu un fundament pentru emiterea unor idei sociale avansate.

„Facultatea imaginativă", mai arată Bărnuțiu, contribuie totodată la „lucrarea sensilor". Dar, atrage el atenția, ea poate să și o împiedice, denaturînd realitatea și dînd naștere chiar la fanatism. Foarte clar se văd „periculii facultății imaginative" la fanaticul înamorat, la fanaticul religios și la oamenii răi, spune Bărnuțiu, care vizează aici despotismul, scriind că „despotul își propune să stingă libertatea unei națiuni și facultatea imaginativă îl orbește cu imaginea triumfului..."[48].

Sensul social al filozofiei la Bărnuțiu se vede și din modul în care tratează el celălalt aspect al „facultății cugetative", anume „înțelesul". Acesta este definit ca „acea lucrare a sufletului, *care cuprende și concepe esența lucrurilor* și toate raporturile lor unele către altele, adecă care cunoaște din rațiuni"[49].

[42] *Ibidem*, p. 34.
[43] *Ibidem*, p. 39.
[44] *Ibidem*.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*.
[47] *Ibidem*, p. 40.
[48] *Ibidem*, p. 43.
[49] *Ibidem*, p. 44.

Meditaţia lui Bărnuţiu pe marginea ideilor pe care le expunea în cursurile sale, în cazul dat cel de *Psihologie empirică*, ne relevă cu foarte multă claritate pe gînditorul progresist, profund ancorat în realităţile sociale ale vremii sale. Referindu-se, în continuarea prezentării despre „înţeles", care cuprinde unitatea lucrurilor în prezent, la legătura dintre prezent şi trecut (legătură de cauză şi efect), la relaţia dintre prezent şi viitor (relaţie de mijloc şi scop), el dă un exemplu deosebit de sugestiv şi convingător. El arată că în conceptul de „ţară" nu pot intra lucruri accidentale ca teatrul, căile ferate etc. Prin aceasta, el lovea cu putere în teoriile reacţionare, care pretind că un popor nu ar putea să-şi aibă ţara lui dacă nu a ajuns la un anumit grad de civilizaţie.

Foarte interesante şi valoroase sînt şi precizările gînditorului despre raporturile cauză-efect şi mijloc-scop. Despre primul raport, el scrie: „Vedem monumente romane în toate părţile Daciei, aflăm la români una mulţime de datene romane şi una limbă romană; din acest prezente noi vedem şi trecutul nostru, ne legăm genealogia cu genealogia italianilor şi a celorlalţi romani şi credem că aici în Dacia şi mai de demult au dominat românii de astăzi şi aceasta o *judecăm* numai din nesul care e între causă şi efept, chiar de nu mi-ar spune nece un Eutropiu cum că *Traian* a adus în Dacia una suma nenumerată de romani"[50].

Deci expunerea, în această manieră, a ideii de cauză şi a raportului ei cu efectul îi dă prilej lui Bărnuţiu să susţină originea romană a poporului nostru.

Mai departe, exemplificînd teza că în prezent se pot distinge trăsăturile viitorului şi referindu-se la raportul mijloc-scop, profesorul susţine de fapt necesitatea apărării cu străşnicie a libertăţii şi independenţei naţionale. Căci, spune el, dacă ne-am imagina că în prezent ţările române ar fi unite sub un principe străin, de aici, din acest prezent (de nedorit), s-ar vedea şi viitorul funest pentru ţară. Era, în fond, un atac progresist la adresa forţelor reacţionare care se pronunţau în favoarea unui domnitor străin.

Tot aşa îşi dezvăluie valoarea de netăgăduit ideile gînditorului cu privire la adevăr.

„Adevărul constă — spune Bărnuţiu — în: a) consunanţia cunoştinţelor noastre cu obieptul; b) consunanţia lucrărilor noastre cu raţiunea originaria a tuturor lucrurilor sau cu destinaţiunea noastră"[51].

La primul principiu, Bărnuţiu observă: Cunoştinţele pe care le are omul despre anumite obiecte nu sînt adevărate, ci false dacă „nu consună" cu obiectul lor. Şi concretizează: „Să punem, pentru esemplu, că cineva a învăţat cum pamentul e de tot rotund, cum că pre unii oameni natura însăşi i-au făcut şerbi altor oameni, cum că apa tare e foarte bună de beut şi alte asemine"[52]. Concluzia: „aceste cunoştinţe nu consună cu obieptul lor, prin urmare sînt false"[53]. Nu consună" — putem adăuga referindu-ne la unul dintre exemplele de mai sus — pentru că natura i-a făcut pe toţi oamenii liberi, aşa încît, subliniază Bărnuţiu, „nu sînt unii oameni şerbi de la natură, precum zice Aristotele"[54].

[50] *Ibidem*, p. 44—45.
[51] *Ibidem*, p. 4.
[52] *Ibidem*, p. 5.
[53] *Ibidem*.
[54] Idem, *Logica*, în *op. cit.*, p. 141.

Scanned with OKEN Scanner

Din „definițiunea" adevărului mai rezultă, spune profesorul îndemnîndu-și elevii la studiu, că „e neapărat a ne pune pe științe cu tot dinadinsul, fiindcă știința singură ne învață a cunoaște lucrurile cu temeliu, iară cunoștințele cari le apucăm numai pe întemplate și din auzite, acele adeseori sînt false și nece una dată nu sînt întemeliate după cuviență"[55]. Apelul la învățătură nu este didacticist, pedant, ci are valoarea unei considerații filozofice asupra rolului științei în cunoașterea lumii.

După cum, tot din același motiv, este interesantă și o altă remarcă a lui Bărnuțiu pe marginea primului principiu al adevărului, și anume: „Dacă înțelepciunea consiste în adevăr, urmează că nimene nu poate să fia nece înțelept, nece filosof foră de știință și cunoștințe întemeliate despre om, despre lume, despre D-zeu"[56]. Neemancipat total de ideea divinității, Bărnuțiu considera universul întreg sub aceste aspecte: om, lume, Dumnezeu, ultimul avînd un rol nu prea bine definit, după cum se va vedea mai departe.

În legătură cu cel de-al doilea principiu al adevărului, gînditorul subliniază din nou necesitatea muncii asidue pentru însușirea științei, dar și a unei comportări morale demne, pentru că, spune el cu drept cuvînt, „nimene nu poate să fia nece înțelept, nece filosof dacă nu are purtări bune pe lîngă științe și cunoștințe întemeliate"[57]. Completarea profilului intelectual al omului cu o înaltă ținută etică era cel mai bine ilustrată de însuși Bărnuțiu, intelectual cu o pregătire temeinică, om de o rară modestie și probitate.

Cunoscînd elementele materialiste din gîndirea lui Simion Bărnuțiu, putem constata că el își depășește predecesorii în filozofie și este, din acest punct de vedere, superior și contemporanilor săi. În procesul de dezvoltare *progresivă* a filozofiei din țara noastră, Simion Bărnuțiu reprezintă pragul în care gîndirea românească trece de la idealism spre materialism. Pentru că la Bărnuțiu, spre deosebire de predecesori și contemporani, nu mai este vorba despre o concepție idealistă cu elemente materialiste, ci de o concepție filozofică în care — după cum caracteriza Lenin kantianismul — *se îmbină* materialismul cu idealismul. Cu atît mai mult trebuie subliniată semnificația unei astfel de filozofii la noi, în condițiile în care se înregistrau doar elemente materialiste în ansamblul unor concepții idealiste, cu cît la Bărnuțiu dimensiunea materialistă a filozofiei lui Kant (preluată prin filiera Krug, dar și direct) este mai pronunțată decît cea idealistă.

Filiația logică (și care nu încalcă cronologia) este, în procesul de dezvoltare progresivă amintit, de la Bărnuțiu, prin Ștefan Michăilescu (sub raportul concepției materialiste și în special al determinării materiale a psihicului, al criticii agnosticismului) și Titu Maiorescu (sub raportul nivelului de elaborare a problemelor, al profunzimii de gîndire), spre sistemul filozofic materialist al lui Vasile Conta.

De aceea, în istoria filozofiei (*stricto sensu*) românești, Simion Bărnuțiu ocupă, pentru jumătatea veacului trecut, un loc central.

Această apreciere are în vedere și însemnătatea deosebită a gîndirii antireligioase a lui Bărnuțiu, spiritul antiteologic caracteristic lucrărilor și cursurilor sale.

[55] Idem, *Psihologia empirică*, p. 5.
[56] *Ibidem*.
[57] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Se poate afirma că — sub multe aspecte — gîndirea lui Simion Bărnuţiu, fără a ajunge la ateism, depăşeşte deismul. Dumnezeu, în criticismul kantian, este numai un obiect al credinţei. Existenţa lui nu poate fi demonstrată raţional. Este şi convingerea lui Bărnuţiu, exprimată fără echivoc încă în prima parte a activităţii sale filozofice. Referindu-se la argumentele în sprijinul existenţei lui Dumnezeu, el arată că, pentru ca acestea „să îndestuleze", să fie satisfăcătoare, „trebuie mai întîi să creadă (omul — *R.P*) în Dumnezeu, atunci credinţa plineşte aceea ce lipseşte argumentului. Pentru că omul numai pentru aceea şi întru atît află pe Dumnezeu în natură, pentru că l-a aflat mai înainte în conştiinţa sa ..."[58].

În cursul de *Metafizică*, ideea este expusă mai cuprinzător. Fiinţa superioară, Dumnezeu — spune Bărnuţiu — nu poate intra în sfera conştiinţei noastre. Ea ar înceta, în acest caz, „de a fi o fiinţă mai presus de toate fiinţele sensibili"[59]. Aşa că argumentele care încearcă să dovedească existenţa lui Dumnezeu sînt de prisos, puterea lor — „cîtă o au" — fiind împrumutată numai de la credinţă.

Care sînt aceste argumente?

Mai întîi, argumentul ontologic, care deduce existenţa lui Dumnezeu din conceptul de „fiinţă perfeptissime". Cugetînd această fiinţă, trebuie, conform argumentului, să-i admitem şi existenţa. Bărnuţiu notează : „La această argumentaţiune răspundem că esistenţa nu se ţine de perfepţiunile unui lucru, pentru că, dînd unui lucru esistenţa, acel lucru se pune numai ca reale dimpreună cu toate perfepţiunile sale, aşa dară numai *din cugetarea* unei fiinţe perfeptissime nu urmează că aceea ar căuta să se pună şi ca reale"[60].

Apoi, argumentul cosmologic: întrucît lucrurile din această lume sînt „contingente", au o existenţă întîmplătoare, trebuie să existe „şi un ce necesariu ca raţiune completă şi suficientă a tot ce esistă numai prin contingenţă"[61], această fiinţă necesară neputînd fi decît „fiinţa perfeptissimă sau divinitatea"[62]. Acestui argument, Bărnuţiu îi răspunde: „dedupţiunea din urmă presupune cum că o fiinţă perfeptissimă esistă în poterea conceptului său cu necesitate, ceea ce nu se poate demustra (demonstra — *R.P.*); apoi, foră de această presupţiune argumentul cosmologic n-are nece o potere, pentru că dacă punem o fiinţa absolutamente necesarie în fruntea lucrurilor contingenţi, prin aceasta nu mulţumim nece mentea, cu atît mai puţin anema omului"[63].

Referindu-se în continuare la argumentul teleologic, gînditorul arată că acesta deduce existenţa lui Dumnezeu din finalitatea lucrurilor naturale. El replică cu ironie că şi în cazul în care acest argument nu s-ar baza pe primele două, tot nu s-ar putea susţine, „pentru că acest argument se întemelia numai pre comparaţiunea mundului cu o operă de artă făcută cu finalitate, aşa dară argumentaţiunea e numai analogică şi prin urmare nu dă certitudine completă; afară de aceasta acea comparaţiune ne dă drept să luăm numai un archipept al mundului foarte potente şi înţelept, însă nu ne dă drept ca să conchidem la esistenţa unui Creatoriu şi dominatoriu nemărginit al mundului"[64].

[58] *Apud* D. Ghişe şi P. Teodor, *loc. cit.*, p. 362.
[59] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, p. 63.
[60] *Ibidem*.
[61] *Ibidem*, p. 64.
[62] *Ibidem*.
[63] *Ibidem*.
[64] *Ibidem*. p. 65.

Scanned with OKEN Scanner

Urmează argumentul istoric, rezultat, spune Bărnuţiu, din consensul popoarelor şi din „soarta" genului omenesc. Dar, în cazul dintîi, deşi e adevărat că, dacă nu toate, atunci cele mai multe popoare au recunoscut şi adorat o fiinţă divină, „această faptă de sene nu demustră nemic, ci presupune o altă raţiune, pre care e bazată convipţiunea despre fiinţa divină" [65]. Iar cît priveşte conservarea şi „lăţirea" genului uman, acestea nu sînt nici ele dovezi ale existenţei lui Dumnezeu, ci fenomene naturale.

În sfîrşit, argumentul „supranaturalist", care, după expresia din text, se învîrteşte în cerc, pentru că se bazează pe ideea revelaţiei unei fiinţe „perfeptissime" a cărei existenţă nu se poate demonstra; este un procedeu care contravine regulii logice: „să nu se probeze argumentul prin teză şi teza prin argument". Această eroare „se numeşte cerc în probaţiune (*circulus seu orbis in demonstrando*); adecă cercul deduce pre A din B şi pre B din A. Aşa fac pentru esemplu cei ce probează realitatea revelaţiunii din esistenţa lui D-zeu şi esistenţa lui D-zeu din revelaţiune" [66].

Deci toate argumentele aduse în sprijinul existenţei lui Dumnezeu nu rezistă examenului critic al raţiunii. Dar falsitatea argumentelor nu implică şi falsitatea tezei, observă gînditorul, care nu se eliberase definitiv de ideea divinităţii. În mod real însă, chiar dacă vorbeşte despre Dumnezeu, S. Bărnuţiu îi restrînge, dacă putem spune aşa, „sfera lucrării".

Dumnezeu drept creator al lumii nu apare nicăieri în scrierile lui Bărnuţiu. Întrucît natura îşi este suficientă sieşi, întrucît universul este infinit în timp şi spaţiu, întrucît mişcarea este legată indisolubil de materie, nu se poate admite nici existenţa unui creator, nici a unui prim impuls de origine supranaturală. Respingerea argumentului teleologic înseamnă, după cum am văzut, şi respingerea ideii de Dumnezeu-creator. Prin aceasta, gîndirea lui Bărnuţiu este superioară deismului, care consideră că natura — creaţie a lui Dumnezeu — se dezvoltă după legi proprii. Bărnuţiu admite totuşi divinitatea ca fapt al credinţei. Este însă mai mult o admitere formală, deoarece Bărnuţiu spune clar că existenţa lui Dumnezeu-Creatorul nu poate fi demonstrată raţional; în acelaşi timp, el nu se referă la faptul că oamenii *ar crede* că lumea a fost creată. Aşadar, se constată că, dacă ideea de Dumnezeu este prezentă la Bărnuţiu, nici în limitele raţiunii, nici în cele ale credinţei, el nu vorbeşte despre Dumnezeu-Creatorul.

Apare, în schimb, formularea despre fiinţa supremă către care tinde omul susceptibil de o permanentă perfecţionare. Nu pe planul raţional se situează Bărnuţiu, ci pe cel al moralei, cînd se referă la „înălţarea" spiritului; „omul — scrie el — cunoaşte că se apropie progresiv de cel suprem, al căruia tip originariu îl poartă în sene" [67].

Ideea că omul este perfectibil este valoroasă, şi faptul că unii gînditori, chiar şi în zilele noastre, consideră această perfectibilitate ca o tendinţă spre divinitate nu-i diminuează însemnătatea intrinsecă. Cu atît mai mult se cuvine a evidenţia această idee la acei gînditori care o afirmă de pe poziţii antiteologice, antifinaliste.

Este şi cazul lui Bărnuţiu. Cele citate mai sus despre „apropierea" de „cel suprem" nu sînt la el gînduri definitorii şi permanente. El respinge în modul cel mai categoric finalismul, aşa cum am văzut în legătură cu argumentul teleologic. Dar refuzul finalismului este exprimat nu numai în raport cu fenomenele naturale, ci şi în raport cu cele morale. „Fiecare

[65] *Ibidem.*
[66] Idem, *Psihologia empirică şi logica*, p. 177.
[67] *Ibidem*, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

fiinţă organică — spune Bărnuţiu — se poate considera teleologică ca un produpt în care toate sînt de la natură şi scop şi midiloc totudeodată şi fiindcă toată natura e organică, de aceea dînsa e şi *finale*, adecă un tot, în care toate sînt totudeodată şi scop şi midiloc" [68]. Termenul de „organic" este luat aici în sensul de „unitar" [69]. În acest înţeles şi omul este o fiinţă organică, şi, ca parte a naturii, este „scop şi midiloc totudeodată". Faptul că (numai cu acest conţinut) fiecare fiinţă organică este teleologică îi prilejuieşte lui Bărnuţiu respingerea atît a creaţionismului, cît şi a finalismului. „Această *contemplaţiune teleologică a naturii* — precizează el — nu e un principiu constitutiv, ci numai *regulativ* şi *euristic*, adecă nu potem esplica printr-însul originea naturii din o inteligenţă lucrătoare după scopuri sau chiar să demunstrăm esistenţa atarei fiinţe, ci numai investigăm legătura cea adevărată a lucrurilor naturali şi raportul lor cel reciproc" [70].

Constatarea, care indică cu claritate poziţia antifinalistă şi anticreaţionistă a lui Bărnuţiu, este urmată de o notă explicativă, în care se face o sugestivă comparaţie între „omul religios" şi „studiosul naturii". „Omul religios — observa el — crede că toată natura e creatura lui D-zeu, iară studiosul naturii ca atare dé să rămînă cu esplicaţiunile sale" [71]. De aceea, pentru cel care studiază şi cunoaşte natura, nu au nici un înţeles; „teoplasticismul, care pune în D-zeu toată puterea formativă şi consideră natura numai ca o materie formabile" [72]; „causalismul [73], care voieşte a esplica toate lucrurile dintr-un caz orb" [74]; „fatalismul, care voieşte a le esplica dintr-o necesitate oarbă" [75]; teoriile despre un suflet cosmic; teoriile despre materie ca fiinţă vie.

Iată, aşadar, că Bărnuţiu priveşte problema sub mai multe aspecte, exprimîndu-şi fără nici un fel de echivoc poziţia antiteologică, raţionalistă şi, de multe ori, materialistă.

Dar omul? În afară de faptul că este o parte a naturii şi, în acest sens, nu este nici el creat în vederea unui scop, nu se îndreaptă totuşi spre ceva suprem? Din citatul despre acest aspect reprodus mai sus s-ar putea trage, într-adevăr, concluzia unor elemente finaliste la Bărnuţiu. Cu toate acestea, însuşi gînditorul face anumite precizări peste care nu putem trece.

Omul nu este o fiinţă cerească. Ar fi, spunea Bărnuţiu în *Logica*, să contravenim legii identităţii şi legii contradicţiei dacă am judeca omul ca o fiinţă „fără sentire şi cugetare". Dacă omul se îndreaptă spre cel suprem (prin suflet), Bărnuţiu precizează că „toate celelalte adoperaţiuni ce se nasc din sferele cele inferioare ale naturii omeneşti (precum şi sensul, fantezia, instintul), nu au nece un scop finale" [76]. Dar sufletul este atît de strîns de corp, încît el nu este nemuritor, aşa încît nu mai este clar prin ce anume se apropie omul de divinitate. Nu este clar pentru că afirmaţia despre această apropiere este izolată la Bărnuţiu, nu este concludentă pentru gîndirea lui. El se pronunţă împotriva teoriilor des-

[68] Idem, *Metafizica*, Biblioteca Academiei, mss. doc. rom., 5444, f. 66.
[69] *Ibidem*.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*.
[73] De la latinescul *casus* — întîmplare.
[74] S. Bărnuţiu, *Metafizica*, f. 66.
[75] *Ibidem*.
[76] Idem, *Psihologia empirică*, p. 52.

Scanned with OKEN Scanner

pre finalismul naturii şi, ca atare, şi despre cel al omului. Omul — Bărnuţiu este categoric în această opinie — este perfectibil, deoarece „el se poate forma însuşi pre sene în conformitate cu neşte scopuri superiori, pre care şi le pune singur; din contra celorlalte animaria natura a dat o sferă de lucrare determinată prin instint şi o perfepţiune foarte mărginită”[77].

Aşadar, „sferele cele inferioare ale naturii omeneşti” nu au scop final. Iar în „sferele superioare” omul acţionează în conformitate cu scopuri pe care şi le determină el *singur*. „Lucrarea” lui nu are nimic comun cu divinitatea, chiar dacă se poate *crede* (demonstra, am văzut că este cu neputinţă) că aceasta ar exista.

În concepţia lui Bărnuţiu, tot ce se referă la om nu este determinat de o voinţă divină. Statul nu are origine divină, nici familia. Chiar dacă e voia lui Dumnezeu ca ele să fi luat naştere, spunea Bărnuţiu cu ironie, în mod concret şi familia şi statul au luat naştere prin „contrapt”, prin unirea de bunăvoie a oamenilor. Nici în filozofie nu admite gînditorul ca punct de plecare ideea de Dumnezeu. În primul său curs de filozofie, el arăta: „Unii filozofi zic cum că începutul Filozofiei este D-zeu pentru că este începutul şi capătul tuturor lucrurilor, aşadar, şi a filozofiei şi zic că filozofia este o ştiinţă despre lucrurile cele dumnezeieşti şi nu poate atîrna decît de D-zeu. Însă fiindcă filozofia nu au făcut-o D-zeu, ci omul, aşadar începutul filozofiei este omul acela care a făcut filozofie”[78].

Afirmaţia îl duce pe Bărnuţiu la o atitudine ireconciliabilă faţă de teologie, atitudine care — coroborată cu respingerea creaţionismului şi finalismului — constituie un nou aspect important al gîndirii sale antireligioase.

Profesorul, începînd să predea filozofia în 1839 la Blaj, o făcea cu dorinţa ca filozofia să nu mai fie „roabă teologiei”. În această situaţie a fost filozofia în întreg evul mediu, în general în Europa, spune Bărnuţiu. Numind „înţelepciunea” dobîndită în şcoli „scolasticism”, el face o caracterizare sugestivă a filozofiei scolastice: „Această înţelepciune însă nu era un produpt al filozofiei şi al raţiunii singure, dînsa era propriamente o amestecătură de filozofie şi teologie împănată cu filologie, istorie şi alte ştiinţe erau numai subsidiare şi filozofia era «*ancilla theologiae*» cu care se serveau preoţii ca să facă plauzibile înaintea raţiunii dogmele bisericeşti”[79]. Într-o astfel de situaţie, „periodul servituţii raţiunii omeneşti”, „somnul raţiunii”, spune iluministul Bărnuţiu, nu putea fi vorba de o filozofie proprie „după ce raţiunea îşi pierduse nedependenţa”[80].

Caracterizarea scolasticismului îşi relevă însă semnificaţia mai ales prin referirea lui Bărnuţiu la situaţia reală din vremea sa. El considera că nu se poate stabili o dată care să marcheze sfîrşitul scolasticii, pentru că, deşi se pune secol. 16 de termen final, ea (scolastica — *R.P.*) cu toate aceste n-a încetat pretutindeni în acel secol, ea s-a menţinut şi se menţine şi astăzi în şcoalele catolice, mai ales în cele iezuite şi în ale ortodoxilor de pretutindeni”[81]. Profesorul are în vedere deci şi şcolile româneşti, căutînd, de aceea, să introducă un spirit laic în predarea filozofiei.

77 Idem, *Metafizica*, f. 65.
78 *Apud* D. Ghişe şi P. Teodor, *loc. cit.*, p. 364.
79 S. Bărnuţiu, *Istoria filozofiei*, Biblioteca Academiei, mss. doc. rom., 5439, f. 190.
80 *Ibidem*, p. 191.
81 *Ibidem*, p. 192.

Scanned with OKEN Scanner

S. Bărnuţiu excludea din sfera filozofiei tot ce era teologie şi-i menţiona pe teologi, în cursul său de istorie a filozofiei, nu ca filozofi, ci ca „nemici ai filozofiei". El făcea aprecieri caustice la adresa iezuitismului, a filozofiei „cabalistice" etc., manifestîndu-şi fără echivoc poziţia antireligioasă.

Un alt aspect, la fel de interesant şi însemnat, al acestei poziţii îl constituie critica creştinismului. Aceasta era atît de puternică, încît Titu Maiorescu nota, dezaprobator, ca o consecinţă a „şcoalei Bărnuţiu": „Religiunea creştină este periculoasă şi trebuie înlocuită prin cultul păgîn al romanilor, potrivit naturei române"[82].

De reîntoarcerea la acest cult nu poate fi vorba la Bărnuţiu, aprecierea pe care o dă el lui Iulian (denumit de istoricii creştini „apostatul") este determinată în principal nu de revenirea acestuia la practicile religioase premergătoare creştinismului, ci de lupta lui pentru apărarea „naţiunii" romane. În orice caz, S. Bărnuţiu nu-l apreciază pe Constantin cel Mare („sfînt" în religia creştină), pentru că, prin introducerea creştinismului s-a introdus o religie *străină* — de origine iudaică şi grecească — „naturii romane". În această „serbitute spirituală" faţă de grecism şi iudaism (deci faţă de creştinism) au fost şi românii, spune Bărnuţiu, adăugînd imediat: „Pre acest grad umilit l-au sentit Costineştii, Neculce şi puţinii români ca ei, l-au sentit şi mai de mult Mirce şi Vlad şi Ştefan M. cînd au făcut legătura cu turcii şi cînd au dat consiliu românilor ca să nu se unească cu principii creştini"[83].

Sintetizînd criticile lui Bărnuţiu la adresa creştinismului, T. Maiorescu scria că, „după şcoala lui Bărnuţiu, religiunea creştină e un periclu şi o plagă, pe care trebuie să o urască naţiunea; preoţii creştini sînt speculanţi ai sufletelor, sfinţii Petru şi Pavel, Ion Gură de Aur etc. sînt nişte jidovi şi greci necunoscuţi, cărora n-ar fi trebuit să le facem biserici şi tendinţa noastră trebuie să fie de a ne scăpa de acest jug al servituţii sufleteşti"[84]. Într-adevăr, aceasta era tendinţa pe care o promova Bărnuţiu: emanciparea gîndirii de sub tutela teologiei, a religiei în genere.

Alte aspecte, mai particulare, mai concrete, dar la fel de importante ale poziţiei antireligioase a lui S. Bărnuţiu constau în: critica instituţiei călugăriei, critica clericalismului şi, în mod direct, a pretenţiei episcopilor de a fi conducătorii mişcării naţionale: critica contemplării religioase a lumii.

Critica religiei întreprinsă de Bărnuţiu este o critică filozofică, dar ea pune accent pe problemele sociale. Ea se integrează într-o filozofie socială deosebit de interesantă şi de valoroasă.

FILOZOFIA SOCIALĂ A LUI SIMION BĂRNUŢIU. LIBERTATEA — TEMA FUNDAMENTALĂ A GÎNDIRII SALE

Tema fundamentală a gîndirii bărnuţiene este cea a *libertăţii*. Omul de la natură este liber; libertatea este mai veche decît orice privilegiu, decît orice nedreptate; libertatea înseamnă în acelaşi timp şi egalitate —

[82] „Convorbiri literare", I, nr. 20, din 15 decembrie 1867, p. 276.
[83] S Bărnuţiu, *Dereptul public al romånilor*, p. 193.
[84] „Convorbiri literare", numărul citat.

iată fraze care se pot citi aproape în fiecare dintre discursurile și articolele sale.

Dacă omul este liber, înseamnă că formarea societății este un act efectuat de bunăvoie, prin contract social, susține Bărnuțiu. „Societatea — scrie el — *se încheie* numai prin această *întrunire a voinței* spre efectuarea unui scop, și în societate numai unul ca acela se recepe (se primește — *R.P.*) ca membru care se recepe întru atare *uniune a voinței*" [85].

Rezultă de aici că, în fiecare moment, contractul se reînnoiește între toți membrii societății, atît în ceea ce privește „universitatea" (este un termen des întîlnit la Bărnuțiu, semnificînd totalitatea), cît și individul, raporturile dintre acești doi termeni fiind întemeiate numai pe libertate.

Această libertate inițială a oamenilor înseamnă și egalitate. Ea înseamnă, totodată, și exprimarea voinței generale a oamenilor, care —reunindu-se în societate — au renunțat la voința particulară „și s-au *supus* la determinațiunea ce are să iasă de la o voință generale"[86]. Renunțarea nu presupune un atentat la libertate, la exprimarea voinței personale, ci, dimpotrivă, o manifestare a acesteia. „Voința comune — are grijă să sublinieze Bărnuțiu — *e produptul* voințelor cari le-au manifestat membrii societății"[87].

Caracterul idealist al concepției contractului social, concepție împărtășită de gînditorul nostru, nu-i diminuează — avînd în vedere epoca în care a trăit Bărnuțiu — valoarea. Teoria contractului social îi servește lui Bărnuțiu în fundamentarea unor teze juste cu privire la libertate în general, la libertatea socială și națională în particular.

Expunîndu-și tezele referitoare la societate, S. Bărnuțiu arată că „familia e acea societate care stă mai aproape de statul naturei decît al arbitriului omenesc, de aceea și e această societate atît de veche și de lățită precum e însăși umanitatea și e de cea mai mare importanță în efeptele sau urmăririle sale"[88].

O dată cu mărirea familiei crește și puterea patriarhală, și atunci, spre a o tempera, „se va forma un *consiliu de familie*, sau, dacă acesta nu va fi cu potență, atunci se va naște un *despotism* nemărginit"[89]. Sentimentul natural care să unească pe membrii familiei nu mai este îndeajuns de puternic: despotismul este contrar naturii umane. De aceea, arată Bărnuțiu, oamenii „vor fi nevoiți a pune *contraptul civile* în locul despoției și a preface familia în *societate civile*"[91]. În acest fel se ajunge ca fiecare individ să fie membru al societății numai prin voința sa proprie. Puterea supremă nu mai este bazată pe sentimentul de familie, nici pe dreptul „eril" sau domnesc, „ci pe o supunere *liberă* pentru realizarea scopului comune"[91]. Cu aceasta, dreptul privat trece în cel *public*, familia în *stat*"[92].

Problema originii statului, arată Bărnuțiu, „nu e *istorică*, *ci filozofică*. Adecă nu întrebăm *cum*, cu ce ocaziuni, prin ce poteri s-au născut *oarecare stat determinat* sau *multe*, sau *cele mai multe state*, ci întrebăm,

[85] S. Bărnuțiu, *Dereptul naturale privat*, Iași, 1868, p. 261.
[86] *Ibidem*, p. 267.
[87] *Ibidem*.
[88] *Ibidem*, p. 277.
[89] *Ibidem*, p. 291.
[90] *Ibidem*.
[91] *Ibidem*.
[92] *Ibidem*.

care e acel *fundament esențiale al tuturor statelor ...*"[93]. Trecînd de la acest plan general la particular, gînditorul menționează că unele state s-au născut din teroare și violență, altele artificial ca o creație a puterilor mari etc. „Puține state — constată el — s-au născut într-un mod aprobat de *rațiune*, adecă prin una uniune *liberă* a mai multor capete de familie care și-au cunoscut interesii comuni și au simțit totodeunadată și necesitatea de a le apăra cu poteri unite"[94].

Ca atare, ceea ce definește, după Bărnuțiu, esența statului „ *e contraptul sociale (contractus socialis, pactum sociale)*, care l-au încheiat cu toții pentru efeptuarea unui *scop* comune, adecă a *ideii statului*"[95]. Inversarea, în sens idealist, a raporturilor drept-stat este evidentă, dar ea prilejuiește, după cum se va vedea, concluzii progresiste.

Legătura (fondul, esența) juridică a statului, precizează Bărnuțiu, „nu o face coapțiunea (constrîngerea — *R.P.*), ceea ce se face cu *poterea*, nece vre una prestațiune liberă, care urmează din amoare, sau credință sau superstițiune, sau din alte motive morali, sentimentali sau egoistice, ci numai *obligațiunea cea validă după drept*, adecă *paptul* sau *contraptul*"[96]. Prin această reuniune „s-au obligat *toți cătră toți*, adecă fiecare individ către toată *universitatea națiunale*, precum și universitatea către fiecare individ"[97].

Rezultă de aici că și în stat oamenii își păstrează drepturile lor naturale, adică dreptul de a trăi fără a vătăma pe alții; de a-și manifesta viața sensuală și spirituală; de a comunica unii cu alții; de a respinge orice fel de dominație etc. etc.

Aceasta înseamnă că „scopul statului în generariu e *efeptuarea ideii dereptului* sau a *ideii statului*"[98].

Ce se înțelege prin ideea dreptului?

Ideea dreptului, lămurește Bărnuțiu, „se explică în modul următoriu: *voi să fiu liber*, adecă, voi să fac sau să nu fac, precum mi se vede mie (consider — *R.P.*) a fi bene sau rău, fără să aibă altul a-mi pune vreo pedecă"[99]. Această dorință, precizează filozoful, „e o faptă a conștiinței certă de sene"[100].

Din ideea dreptului se naște conceptul lui, dreptul fiind „regula după care are a se înființa o armonie rațiunale între libertatea cea esternă a tuturor oamenilor"[101].

O nouă precizare merită, de asemenea, a fi reținută. Este vorba despre principiul suprem al dreptului, enunțat astfel: „Drept e tot ce nu contrazice libertății celei mai mari pre cît se poate, și ecari a toturor"[102]. Tocmai în acest mod se relevă, după gînditorul român, toată importanța dreptului: de a arăta cum se poate realiza între toți oamenii o libertate

[93] Idem, *Dereptul naturale public*, Iași, 1870, p. 11—12.

[94] *Ibidem*.

[95] *Ibidem*, p. 13. În *Dereptul public al romînilor* (Iași, 1867), gînditorul subliniază din nou această idee: „statul — scrie el — e creat prin *consensul tuturor (consensus omnium)* și întemeiat pre același" (p. 7).

[96] S. Bărnuțiu, *Dereptul naturale public*, p. 13—14.

[97] *Ibidem*, p. 14.

[98] *Ibidem*, p. 16.

[99] Idem, *Dereptul naturale privat*, p. 4.

[100] *Ibidem*.

[101] *Ibidem*, p. 6.

[102] *Ibidem*, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

cît se poate mai mare. Aceasta înseamnă, conchide el, că dreptul și libertatea sînt identice.

Din teza realizării unei libertăți maxime rezultă, de asemenea, și conceptul egalității, pentru că — argumentează Bărnuțiu — , dacă libertatea s-ar împărți inegal, ea nu ar mai fi libertate. „Nu se poate cugeta nece o cauză pentru ce să dee rațiunea la unii libertate mai multă, la alții mai puțină, cînd aceia, la care are să facă împărțirea, după conceptul universale, sînt toți ființe absolut ecari, adecă *oameni și oameni, ființe sensitive raționali și ființe sensitive raționali sau persoane* și *persoane*"[103]. Așadar — concluzia rezultă logic — , libertatea și egalitatea sînt, la rîndul lor, identice, neputîndu-se concepe una fără alta, sau amîndouă fără drept.

Ideea dreptului, explicitată în modul arătat, este completată la Bărnuțiu de cea a dreptății, care constă în „purtarea cea conformă cu dreptul"[104]. Această purtare se naște fie din respectarea dreptului, fie de frica pedepsei sau din alte rațiuni exterioare. În mod real trebuie numită dreptate, subliniază Bărnuțiu, „numai volia (voința — *R.P.*) ceea ce răspunde dreptului în adevăr"[105].

În lumina precizărilor de mai sus rezultă mai bine *scopul* statului, așa cum îl vedea gînditorul nostru.

Scopul statului constă, după el, în: 1. „intemeliarea și conserbarea unui institut carele să pună în lucrare legea dreptului"; 2. „*securitatea* tuturor membrilor în particulariu, precum și a statului întreg"; 3. „solicitudinea pentru industria și prosperitate, pentru *lumini* și știință, moralitate, religiune și încă alte interese omenești, inteleptuali și morali"[106].

Se remarcă aici, ca și în alte ocazii, la Bărnuțiu preocuparea pentru probleme economice, el înțelegînd, de pildă, necesitatea dezvoltării în genere a industriei și în mod special pentru poporul român.

Statul consideră Bărnuțiu, trebuie să aibă în vedere că membrii săi au nevoie „pentru traiul vieții și mai ales al unei vieți fericite, de una sumă mare de produpte naturali și industriali"[107]. Ideea valoroasă a propășirii sociale este bazată la Bărnuțiu pe înțelegerea necesității dezvoltării economice. În acest spirit accentuează el datoria statului ca „să iee în vederea crearea și conserbarea poterilor productive și să-și adune știința despre aceea ... Statul de (trebuie — *R.P.*) să fie *avut* spre a-și potéa efeptua scopurile în securitate și spre mulțămirea comune"[108].

Cine exercită *în fapt* aceste funcții? Rolul revine „potestății politice", care s-a născut o dată cu „paptul uniunii".

„*Organul cel naturale* al potestății politice — scria Bărnuțiu — e majoritatea membrilor celor capaci ai societății civili și acesta se crea(ză) și intră în funcțiunile sale prin însuși paptul uniunii"[109]. În această perioadă a funcționării statului — în mod natural, fără creații artificiale — pot să existe o serie de abuzuri, chiar de lezare a intereselor cetățenilor, dar „mai anevoie, pentru că atunci nu e atîta diversitate între cei ce comandă și între cei ce ascultă și cei ce comandă astăzi își pot aduce amente

[103] *Ibidem*, p. 9.
[104] S. Bărnuțiu, *Dereptul public al românilor*, p. 2.
[105] *Ibidem*.
[106] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 16.
[107] *Ibidem*, p. 22.
[108] *Ibidem*.
[109] *Ibidem*, p. 25.

Scanned with OKEN Scanner

că mîine vor fi ascultători şi răul, care au făcut ei altora astăzi, mîine li se va întoarce"[110].

Lucrurile se schimbă, devin mai complicate o dată cu crearea unui organism artificial de conducere. Acesta poate *să reprezinte* interesele membrilor societăţii sau să aibă în general puterea. Nu trebuie transferat organului artificial dreptul „universităţii naţionale", aceasta fiind în contradicţie cu pactul uniunii, a cărei esenţă este asigurarea, iar nu sacrificarea drepturilor oamenilor. Unde există o asemenea „transferare", acolo este de fapt o uzurpare, şi aceasta se vede cel mai bine în statele monarhice.

Tocmai de aceea insistă Bărnuţiu asupra faptului că „cetăţenii s-au supus prin paptul uniunii numai *voinţei universali (consensus omnium)* şi numai spre a realiza scopul statului. Ei formează una societate, care după al său concept este una *republica*"[111]. Rezultă cu deosebită limpezime de aici că *republicanismul* lui Bărnuţiu se integrează în concepţia sa generală şi nu este — cum s-a arătat într-o serie de cercetări mai vechi şi, din păcate, şi mai noi — o interpretare forţată a dreptului roman, o identificare a acestuia cu dreptul român. Exagerări există, evident, la Bărnuţiu şi în această problemă, mai ales în referirile la „republica română" din cursul istoriei noastre. Dar nu aceste exagerări definesc concepţia sa, ci ideea — valoroasă atît prin substanţa cît şi prin tendinţa sa — cu privire la organizarea oamenilor în stat, cu privire la republică.

Prin ea însăşi, republica este mai bună decît monarhia, arată Bărnuţiu, întrucît cea din urmă investeşte cu puterea politică o singură persoană, pe cînd cea dintîi reprezintă (după conceptul ei, cel puţin) pe toţi membrii societăţii. „*Principiul monarhiei e dominaţiunea nedependente sau majestatea unuia*, prin urmare şi nerespunsabilitatea civile în generariu"[112], scrie profesorul. În opoziţie cu aceasta, „esenţa *republicei e dominaţiunea* voinţei generali celei adevărate"[113].

Republica este opusă şi superioară monarhiei, pentru că în ea se poate realiza într-adevăr democraţia „forma cea originaria dacă are acelaşi să fie un stat întemeliat pre drept"[114]. Deci republica — prin conţinut şi formă — corespunde într-adevăr ideii statului şi a dreptului, aşa cum le înţelegea Bărnuţiu. El mai face o serie de distincţii şi opoziţii între republică şi despoţie (care poate fi oligarhică sau ohlocratică), din care rezultă o poziţie antifeudală, în limitele unei gîndiri democrat-burgheze. Aceasta rezultă şi din modul în care înţelege el împărţirea puterilor în stat, drepturile şi datoriile cetăţeneşti etc.

Ceea ce trebuie subliniat în legătură cu aceste principii este ideea lui Bărnuţiu cu privire la rolul şi necesitatea constituţiilor.

Pentru ca să aibă în mod real valoare (în sensul realizării ei în practică), constituţia trebuie să fie înţeleasă ca legea fundamentală a unui stat suveran. Un stat este „adevărat şi complet", scrie pe drept Bărnuţiu, cînd „e liber de orice potestate politică *străină* superioare"[115]. Ideea suveranităţii sub raport extern capătă o şi mai mare valoare prin preci-

[110] *Ibidem*, p. 27.

[111] *Ibidem*, p. 90.

[112] *Ibidem*, p. 100.

[113] *Ibidem*, p. 109.

[114] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 107—108.

[115] *Ibidem*, p. 30.

zarea pe care o face gînditorul că, sub raportul condiţiilor interne, „*suveranul complet* e numai voinţa comune cea *ideale* sau *adevărată* şi suveranitatea *completă* nu se poate atribui fără de nemicirea dreptului la nece una persoană, cu atît mai puţin la un organ artificiale"[116]. Căci acest organ artificial doar *reprezintă* voinţa universală, dar nu poate şi nu trebuie să fie suveran în raport cu aceasta.

Sînt idei cu deosebire preţioase, care atestă caracterul înaintat al gîndirii bărnuţiene. Ele reprezintă un punct de plecare şi, în acelaşi timp, o tendinţă, definitorii pentru poziţia antifeudală a lui Bărnuţiu.

Din acest considerent, gîndirea socială a lui Simion Bărnuţiu este comparabilă cu cea a lui Nicolae Bălcescu şi Mihail Kogălniceanu, care — în ampla lor critică a relaţiilor feudale — se sprijineau pe o solidă fundamentare teoretică. Dar, dacă la aceşti doi gînditori întemeierea teoretică este de ordin *istoric* — juridic, la Bărnuţiu (fără a fi neglijat istoricul) avem de-a face cu o argumentare *filozofică*-juridică, el aducînd o contribuţie substanţială la critica feudalismului.

„Serbitutea" feudală reprezintă pentru Bărnuţiu o instituţie contrară naturii şi raţiunii umane. Argumentul este luat din Kant, care, susţine Bărnuţiu, „arată cum că serbitutea e contradicţiune în contra naturii, ca cea ce nu se poate uni în conceptul omului, care cuprinde în sine libertatea ca o notă esenţială"[117]. Exprimîndu-şi această convingere nestrămutată, Bărnuţiu critica tot ceea ce venea să ştirbească libertatea oamenilor. Din acest punct de vedere, termenul „serbitute" îmbracă uneori la el sensuri foarte largi, cu toate că, în general şi în ultimă instanţă, ţinta o reprezintă tot relaţiile iobăgiste.

După Bărnuţiu, „serbitute" este şi cea a negrilor şi iloţilor, şi cea domestică a femeilor, şi servitutea slavă şi germană (care decretează proprietatea asupra oamenilor), servitutea din captivitate, pentru datorii sau din pedeapsă, cea ostăşească sau cea de castă, servitutea feudală, exclusivismul, servitutea politică şi cea privată[118].

Pentru Bărnuţiu, „serbitutea", fiind contrară naturii, este o stare nedreaptă şi de ruşine. De aceea el critică cu vigoare constituţia aristocratică, care reprezintă „cea mai neruşinată batujocurire a derepturilor omeneşti şi civili. Ea statueşte (instituie — *R. P.*) una neecaretate ereditarie între oameni, ea predestinează pre oameni de la naştere spre degradaţiune şi mizerie sau spre gaudenţia superbă şi liberă, ea e una nemicire a dreptului raţiunale prin cel istoric, una condemnare a majorităţii poporului la minoritate şi serbitute"[119]. Încercarea de „statuare" prin constituţia aristocratică a inegalităţii ereditare este, după Bărnuţiu, antinaturală, antiraţională şi — termenul poate fi folosit — ilegală. Pentru că, susţine el, copilul servului poate fi cuprins în „contractul eril" numai condiţionat, în măsura în care voieşte sau nu „a serbi sau a nu serbi după ce a ajuns la majorenitate; aşadară, după dereptul riguros nu e nece o *serbitute ereditarie*"[120].

116 *Ibidem.*

117 Idem, *Discurs ţinut cu ocazia inaugurării facultăţii juridice în Academia din Iaşi, la 7 martie (24 februarie) 1856*, citat după „Amicul familiei", XIV, nr. 10 din 15 mai 1890, p. 142.

118 Cf. idem, *Dereptul naturale şi privat*, p. 142—145.

119 Idem, *Dereptul naturale public*, p. 107.

120 Idem, *Dereptul naturale privat*, p. 290.

Pe un plan mai general, gînditorul arată că oamenii, întrunindu-se prin contract social într-o anumită alcătuire, aceasta nu poate exista (și rezista) înaintea dreptului, o dată ce libertatea este încălcată. Rațional și juridic, între domni și servi nu poate exista nici un „comerciu" (legătură) adevărată. Pentru că, scrie Bărnuțiu, „unde nu mai are poporul nece una parte din potestate, acolo sînt două clase de oameni, între cari nu e *nece una comuniune juridică*, adecă una clase care numai *comandă* și *alta clase* care numai *ascultă*"[121]. Dar în acest mod „s-a redicat ecaretatea juridică"[122], prin urmare și conceptul *societății adevărate* și în locul acesteia s-a introdus un raport de domni și șerbi"[123]. Orînduirea feudală, în ansamblu, cît și prin aspectele ei particulare, contravine, prin urmare, după Bărnuțiu, societății adevărate. Ca atare, criticile la adresa ei sînt pe deplin îndreptățite.

Ideea de libertate stă și la baza concepției lui Bărnuțiu despre națiune. Bărnuțiu consideră că legea dreptului „spune învederat cum că fiecare om sau popor ca ființă cuvîntătoare are drept de a trăi în lumea asta și de a se ținea ca o persoană (*jus subsistentiae personalis*), de a-și mișca puterile trupești, mîinile și picioarele ca să-și cîștige ceva avere din afară și puterile sufletești, înțelesul, cuvîntul ș.a., ca să-și cîștige avere dinlăuntru, cunoștințe de tot feliul în științe, în arte, în limbi străine și a maică-sa (*jus libertatis personalis*)"[124]. Drepturile acestea, insistă mai departe Bărnuțiu, „nu se cad mai tare unuia ca altuia, unui popor mai mult decît altuia, și toți oamenii și toate popoarele în această privință sînt întocmai, și unul ca altul, căci din început toți sînt asemenea, și nici unul n-are privilegiu a ucide pe altul sau a-l impedeca în sloboda lucrare a fericirii sale potrivită cu legea (*jus aequalitatis personalis*)"[125].

Scrise în 1842, aceste rînduri sînt definitorii pentru întreaga concepție a lui Bărnuțiu cu privire la problema națională. El își întemeiază, după cum se vede, ideile pe trei principii : 1. existență (în formularea : *jus subsistentiae personalis*) ; 2. libertate (în formularea : *jus libertatis personalis*) ; 3. egalitate (în formularea : *jus aequalitatis personalis*).

Aceste principii revin constant la Bărnuțiu, fiind completate în alte scrieri de idei la fel de valoroase, ca și această „treime", care — referindu-se la existență, libertate și egalitate — vizează asuprirea sub dublul ei aspect: social și național.

Considerînd națiunea ca o persoană (juridică), S. Bărnuțiu îi atribuie deci toate drepturile acesteia (de a exista, de a fi liberă și egală în drepturi cu alte persoane) și pe această bază el arată că drepturile națiunii sînt totodată și drepturile țării, „dacă se înțelege — atrage el atenția — că țara e a națiunii, iară dacă e țara a coroanei și coroana a unei familii ereditarie, atunci s-au ridicat subieptul cel adevărat al drepturilor naționali și aceste încă vor fi ale acelei familie a căreia e coroana, cu țară cu națiune cu tot"[126].

Principiul inalienabil al independenței naționale este socotit de Bărnuțiu ca singurul care poate asigura relații normale între state. Acestea

[121] Idem, *Dereptul naturale public*, p. 112.
[122] Care, după Bărnuțiu, este esența societății, întrucît corespunde celei naturale.
[123] S. Bărnuțiu, *Dereptul naturale public*, p. 112.
[124] Idem, *O lege de rușine și o tocmeală nedreaptă* (1842), în „Foaia pentru minte, inimă și literatură", XVI, nr. 38 din 23 septembrie 1893, p. 286.
[125] *Ibidem.*
[126] Idem, *Dereptul public al românilor*, p. 76.

trebuie constituite astfel încît — arată el — „*voința* lor generale și *potestatea* lor va fi îndereptată spre a conserba nedependența și derepturile cele esențiali ale fiecărui stat particulariu"[127].

Care este însă — pune problema Bărnuțiu — modalitatea de constituire a statelor, „așa încît să se mulțumească voința generale și să coincidă marginile politice cu cele naturali?"[128]. Și răspunde: statele trebuie alcătuite pe baza naționalităților, „așa precum sînt dînsele legate prin aceeași origine și prin aceeași limbă"[129]. Ținînd seama de aceasta, Bărnuțiu constată că „împărțirea cea politică a popoarelor în state pînă acuma nu răspunde împărțirii națiunilor"[130], pentru că „*politica cabinetelor* a împărțit națiunile după dereptul ereditariu, după papte arbitraria, după contrapte de cumpărare și permutațiune"[131]. Aceasta e o stare de fapt, dar nedreaptă, subliniază gînditorul, și de aceea „această împărțire cată să cadă, legăturile cele nenaturali cată să se desfacă"[132].

Astfel de legături nenaturale sînt și cele coloniale, el protestînd indignat împotriva asupririi coloniale. „În această sferă — scrie el — s-au făcut nenumărate nedreptăți strigătoare la ceriu mai ales de cînd s-a descoperit America și calea Indiei orientale"[133]. Dar rațiunea trebuie și începe să-și spună cuvîntul „și tempul mai nou aducîndu-și amente de drepturile naturali cele eterne a scos la cale emancipațiunea mai multor colonie asuprite de potenția cea abuzivă a țărilor mame"[134].

Se cuvine a fi subliniate cu toată puterea tezele lui Bărnuțiu cu privire la raportul dintre ideea națională și cea generală umanitaristă, la modul în care înțelege el lupta de emancipare națională.

Gînditorul nostru consideră că omul, pentru a-și onora numele, trebuie să fie patriot și umanitarist, deoarece „derepturile națiunii cele adevărate sînt totdeodată derepturile umanității"[135].

ROLUL FILOZOFIEI ÎN EMANCIPAREA SOCIALĂ

Prin exemplul său însuși. S. Bărnuțiu a dovedit că filozofia poate și trebuie să-și aducă o contribuție substanțială la emanciparea oamenilor. El a teoretizat totodată acest rol de mare însemnătate al filozofiei într-o serie de considerații foarte interesante.

Chiar în primul său curs de filozofie, profesorul arăta că filozofia răspîndește idei și principii, „prin care, luminîndu-se, oamenii sînt în stare a se oști în contra tuturor rătăcirilor și fericirii omenești contrare, prin care se astupă izvoarele prejudecăților, se împrăștie norii neștiinței, se surpă fanatismul și despotismul, se smulge din anima oamenilor credința deșartă, care fără îndoială ar îneca omenirea de nu s-ar pune în contra lor filozofia"[136].

127 Idem, *Dereptul naturale public*, p. 368.
128 *Ibidem*, p. 372.
129 *Ibidem*.
130 *Ibidem*, p. 376.
131 *Ibidem*, p. 376—377.
132 *Ibidem*, p. 377.
133 Idem, *Dereptul gentilor*, f. 13 v.
134 *Ibidem*.
135 Idem. *Etica*, p. 87.
136 *Apud* D. Ghișe, P. Teodor, *loc. cit.*, p. 363.

După două decenii, la Iași, Bărnuțiu subliniază din nou, în același spirit avansat rolul filozofiei. Referindu-se la rolul și însemnătatea facultății de filozofie în sistemul învățămîntului, el făcea în fond o caldă pledoarie pentru libertate și progres: „Facultatea filozofică — spune el — cearcă adevărul și dereptatea și cu speremintele (experimentele, încercările — *R.P.*), sale cele cutezătoare măsură cerul și pămîntul, alege ce e bun din ce e rău în dogmatele medicilor, juriștilor, teologilor și cu toate că este în urma celorlalte facultăți, totuși domnește preste ele și la urmă îi aduce pre toți oamenii de ascultă, se pleacă și fac uneori tocmai și de aceea, despre ce nici n-ar fi visat mai înainte, cum a fost în 1848, ștergerea iobăgiei"[137], apreciere care constituie dovada incontestabilă a înțelegerii profunde de către gînditorul nostru a rolului filozofiei în realizarea determinării esențiale a omului: libertatea. În filozofie și drept găsea Bărnuțiu principiile generale umanitare care-i serveau la susținerea ideilor sale privind libertatea socială și națională. Prin aceasta el este — cum remarcă cu deplină îndreptățire un interpret subtil și profund al gîndirii sale[138] — europeanul Bărnuțiu. În filozofia europeană a vremii sale a aflat el principiile de raționalitate și umanitarism, pe care le aplica în analiza realităților societății românești, profesînd idei și propunînd soluții în spirit democratic și patriotic.

Prin filozofie și, în genere, prin cultură, omul, după Bărnuțiu, se cunoaște și-și face lui însuși clară menirea în societate. Dar tot prin filozofie, „el se înalță de la *individualitate la universalitate*, adecă cu atît mai mult esprime în esența sa *ideea umanității* ..."[139]. În aceasta rezidă, în ultimă instanță, fundamentarea filozofică a ideilor lui Bărnuțiu despre libertatea socială și națională. Omul este și trebuie să fie — după Bărnuțiu, care se plasa astfel pe o poziție progresistă — liber sub raportul drepturilor sale individuale, cetățenești și naționale.

Pentru că, subliniază nu o dată el, „poterea cea mai nobile a omului e *rațiunea* și facultatea de a-și determina *voința cu libertate*, ceea ce e strîns unit cu rațiunea"[140]. Este o frază cu valoare sintetică concluzivă pentru filozofia sa și, în general, pentru concepțiile gînditorului raționalist, progresist și patriot.

[137] *Apud* „Amicul familiei", XIV, nr. 14 din 15 iulie 1890.
[138] Cf. D. D. Roșca, *Europeanul Bărnuțiu*, Sibiu, 1944.
[139] S. Bărnuțiu, *Psihologia empirică*, p. 81.
[140] Idem, *Pedagogia*, p. 36.

Scanned with OKEN Scanner

3. MIHAIL KOGĂLNICEANU

În cultura română, numele lui M. Kogălniceanu (1817–1891) este legat indisolubil de activitatea pe care a desfăşurat-o ca istoric şi îndrumător cultural, dovedindu-se, în domeniile respective, un autentic inovator şi deschizător de drumuri, de fecunde perspective teoretice şi practice[1].

Dar M. Kogălniceanu poate fi revendicat cu îndreptăţire, asemenea lui N. Bălcescu şi altor gînditori paşoptişti, şi de istoria filozofiei, întrucît activitatea sa degajă datele unei viziuni teoretice de ordin general-filozofic asupra vieţii sociale şi a istoriei ei, asupra cunoaşterii istorice, care se concretizează, în dese rînduri, în unele idei şi categorii elaborate şi dezvoltate ca atare.

VIAŢA ŞI ACTIVITATEA

În nota generală a gîndirii paşoptiste (excepţie făcînd S. Bărnuţiu, Ion Ghica şi, într-o anumită măsură, A. T. Laurian şi E. Murgu), problematica specific filozofică pe care o ilustrează opera lui M. Kogălniceanu se înscrie în domeniul filozofiei istoriei, manifestîndu-se în principal in contextul activităţii sale istoriografice; istoria este terenul pe care s-a exercitat prin excelenţă spiritul filozofic în epoca paşoptistă, în încercarea de a răspunde marilor întrebări ale existenţei şi destinului istoric al popoarelor, ale evoluţiei societăţii în epoca dată.

De altfel, atît vocaţia lui Kogălniceanu, cît şi formaţia sa intelectuală de bază l-au indicat ca istoric. Pregătirea filozofică dobîndită în anii studiilor[2] este oarecum sumară. În afară de unele posibile cunoştinţe filozofice de esenţă iluminist-raţională, cu aplicare la problematica istorică, pe care i le putea oferi dascălul maramureşan Gherman Vida (adept

[1] Din imensa bibliografie privitoare la viaţa şi complexa activitate a lui M. Kogălniceanu — de istoric, îndrumător cultural, om politic — (vezi Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu. 1817–1891. Bibliografie*, Bucureşti, Edit. enciclopedică română, Edit. Militară, 1971), reţinem aici cîteva principale monografii sau exegeze (altele, ca cele semnate de A. D. Xenopol, D. Onciul, I. Lupaş, T. Vianu, D. Popovici, A. Oţetea, vor fi citate în cuprinsul capitolului): N. Iorga, *Mihail Kogălniceanu scriitorul, omul politic şi românul*, Bucureşti, Edit. I. V. Socec (1902); Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. a II-a, întregită şi prelucrată, Bucureşti, 1926; Virgil Ionescu, *Mihail Kogălniceanu. Contribuţii la cunoaşterea vieţii, activităţii şi concepţiilor sale*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1962 şi monumentala lucrare a lui Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu istoric*, Iaşi, Edit. Junimea, 1974.

[2] Perioada studiilor şi a anilor formaţiei lui M. Kogălniceanu s-au bucurat de minuţioase cercetări şi investigaţii documentare, care au adus lumini revelatoare asupra orizontului intelectual al viitorului istoric şi gînditor, întreprinse de Petre V. Haneş, N. Cartojan, D. C. Amzăr (vezi Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu. 1817–1891. Bibliografie*); idem, *Mihail Kogălniceanu istoric*, cap. II şi III — „Periplu bibliografic" (p. 19–35), respectiv, „Formaţia intelectuală" (p. 37–262).

Scanned with OKEN Scanner

al mişcării iluministe ardelene, autorul unei istorii a românilor şi păstrătorul unei copii manuscrise a cronicii lui Şincai), în cursul lecţiilor pe care le-a luat, începînd din 1827, în casa vornicului Alecsandri, împreună cu fiul acestuia, viitorul poet Vasile Alecsandri, şi alţi copii de vîrstă şcolară, informaţiile privind studiile ulterioare ale lui Kogălniceanu consemnează, în afară de istorie, cursul de drept („legile"), pe care-l urma particular cu Savigny, şi de economie politică la Berlin, înainte de a se înscrie, la data de 27 octombrie 1837, la universitate, pe care o urmează începînd cu 1 noiembrie. Cu această ocazie scria tatălui său : „Mîine voiu începe a lua mathime optsprezăce ceasuri pe săptămînă la universitate şi zăce ceasuri acasă. La universitate voiu învăţa legile fireşti şi legile romaneşti, cît şi istoria şi gheografia, iar acasă voiu învăţa latineşte, greceşte, filosofia şi matematica"[3].

Întors în ţară, se consacră activităţii istorice şi culturale, în direcţia cărora are iniţiative remarcabile. A întemeiat, astfel, prima revistă de istorie, „Arhiva românească" (2 vol., 1841, 1845) şi a inaugurat primul curs de istorie naţională la Academia Mihăileană (24 noiembrie 1843), suprimat imediat de autorităţile vremii, cu care ocazie a pronunţat cunoscutul *Cuvînt introductiv . . .* ; la acestea se adaugă lucrările elaborate în perioada studiilor la Berlin, în primul rînd sinteza *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valaques Transdanubiens*, 1837 (purtînd, într-o nouă ediţie, titlul *Histoire de la Dacie, des Valaques Transdanubiens et de la Valachie*, Berlin, 1854), în care a pus, în termeni precişi, unele dintre problemele esenţiale ale istoriografiei române moderne, precum şi ediţia *Letopisiţilor Ţării Moldovii* (3 vol., 1845—1852), reeditată sub titlul *Cronicele României sau Letopiseţele Moldaviei şi Valahiei* (3 vol., 1872—1874), a cărei însemnătate îl determină pe Perpessicius să considere că, în perspectiva dezvoltării noastre culturale, veacul al XIX-lea se cere a fi definit, sub raport editorial, ca „veacul Letopiseţelor lui Kogălniceanu"[4]. Prin programul revistelor înfiinţate în aceeaşi perioadă : „Dacia literară", 1840 şi „Propăşirea", 1844 (împreună cu V. Alecsandri, I. Ghica şi P. Balş), pune bazele unei noi direcţii literar-culturale în raport cu cea anterioară, a lui I. Eliade-Rădulescu şi Gh. Asachi, cunoscută sub numele de „curentul de la « Dacia literară »", ale cărei principii vor sta la baza dezvoltării culturale a ţărilor române la mijlocul secolului trecut, configurînd acea „epocă a lui M. Kogălniceanu" (1840—1848), după expresia lui N. Iorga.

Problematica filozofică-istorică abordată de Mihail Kogălniceanu în activitatea sa vizează, în mare, ambele direcţii ale disciplinei filozofiei istoriei : teoria istoriei obiective, a procesului istoric (*historia rerum gestarum*), cît şi teoria istoriei reflectate, a istoriei ca ştiinţă, concretizată în unele teze, idei afirmate în contextul preocupărilor largi de istoriografie şi metodologie a istoriei ca disciplină ştiinţifică particulară ; prezenţa acestora devine explicabilă prin faptul că M. Kogălniceanu, „întemeietorul istoriografiei române moderne"[5], a fost unul dintre întemeietorii spiritului critic în istoriografia română modernă (alături de N. Bălcescu)

[3] M. Kogălniceanu, *Scrisori. 1834—1849*, publicate de Petre V. Haneş, Bucureşti, 1913, p. 127.

[4] Perpessicius, *Menţiuni critice*, vol. II, Bucureşti, 1934, p. 268.

[5] I. Lupaş, *Leopold Ranke şi Mihail Kogălniceanu*, Academia Română, Memoriile secţiunii istorice, seria III, t. XVII, Mem. 10 (1937) (extras), p. 7, 1, aprecieri la care subscrie şi Andrei Oţetea, în „Prefaţa" la Mihail Kogălniceanu, *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, ediţie critică adnotată, cu o introducere şi note de Andrei Oţetea, Bucureşti, 1946, p. 5.

Scanned with OKEN Scanner

sau, după alte aprecieri, „cel dintîi istoric critic ce a născut neamul românesc"[6], reflectînd asupra metodei şi instrumentelor de lucru în ştiinţa istoriei, încercînd să definească obiectul şi specificul istoriei ca ştiinţă, finalităţile ei, trăsăturile şi condiţiile cunoaşterii istorice, esenţa faptelor istorice etc.

Lucrările care pun în evidenţă lineamentele concepţiei filozofico-istorice a lui M. Kogălniceanu, contribuţiile proprii în direcţia respectivă sînt, în primul rînd, cele de istoriografie şi de teorie a istoriei : *Cuvînt introductiv la cursul de istoria naţională* (1843), *Introducţie* la „Arhiva românească" (1841), *Prefaţă* la *Letopisiţile Ţării Moldovii* (1852) etc. Prima lucrare, considerată, printre alţii, de D. Popovici, drept o „mărturisire a unui crez ştiinţific", „o definire a poziţiei sale faţă de disciplina pe care urma să o servească"[7], încorporează principalele consideraţii ale lui M. Kogălniceanu asupra specificului istoriei ca ştiinţă şi a condiţiilor cunoaşterii istorice, asupra finalităţilor teoretice ale acesteia.

Coordonata filozofică a gîndirii lui M. Kogălniceanu îşi găseşte, de asemenea, expresii multiple în lucrările de teorie socială şi de ideologie politică : *Dezrobirea ţiganilor* (1844), *Dorinţele partidei naţionale în Moldova* (1848), „mica digresie" din lucrarea literară *Tainele inimei* (1850), *Sclăvie, vecinătate şi boieresc* (1853), *Îmbunătăţirea soartei ţăranilor* (1862), etc. Toate aceste lucrări se înscriu, totodată, printre primele momente ale tradiţiei filozofice româneşti privind problematica civilizaţiei[8].

Gîndirea istorică a lui M. Kogălniceanu s-a format şi dezvoltat sub influenţa marilor curente ce dominau istoriografia vremii — iluminismul raţionalist şi romantismul istorist. Acest fapt nu a anulat însă individualitatea şi originalitatea istoricului Kogălniceanu, nu l-a aşezat într-o zonă a influenţelor mecanice sau a unor simple împrumuturi. Gîndirea lui M. Kogălniceanu reprezintă o sinteză originală de romantism şi raţionalism (de extracţie iluministă). Această coabitare, în structura gîndirii aceleiaşi personalităţi, a celor două curente — antipodice în alte arii culturale — , se datoreşte, în primul rînd, încărcăturii valorice democratice şi progresiste a evoluţionismului organic, de sorginte romantică, pe care l-a cultivat Kogălniceanu, încît apelul la trecutul istoric, la tradiţiile acestuia şi la necesitatea reactualizării acestora este întreprins cu condiţia expresă de a nu contraveni „dreptei cugetări", „spiritului veacului", cerinţelor raţiunii. Ea nu poate fi, în consecinţă, cercetată — aşa cum s-a procedat deseori în bogata literatură exegetică ce i-a fost consacrată — prin raportarea exclusivă la unul sau altul din curentele sau concepţiile istorice ce au exercitat o influenţă asupra ei. Concepţia istorică a lui M. Kogălniceanu prezintă trăsături iluministe şi romantice tipice, îmbinate într-o sinteză specifică, cărora li se adaugă influenţa şcolii istorice ilustrată de Leopold van Ranke, cu accentele ei pozitiviste. Din punctul de vedere al orientării filozofice, ea se mişcă, în ansamblu, în limitele idealismului istoric, de esenţă raţionalistă, dar conţine totodată teze şi idei ce se apropie de poziţiile materialismului, potenţate de unele trăsături dialectice.

[6] D. Onciul, *Mihail Kogălniceanu*, Bucureşti, 1918, p. 3.

[7] D. Popovici, *Concepţia istorică a lui M. Kogălniceanu*, în „Arhiva românească", t. X, 1945—1946, p. 41.

[8] Nicolae Bagdasar, *Teoreticieni ai civilizaţiei*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1969 (colecţia „Sinteze sociologice"), p. 5—6.

Scanned with OKEN Scanner

La începutul activității sale istoriografice, gîndirea istorică a lui M. Kogălniceanu se încadrează în curentul iluminist, cu origini în filozofia raționalistă a secolului al XVIII-lea, dar adevărații săi predecesori și dascăli, recunoscuți ca atare, sînt reprezentanții școlii ardelene: Petru Maior, căruia Kogălniceanu îi recunoaște meritul de a fi trezit „duhul național" și simțul istoric la români[9], și „nemuritorul Gheorghe Șincai de Șinca, doctor în filozofie ... ", a cărui lucrare, *Cronica românilor și a mai multor neamuri*, a cunoscut-o, cum s-a văzut, din copia manuscrisă a lui Gherman Vida și pe care o apreciază drept o „comoară", „un lucru atît de mare, atîta de prețios, încît cuvintele îmi lipsesc spre a-mi arăta mirarea"[10].

Prin specificul sarcinilor pe care le ridică în fața istoriei, așa cum sînt formulate în „Prefață" la *Histoire* ... , și anume aceea a demonstrării temeiurilor existenței și individualității istorice a poporului român, a capacităților sale creatoare, a drepturilor și nevoilor sale de progres și viață independentă, pentru a intra în familia popoarelor civilizate, M. Kogălniceanu va continua, în fapt, linia iluministă de gîndire din țara noastră, operînd, în cercetările sale istorice, cu unele din tezele și ideile de bază ale acestui curent. „Trebuința istoriei patriei ni este neapărată chiar pentru ocrotirea drepturilor noastre"[11], scrie în acest sens Kogălniceanu, constatînd că „începutul nostru ni s-a tăgăduit, numele ni s-a prefăcut, pămîntul ni s-a sfîșiat, drepturile ni s-au călcat în picioare, numai pentru că n-am avut conștiința naționalității noastre", dobîndită prin această istorie, „numai pentru că n-am avut pe ce să ne întemeiem și să ne apărăm dreptățile"[12].

Elementele formației intelectuale a tînărului Kogălniceanu s-au precizat și lărgit în timpul studiilor în străinătate. În mediul berlinez vine în contact cu diverse cercuri politice, literare și științifice — asupra cărora va referi în discursul rostit la Academia Română, în ședința solemnă din 1/13 aprilie 1891 (*Dezrobirea țiganilor, ștergerea privilegiilor boierești, emanciparea țăranilor*) — , face cunoștință cu unele din marile mișcări de idei libertare și democratice din epocă, cu tendințele științifice ale noii istoriografii. La universitate[13] îl audiază pe Gans, „de un liberalism în

[9] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv la cursul de istoria națională*, în *Scrieri alese*, ediție îngrijită și prefațată de Dan Simonescu, ed. a II-a, București, E.S.P.L.A., 1956, p. 211.

Lucrarea istorică a lui P. Maior, *Istoria pentru începutul românilor în Dachia*, tipărită la Buda, în 1812, anexează *Disertație pentru începutul limbei românești*, precum și *Disertație pentru literatura cea veche a românilor*, precizare nu de puțină semnificație, avînd în vedere similitudinile ce se pot stabili cu natura lucrărilor lui M. Kogălniceanu din prima sa perioadă de activitate, printre care *Moldau und Wallachei. Romänische oder wallachische Sprache und Literalur*, Berlin, ianuarie 1837.

[10] M. Kogălniceanu, *Gheorghe Șincai*, în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 616, 617.

[11] Idem, *Cuvînt introductiv*, în *loc. cit.*, p. 211.

[12] *Ibidem*.

[13] La Universitatea din Berlin a urmat, în semestrul de iarnă 1837/1838, următoarele cursuri: *Institutiones* cu dr. Klenze, *Naturrecht* cu Gans, *Neuere Geschichte* cu Ranke; s-a mai constatat, după foaia de înscriere, că urma — fără să fi achitat taxe, poate la vreun docent — încă un curs despre Goethe și un altul despre *Neue Gesetzgebung* (Noua legislație). Un curs despre *Etnographie*, pe care intenționa să-l urmeze, este șters (N. Cartojan, *Mihail Kogălniceanu la Berlin*, în „Arhiva românească", t. III, 1939, p. 31—32, 34—35; vezi și N. Cartojan, *Corespondență inedită privitoare la copiii lui M. Sturdza și la M. Kogălniceanu*, în „Arhiva românească", t. IV, 1940, p. 11). Este de menționat, în legătură cu aceasta, că lucrarea sa istorică principală, *Histoire de la Valachie, de la Moldavie et des Valacques Transdanubiens*, este redactată înainte de a frecventa cursurile respective, „Prefața" primei ediții fiind datată Berlin, 6/18 septembrie 1837.

idei atît de larg"[14], unul din reprezentanţii curentului Germaniei tinere (curent născut ca reacţie împotriva romantismului reacţionar), întemeietorul şcolii filozofice a dreptului pe baza ideilor filozofiei hegeliene. Desigur, aprecierea lui Kogălniceanu vizează spiritul prelegerilor acestuia despre progresul spiritului omenesc în ultimii 50 de ani, insuflate de ideile revoluţiei franceze, în cadrul cărora a afirmat că *„revoluţia franceză era o necesitate"*. „Gans făcu pentru mine — mărturisea Kogălniceanu — ceea ce ar fi putut face în Franţa marele învăţămînt din *Collège de France*; el dezvoltă în inima mea acele idei de libertate, acea credinţă înflăcărată, credinţa într-un viitor mai bun . . . "[15].

De asemenea, tînărul student Kogălniceanu a cunoscut ideile lui Ranke privind trăsăturile şi condiţiile cunoaşterii istorice, expuse de acesta, în anul 1836, în lecţia inaugurală a cursului de istorie, în care a tratat despre înrudirea istoriei cu politica şi despre deosebirile dintre ele, *De historiae et politices cognotione et discrimine*, ridicînd la rangul de suprem principiu metodologic şi gnoseologic ideea după care istoricul trebuie să discute faptele în mod obiectiv, aşa cum s-au petrecut (*wie es eigentlich geschehen ist*), direcţie în care a insistat asupra importanţei izvoarelor pentru ca istoricul să se ridice la o desăvîrşită obiectivitate, să atingă adevărul. Fără ca istoricul român să poată fi considerat, liniar, „un produs intelectual, răsărit din şcoala lui Ranke"[16], acesta împărtăşeşte fără rezerve ideea strînsei legături dintre fenomenele trecutului, studiate de ştiinţa istoriei, şi frămîntările politice ale epocii în care trăieşte istoricul, exprimate în celebra propoziţie rostită în cadrul aceleiaşi lecţii inaugurale, potrivit căreia „ştiinţa lucrurilor trecute rămîne imperfectă fără observarea celor prezente, iar înţelegerea prezentului e cu neputinţă fără cunoaşterea timpurilor trecute", întrucît a găsit în ea o expresie şi o rezolvare deplină a frămîntărilor sale anterioare. Dar M. Kogălniceanu se va dovedi refractar faţă de îndemnul lui Ranke, de provenienţă pozitivistă, după care istoricul nu trebuie să emită aprecieri şi verdicte.

În mediul berlinez, M. Kogălniceanu este influenţat şi de ideile lui Savigny („celebrul profesor de drept roman"), reprezentant al şcolii istorice a dreptului, idei care se înscriu pe linia istorismului din prima jumătate a veacului trecut şi care-şi vor găsi o concretizare în demonstraţiile istoricului şi gînditorului politic român în discursul privind *Îmbunătăţirea soartei ţăranilor*[17]. În sfîrşit, M. Kogălniceanu are relaţii cu Alexandru Humboldt, care i-a împărtăşit dorinţa „de a cunoaşte în ce constă literatura noastră, şi îndeosebi m-a întrebat despre soarta şi caracteristica ţiganilor noştri"[18], cu romancierul Wilibald Alexis, care l-a iniţiat „la marea lucrare ce se opera pe atunci în Germania, atît în privinţa unităţei politice, cît şi în privinţa aspiraţiilor şi sforţărilor burgheziei de a intra în viaţa politică . . .", asupra „marii reforme care se făcuse în Prusia, adică emanciparea şi împroprietărirea ţăranilor prusieni . . . "[19].

M. Kogălniceanu îşi înscrie de acum concepţia în principal în linia romantismului istoric. Curentul de gîndire romantic, născut, în forma lui

[14] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 387.
[15] *Apud* N. Cartojan, *M. Kogălniceanu la Berlin*, în „Arhiva românească", t. IV, 1940, p. 38.
[16] I. Lupaş, *Leopold Ranke şi Mihail Kogălniceanu*, p. 7.
[17] T. Vianu, *Influenţa lui Hegel în cultura română*, Bucureşti, 1933, p. 20.
[18] M. Kogălniceanu, *Dezrobirea ţiganilor, ştergerea privilegiilor boiereşti, emanciparea ţăranilor*, în *Scrieri alese*, p. 388.
[19] *Ibidem*, p. 389.

originară, din nevoile ideologice ale luptei de emancipare politică și socială, de independență și unitate națională, îi relevă, pe alte dimensiuni în raport cu iluminismul, funcția socială a istoriei; de asemenea, pe aceeași cale i se relevă ideea — teoretizată apoi de gînditorul român și devenită unul din punctele de referință ale concepției sale istorice și culturale — că poporul este adevăratul făuritor al istoriei, el trebuind să fie urmărit în toate manifestările și producțiile sale: în tradiții, obiceiuri, port, limbă, artă, poezie, idee cu aplicații imediate în activitatea acestuia de adunare și publicare a izvoarelor istorice și în direcția *națională și populară* a culturii pe care o inaugurează la „Dacia literară". Dar romantismul istoric al lui M. Kogălniceanu stă în prelungirea iluminismului său, pe care însă îl depășește. Ideea postulată de istorismul romantic și preluată și teoretizată de M. Kogălniceanu, aceea potrivit căreia nu se poate desființa total trecutul și introduce instituții noi, abstracție făcîndu-se de particularitățile istorice pe care le sedimentează și transmite trecutul, că nu se poate efectua o rupere totală a oricăror legături cu tradițiile acestuia, cu instituțiile sale, constituie, în esență, o dezvoltare a crezului iluminismului românesc: trecutul istoric al unui popor, prin permanențele și valorile sale, constituie cea mai sigură garanție a afirmării individualității și ființei sale, a dezvoltării sale spre progres și civilizație.

DESPRE CUNOAȘTEREA ISTORICĂ

Ideile, reflecțiile lui M. Kogălniceanu asupra *istoriei ca știință* și *a cunoașterii istorice* — prezente în paginile lucrărilor de istoriografie și metodologie a istoriei —, prin care realizează un contact direct cu disciplina filozofiei istoriei, se înscriu, prin esența lor, în linia de gîndire a romantismului istoric, altoit, în cazul particular al operei sale, pe un fond de idei iluministe, ce își au izvorul în lucrările reprezentanților Școlii ardelene. Aceste reflecții asupra istoriei ca știință, asupra specificului ei în raport cu celelalte științe, ca și asupra trăsăturilor și condițiilor cunoașterii istorice etc., sînt determinate nemijlocit de concepția sa asupra funcțiilor și sarcinilor istoriei: „Într-însa vom vedea ce am făcut și ce avem să mai facem; printr-însa vom prevedea viitorul, printr-însa vom fi români (...). Întrebați dar Istoria — va scrie M. Kogălniceanu, pornind de la teza iluministă a necesității cunoașterii de sine a poporului prin istorie —, și veți ști ce sîntem, de unde venim și unde mergem. De unde venim, unde mergem, trecutul și viitorul, iată ființa noastră, iată mijlocul de a ne cunoaște"[30]. După Kogălniceanu, un răspuns complet și viabil întrebărilor privind perspectivele de viitor ale vieții istorice ale unui popor poate fi fundat numai prin istorie; sensurile dezvoltării istorice a popoarelor, soluțiile arzătoarelor probleme practice ale eliberării sociale și unității naționale, ca expresie a „nevoilor veacului", precum și regulile, normele de activitate istorică pentru generația sa în vederea înfăptuirii „soliei" sau „misiei" poporului român, pot fi desprinse numai din cercetarea trecutului istoric, generalizînd experiența veacurilor anterioare. Crezul său, specific romantic, este fixat în expresii devenite celebre: „Istoria românească mai ales să ne fie cartea de căpetenie, să ne fie paladiul

[30] M. Kogălniceanu, *Introducție* [*la „Arhiva românească"*] în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612–613.

Scanned with OKEN Scanner

naţionalităţii noastre"[21], sau, reluînd, în alt context, ideile exprimate cu mai bine de un deceniu înainte : „limanul de mîntuire, altarul de răzimat pentru noi este studiul istoriei, singurul oracul care ne mai poate spune viitorul"[22]. Consecutiv, „istoria este măsura sau metrul prin care se poate şti dacă un popor propăşeşte sau dacă se înapoiază"[23], un etalon „metafizic" al vieţii sale istorice. Istoria ca ştiinţă deţine, în concepţia lui M.Kogălniceanu,un loc privilegiat în cultura unei epoci,în ierarhia ştiinţelor în general. Aceasta constituie temeiul raportului *istorie-naţionalitate-civilizaţie (cultură)* pe care-l dezvoltă şi-l urmăreşte în întreaga sa activitate : „naţionalitatea" şi „civilizaţia noastră" „se pot dizvolta numai prin agiutorul istoriei[24]. Istoria este investită, ca atare, în manieră romantică, cu un caracter normativ, programatic şi educativ totodată (romantismul preluînd, în această direcţie, maxima istoricilor antichităţii : *historia magistra vitae*). Din această perspectivă, M. Kogălniceanu schiţează încă în *Introducţie* la „Arhiva românească" (1841) un întreg program politic-ideologic şi cultural, de orientare democratică, progresistă : „Să ne ţinem mai ales de cele trecute, ele pot să ne scape de pieire. Să ne ţinem de obiceiurile strămoşeşti — atît cît nu sînt împotriva dreptei cugetări. Să ne ţinem de limba, de istoria noastră, cum se ţine un om, în primejdie de a se îneca de prăjina ce i se aruncă spre scăpare"[25]. Prioritatea teoretică a istoriei în raport cu celelalte ştiinţe se datoreşte priorităţii ei sociale, politico-ideologice practice —punct de vedere împărtăşit şi de N. Bălcescu. Dacă „studia istoriei — apreciază M. Kogălniceanu — (...) a fost în toate timpurile ocupaţia de predilecţie a oamenilor gînditori"[26], „niciodată însă n-a avut importanţa şi universalitatea de care se bucură astăzi"[27], „cinstea universală în care se află"[28], tocmai datorită condiţiilor specifice ale epocii sale, de adînci transformări sociale, precum şi datorită cunoştinţelor şi învăţămintelor pe care le oferă, posedînd capacitatea de prospectare a viitorului, prin legarea organică a acestuia cu trecutul : „Acest mare adevăr îl simţesc mai cu deosăbire naţiile civilizate. Noi vedem că la dînsele istoria singură a moştenit tot interesul ce altădată îl aveau alte cunoştinţe teoretice; căci tocma ele simţesc nevoia de a-şi lega prezentul cu trecutul"[29]. Istoria este concepută astfel ca un *act de cunoaştere* a unor popoare în trecut, în prezent şi viitor, a unor evenimente şi fapte istorice, a activităţii oamenilor, un „mijloc de a ne cunoaşte", o „ştiinţă înaltă"[30].

Pornind de la finalităţile ei concrete, M. Kogălniceanu o investeşte cu trăsături particulare, specifice. Urmînd „zicerea autorilor celor mai vestiţi", generalizînd experienţa istoricilor anteriori lui, parafrazînd, în particular, o expresie celebră a lui Ranke, istoria este definită drept „*adevărata povestire* şi înfăţoşare a întîmplărilor neamului omenesc"[31],

[21] M. Kogălniceanu, *Introducţie [la „Arhiva românească"]*, în *loc. cit.*, p. 612.
[22] Idem, *Prefaţă* [*la „Letopisiţile Ţării Moldovii"*], în *Scrieri alese*, p. 253.
[23] Idem, *Introducţie ...*, în *loc. cit.*, p. 613.
[24] Idem, *Prefaţă* [*la „Letopisiţile Ţării Moldovii"*], în *loc. cit.*, p. 257; de asemenea, p. 258.
[25] Idem, *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612.
[26] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv...*, în *Scrieri alese*, p. 208.
[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem*, p. 209.
[29] Idem, *Prefaţă [la „Letopisiţile Ţării Moldovii"]*, în *loc. cit.*, p. 253.
[30] Idem, *Cuvînt introductiv ...*, în *loc. cit.*, p. 207.
[31] *Ibidem*, p. 205.

Scanned with OKEN Scanner

„icoana vremei trecute"[32], ca atare, o modalitate specifică de cunoaştere, realizînd într-un mod propriu sarcina oricărei ştiinţe. Istoria ca ştiinţă nu este încă diferenţiată de operele literare, de naraţiune. Totodată, după Kogălniceanu, întrucît istoria este rezultatul activităţii generaţiilor succesive, a „vîrstelor" şi înglobează, în realitatea ei, experienţa de viaţă a generaţiilor participante la evenimentele „înfăţoşate", realizează o transmisie de cunoştinţe, „se poate, dară, cu drept cuvînt numi glasul seminţiilor ce au fost"[33] sau (aici urmîndu-l pe istoricul romantic rus Karamzin), „testamentul lăsat de către strămoşi strănepoţilor, ca să le slujească de tîlmăcire vremei de faţă şi de povăţuire vremei viitoare"[34], un cumul de norme de conduită, învăţăminte pentru viitor, un punct de sprijin teoretic, termen de comparaţie în interpretarea prezentului şi a viitorului, pentru activitatea oamenilor. Din această perspectivă, istoria nu numai că „ne îndestulează curiozitatea cea mai nobilă"[35] faţă de evenimentele trecute, faţă de ceea ce au făcut înaintaşii, dar „pentru că fieştecare stare, fieştecare profesie află în ea regule de purtare, sfat la îndoirile sale, învăţătură la neştiinţa sa, îndemn la slavă şi la faptă bună"[36], „ne învaţă încă a fi buni, ne mîntuie de pregiudeţe, ne sporeşte ispita prin ispita veacurilor trecute şi ne prelungeşte, cum am zice, viaţa"[37].

Pornind de la aceste virtuţi cognitive ale istoriei, M. Kogălniceanu o consideră drept una dintre cele mai complete cunoaşteri asupra lumii, în speţă a vieţii sociale, fără a-i fixa expres — ceea ce constituie o limită a concepţiei romantice pe care a îmbrăţişat-o şi a ilustrat-o în activitatea sa istoriografică — sarcina de a cunoaşte cauzele fenomenelor istorice, de a cerceta şi formula legile mişcării şi dezvoltării istorice a societăţii, de a stabili generalul istoric.

M. Kogălniceanu consideră însă, din perspectiva dată, că istoria trebuie să formuleze judecăţi de valoare asupra faptelor şi evenimentelor istorice, să le aprecieze. „Pe lîngă toate aceste (adică pe lîngă virtuţile cognitive — *n. n.*), istoria mai are şi nepreţuitul dar de a judeca cu nepărtinire faptele contimporanilor noştri, pre carii noi nu avem curagiul sau destoinicia de a-i cunoaşte drept şi adevărat"[38].

„Tălmăcirea vremei de faţă" şi a trecutului, precum şi „povăţuirea vremei viitoare" — desprinderea sensurilor de dezvoltare socială, a normelor de conduită umană, a valorilor de viaţă socială — , valorizarea în istorie, au la bază concepţia romantică a istoriei ca tribunal cu care trebuie confruntate şi în faţa cărora trebuie judecate realităţile contemporane, faptele omului (*Die Weltgeschichte ist das Weltgericht* — formula celebră a lui Schiller). „Care, dar, împărat, care domn nu trebuie să tremure dinaintea istoriei, acestui straşnic tribunal, ce are să-i giudice cu aceeaşi nepărtinire, precum odineoară egiptenii giudicau pre regii lor ieşiţi din viaţă?[39]. Subsecvent, istoria devine acel principal şi uneori singular domeniu al cunoaşterii şi experienţei umane de la care trebuie să se pornească şi la care trebuie să se recurgă în permanenţă, ea oferind perspectiva valorică tuturor faptelor istorice, acţiunilor umane.

[32] *Ibidem.*
[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem*, p. 207.
[36] *Ibidem*, p. 206.
[37] *Ibidem*, p. 207.
[38] *Ibidem*, p. 208.
[39] *Ibidem*, p. 206.

Principalele elemente ale sistemului de valori pe care-l promovează M. Kogălniceanu în lucrările de istorie şi îl teoretizează, şi în funcţie de care realizează judecăţile de valoare asupra faptelor şi evenimentelor istorice, aparţin deopotrivă domeniului ideologiei sociale şi celei naţionale specifice ale epocii : valorile de progres, de dreptate, libertate socială şi naţională, independenţa ţării etc.

În contextul preocupărilor teoretice-metodologice privind ştiinţa istoriei, M. Kogălniceanu acordă un spaţiu larg condiţiilor de ordin gnoseologic pe care trebuie să le îndeplinească această ştiinţă (cu trăsăturile ei proprii, aşa cum au fost stabilite în definiţia dată). În această problemă, M. Kogălniceanu merge alături de L. Ranke, influenţat fiind şi de Gh. Şincai[40]. Şi pentru el valoarea supremă a ştiinţei istorice este adevărul, „*caracterul principal al istoriei*"[41], după propria sa expresie. Dacă, în genere, M. Kogălniceanu a conferit istoriei trăsături care o diferenţiază de ştiinţele particulare (ale naturii şi societăţii), ideea adevărului („adevărata" expunere, narare a faptelor trecutului) este principalul element prin care istoria este apropiată şi asimilată celorlalte ştiinţe.

Pentru M. Kogălniceanu, adevărul în istorie devine o condiţie necesară a realizării funcţiilor acestei ştiinţe. Cine vrea să-şi dezvolte prezentul şi viitorul, trebuie să-şi cunoască trecutul, dar trecutul *adevărat*, aşa cum e el. Posibilitatea punerii în relaţie a prezentului cu trecutul şi posibilitatea prevederii viitorului prin cunoaşterea trecutului este condiţionată de valoarea de adevăr a cunoaşterii istorice, de rigoarea concluziilor. Numai astfel istoria poate arăta „ce am fost, de unde am venit, ce sîntem şi, ca regula de trii, ni descoperă şi numărul necunoscut, ce avem să fim !"[42].

Istoria „trebuie să vădească adevăruri"[43]. Pentru aceasta — precizează M. Kogălniceanu — , ea trebuie să pornească de la fapte, să se bazeze pe fapte, pe probe. Autoritatea faptelor materiale trebuie să primeze asupra părerilor istoricilor. În această ordine de idei se înscrie sublinierea de către M. Kogălniceanu a necesităţii publicării izvoarelor istorice şi activitatea sa în acest sens. Cu această ocazie realizează o lărgire şi îmbogăţire a obiectului istoriei, promovînd o concepţie superioară faţă de cea a înaintaşilor asupra faptului istoric, vizibilă chiar numai din enumerarea izvoarelor istorice. Luînd în consideraţie diversitatea formelor de activitate umană, M. Kogălniceanu afirmă ideea complexităţii fenomenelor, faptelor istorice ; acestea nu pot fi reduse doar la faptele politice, la biografia domnilor şi succesiunea cronologică a acestora. Alături de faptul politic, care prima la istoricii anteriori, M. Kogălniceanu va include în obiectul istoriei viaţa socială în totalitatea ei : industria, comerţul, instituţiile juridice, moravurile, obiceiurile poporului, viaţa sa culturală etc.[44]. Criteriile după care selectează faptele şi le acordă o semnificaţie istorică sînt superioare istoriografiei anterioare, apropiindu-se de înţele-

[40] „Adevărul, (...) iaste tocma de lipsă în fieştecare istorie" (Gh. Şincai, *Opere*. I *Hronica românilor*, t. I, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1967, p. 548) ; „tu ţine acelea, care le zic mărturiile" (*ibidem*, p. 592).

[41] M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv ...*, în *loc. cit.*, p. 218.

[42] *Ibidem*, p. 211—212.

[43] *Ibidem*, p. 220.

[44] „... Pe lîngă istoria politică a ţărilor, atît cît voi fi agiutat de documentele şi tradiţiile vechi, voi căuta a vă da şi o idee lămurită asupra stărei sociale şi morale, asupra obiceiurilor, prejudeţelor, culturei, negoţului şi literaturei vechilor români" (M. Kogălniceanu, *Cuvîntul introductiv ...*, în *Scrieri alese*, p. 221).

Scanned with OKEN Scanner

gerea științifică a istoriei. Realizînd *Histoire de la Valachie ...*, M. Kogălniceanu și-a propus „să completeze această lucrare printr-un tablou al moravurilor, legilor, obiceiurilor, tranzacțiilor comerciale ale acestor principate și printr-un aperçu raisonné asupra limbii și literaturii moldo-valahilor"[45]. intenție parțial realizată chiar în cuprinsul istoriei elaborate. Ceea ce este caracteristic pentru conceptul de „fapt istoric" la M. Kogălniceanu este introducerea vieții economice (negoț, meserii), a instituțiilor politice-juridice, a obiceiurilor, a vieții culturale în sfera acesteia în calitate de componente esențiale ale sale.

Această realizare teoretică a istoricului Kogălniceanu este determinată, în esența ei, de poziția politică democratică a gînditorului Kogălniceanu, înscriindu-se totodată pe linia romantismului său istoric progresist.

IDEI PRIVIND TEORIA PROCESULUI ISTORIC

Ponderea principală a problematicii filozofico-istorice atinsă și dezvoltată de M. Kogălniceanu în opera sa se înscrie în domeniul *teoriei procesului obiectiv al istoriei*, prin preocuparea expresă pentru unele din problemele clasice ale disciplinei filozofiei istoriei : sensul evoluției istorice, natura factorilor istorici, fazele procesului social-istoric etc.

În această direcție, M. Kogălniceanu împărtășește, în întreaga sa operă, ideea — comună gîndirii pașoptiste — a permanentei mișcări istorice, a necontenitei schimbări și transformări în viața socială. O comunitate de idei cu gîndirea pașoptistă în ansamblul ei o înregistrăm și în ceea ce privește răspunsul la întrebarea privind sensul acestei mișcări, schimbări în istoria societății. Există un sens ascendent, un progres, sau mișcarea are loc în aceleași linii istorice? Studiile istorice îi vor permite și lui Kogălniceanu să dea un răspuns pozitiv la întrebarea respectivă, dovedind, de asemenea, o viziune ce implică numeroase trăsături dialectice. Istoria popoarelor înregistrează, afirmă M. Kogălniceanu, din această perspectivă, operînd cu terminologia ideologiei naționale a epocii, momente de decădere, epoci de eclipsă, dar ele sînt urmate de epoci de regenerare, de înălțare. Momentele de restriște istorică nu semnifică apusul istoric al unui popor. Istoria popoarelor pune în evidență o mișcare înainte prin depășirea momentelor critice, de decădere socială și politică pe care le pot înregistra în existența lor. Astfel, raportîndu-se la „soarta națiunii române", afirmă că „nu o dată ea a fost pe marginea prăpastiei ; nu o dată existența și chiar numele său au fost în ajunul de a fi șterse din cartea omenirii", dar aceste momente ce semnificau „ora pieirii"[46] sale au fost învinse și depășite. Spre deosebire de pesimismul lui Miron Costin, care îl stăpînea în fața „cumplitelor vrémi", concluzia lui M. Kogălniceanu este optimistă, manifestînd încredere în posibilitatea dezvoltării sociale, într-o evoluție pe trepte superioare, în *progres*. Pentru istoricul Kogălniceanu este exclusă posibilitatea reîntoarcerii istoriei la epoci trecute : nu ne mai putem vedea „reînapoiați în acele timpuri de pericole și de înjosire națională" la care se referă cronicarul ; ele sînt un moment

[45] M. Kogălniceanu, *Histoire ...*, în *Opere*, t. I., *Scrieri istorice*, p. 56.

[46] M. Kogălniceanu, *Prefață* [la „*Cronicile României sau Letopisețele Moldaviei și Valahiei*"], în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 679.

al trecutului : „și așa, nu suntem (. . .) siliți de a repeta și noi țipătul de durere al lui Miron Costin : Noi privim cumplite vrémi, și cumpînă mare pămîntului și nouă !"[47].

Ideea progresului concretizează și pentru M. Kogălniceanu preocuparea de a descifra sensul istoriei umane, conținutul dezvoltării ei. Progresul este o dezvoltare cu un sens pozitiv, o evoluție a societății pe trepte superioare, o transformare spre viitor.

Credința în progres, în necesitatea realizării lui l-a stăpînit pe Kogălniceanu întreaga sa viață. Ideea este enunțată programatic în chiar titlul, suprimat de cenzură, al revistei „Propășirea" ; cu prilejul desființării sclaviei în Moldova, declară textual : „Nu de astăzi sînt campion al progresului ; legea libertății, legea dignității țării mele bate în inima mea, mai presus decît orice altă considerație individuală" [48].

Ideea progresului, o idee critică prin esența sa, a devenit principala teză pe care o folosește, împreună cu ceilalți gînditori pașoptiști, în critica orînduirii social-politice și economice feudale, axul demonstrației necesității înlăturării acesteia, al justificării unor transformări social-economice profunde, structurale ale vechii societăți. Din perspectiva ideii progresului, orînduirea feudală i se înfățișează ca o etapă depășită a dezvoltării istorice a omenirii, care și-a epuizat potențele de progres social.

Dar, afirmînd ideea mersului progresiv al omenirii, M. Kogălniceanu își dă totodată seama că progresul se realizează prin lupta unor forțe contrare : „Sîntem în mijlocul luptei, lupta între trecut și viitor, lupta între societatea veche și între societatea modernă"[49], o luptă între forțe sociale care reprezintă două principii de viață și în care viitorul îl reprezintă principiul progresului, luptă ce se desfășoară „între reacție și între progres, (. . .) între privilegiu și între egalitate"[50]. Pe o parte a baricadei sînt situați „oamenii trecutului", iar pe partea cealaltă, cei ai viitorului, oamenii progresului. „Propășirea — scrie Kogălniceanu, avansînd ideea caracterului necesar, ineluctabil al progresului — este mai puternică decît prejudețele popoarelor ; și nu este zid destul de înalt și de tare care să o poată opri din drumul său"[51]. Progresul este ridicat la rangul de cea mai generală lege a societății : „Progresul este legea omenirii și orice s-ar face, țara nu poate merge înapoi"[52].

Care este temeiul caracterului obiectiv și necesar al progresului, natura factorilor de progres, de dezvoltare social-istorică ce-i asigură acest caracter ? Răspunsul la această întrebare vizează însăși esența spiritului filozofic propriu operei istorice a lui M. Kogălniceanu, orientarea filozofică de ansamblu a gîndirii sale în teoria procesului istoric obiectiv, a existenței istorice.

În această direcție, gîndirea istorică a lui M. Kogălniceanu nu se înfățișează monolitic, ci prezintă multiple fațete.

La începutul activității sale, a împărtășit explicațiile iluministe, de esență idealist-raționalistă, privind factorii și cauzele dezvoltării social-

[47] *Ibidem*, p. 685.

[48] M. Kogălniceanu, *Scrieri literare, istorice, politice*, București, Edit. tineretului (col. Lyceum"), p. 284.

[49] Idem, *Scrieri alese*, p. 316.

[50] Idem, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, Edit. științifică, București, 1959, p. 232.

[51] Idem, *Scrieri alese*, p. 148.

[52] Idem, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

istorice, constînd în sublinierea importanței primordiale a factorilor ideali în istorie, în dezvoltarea vieții sociale. Progresul social, înaintarea pe calea civilizației se realizează, postulează M. Kogălniceanu, în principal prin răspîndirea și progresul ideilor, cunoștințelor, al „luminilor". Pe această linie se înscriu acele „iluzii literare" — cum s-a autoironizat mai tîrziu, confesîndu-se în paginile bucății literare *Iluzii pierdute ... Un întăi amor* (1841) — , „ideile copilărești" pe care le avea în problemele privitoare la dezvoltarea socială în primii ani ai activității sale : „Cînd veneam de la Universitate, capul îmi era plin de planuri, unele mai bune decît altele; vroiam prin literatură să prefac năravurile, să introduc în patria mea o nouă viață, noi principii"[53], adică „nebuna (...) prezumție" că se poate ajunge „a fi un Prometeu", un înnoitor și creator de realități sociale, numai prin forța de influențare și cultivare a conștiinței oamenilor de către lumina literaturii.

Pe aceeași linie iluministă se înscrie, de asemenea, ideea afirmată în „Prefața" lucrării *Histoire* ... , potrivit căreia viciile și nenorocirile poporului român nu sînt decît trista consecință a unui guvernămînt rău, ideea reluată și în altă parte[54]. Esența laturii idealist-iluministă a gîndirii istorice a lui Kogălniceanu o constituie ideea potrivit căreia dezvoltarea studiilor istorice, a istoriei ca știință, îmbogățirea și răspîndirea în masele poporului a cunoaștințelor despre istoria sa trecută, constituie un factor hotărîtor de progres și civilizație, de dezvoltare socială și națională.

Accente iluministe privind natura factorilor, a forțelor motrice ale dezvoltării sociale se întîlnesc și în alte lucrări și studii, ca, de pildă, în *Viața lui Hrisoverghi* (1843), unde consideră că principalul factor motor al istoriei, de progres în viața socială a Moldovei la începutul secolului al XIX-lea l-ar fi reprezentat ruperea „vălului prejudecăților care ne ascundea civilizația Europii" prin stabilirea „contactului cu ideile drepte și liberale a Apusului"[55] : „Atunce aristocrația primi cea întîi lovire și astăzi nu mai sîntem departe de pieirea ei cu totul"[56]. Chiar mai tîrziu, în Prefață" la *Cronicile României* ... (1872), în „cugetările retrospective"[57], care însoțesc istoricul principalelor evenimente ale istoriei poporului român din ultimii 200 de ani, reia ideea respectivă, considerînd că influența ideologică a revoluției franceze, a undelor iradiate de acest eveniment a constituit principalul impuls al redeșteptării istorice a poporului român, al luptei sale pentru progres social și național.

Pe de altă parte, întîlnim, în unele pagini ale operei lui M. Kogălniceanu — în special în *Introducție* la „Arhiva românească — , *unele teze cu o coloratură teistă*. Este invocată, cu aceste prilejuri, divinitatea, care ar prezida și determina liniile de desfășurare a istoriei poporului român, oficiind, totodată, rolul „marelui judecător" al activității istorice a oamenilor[58]. Dar recursul la divinitate, ca forță metafizică transcendentă,

[53] Idem, *Scrieri alese*, p. 105.

[54] Vorbind despre „pricinile ivirei cerșătoriei" (*Despre pauperism*, în *Scrieri alese*, p. 245), face aserțiunea : „Aice se înfățoșează acest princip, lungă vreme necunoscut în constituțiile sociale : că ticăloșia popoarelor atîrnă de la guvernurile lor" (p. 249).

[55] *Ibidem*, p. 181.

[56] *Ibidem*.

[57] Idem, *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 685.

[58] Idem, *Introducție* [la „*Arhiva românească*"], în *loc. cit.*, p. 612.

Scanned with OKEN Scanner

la providenţă, are un sens aproape exclusiv retoric, textele respective neputînd fi considerate caracteristic *teiste*, ca, de pildă, următoarea frază : „Însă în orice chip, suvenirile strămoşeşti nu pot să ne strice ; fie ca Dumnezeu să ne păstreze români, fie ca soarta să ne nimicească, trebuie să fim mîndri de vechea slavă a strămoşilor"[59]. Pe de altă parte, acest apel retoric la divinitate şi providenţă are loc ca urmare a încercării de a supraargumenta, în faţa contemporanilor săi, nevoia depăşirii momentelor de criză ale istoriei poporului român, de a le insufla încredere şi optimism.

Caracterul retoric al tezelor providenţialiste întîlnite la Kogălniceanu, natura circumstanţială a recursului la divinitate devin şi mai evidente în legătură cu problema „misiei", a „soliei" istorice proprii fiecărui popor — termeni folosiţi cu largi rezonanţe şi de N. Bălcescu, precum şi de alţi gînditori paşoptişti — , idee prin care este exprimat raportul dintre activitatea istorică a oamenilor şi sensul dezvoltării sociale, conţinutul procesului istoric. „Naţiile, ca şi oamenii îndeosebi, îşi au solia lor pe pămînt"[60], afirmă M. Kogălniceanu în amintita *Introducţie* la „Arhiva românească". Deşi propusă ca rezultînd din activitatea şi prescripţiile unei forţe metafizice transcendente, a divinităţii, „solia" sau „misia" fiinţează atît la M. Kogălniceanu, cît şi la N. Bălcescu în procesul istoric ca atare, ca rezultat al acţiunii unor factori istorici ce vor configura coordonata obiectivă a activităţii umane. Ca raţionalist, Kogălniceanu proclamă necesitatea imperioasă a cunoaşterii acestei „solii" („trebuie să ne cunoaştem solia ce Dumnezeu ni-a dat"[61]), oamenii fiind nevoiţi să-şi conformeze activitatea cu cerinţele respectivei „solii" istorice şi fiind răspunzători pentru faptele lor în raport cu ea. Responsabilitatea umană este statuată în funcţie de anumite obiective terestre : naţiunile şi oamenii care posedă o „solie" „sînt răspunzători de petrecerea lor aici jos. Omul este răspunzător pentru faptele sale ; naţia pentru slava ce a cîştigat, pentru pămîntul ce i s-a dat spre moştenire"[62]. „Fiecare este fiul propriilor sale fapte" în raport cu necesităţile istorice concrete ale unui moment istoric dat, cu cerinţele de progres social, de civilizaţie. M. Kogălniceanu afirmă astfel posibilitatea activităţii istorice libere a oamenilor, libertatea voinţei ; ea trebuie ordonată, în finalitatea ei, în conformitate cu nevoile de progres şi civilizaţie.

În genere, fatalismului, ca produs şi expresie directă a providenţialismului finalist, M.Kogălniceanu îi opune un finalism concret al activităţii umane, caracterizat prin încrederea în capacitatea istorică creatoare a omului : „În tot chipul, să nu ne spăriem, decît cînd vom părăsi toată hotărîrea spre bine şi progres pacinic şi vom sta cu braţele încrucişate, crezînd că totul este pierdut"[63].

În concluzie, se poate afirma că, în contextele date, prin activitatea divinităţii şi prin providenţă, M. Kogălniceanu exprimă, într-o ter-

[59] M. Kogălniceanu, *Introducţie* [*la „Arhiva românească"*], în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612. Ideea divinităţii apare şi în alte contexte, cu aceeaşi finalitate : „Să sperăm, să credem că Dumnezeul părinţilor noştri, care nu o dată ne-a salvat pămîntul şi neamul, chiar în ora pieirei, nu ne va lipsi şi acum cu puternicul său braţ !", scria în 1872, în *Prefaţa la Cronicile României sau Letopiseţele Moldaviei şi Valahiei*, în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 685).

[60] M. Kogălniceanu, *Introducţie ...*, în *Opere*, t. I, *Scrieri istorice*, p. 612.

[61] *Ibidem*.

[62] *Ibidem*.

[63] Idem, *Opere*, t I, p. 676.

minologie improprie, încrederea în caracterul ineluctabil al progresului, în posibilitatea și necesitatea depășirii momentelor de criză istorică din viața unui popor. Totodată, ideea „misiei" sau a „soliei" este una din expresiile apriorismului de esență romantică care stă la baza mesianismului ce caracterizează latura filozofico-istorică a pașoptismului.

Concepția lui M. Kogălniceanu privind esența mișcării istorice, *natura factorilor istorici* înregistrează în mod constant o depășire a punctului de vedere dezvoltat în legătură cu originea și natura „misiei". S-a observat, în acest sens, că la Kogălniceanu istoria este o înlănțuire de fenomene determinate de factori ce aparțin în întregime umanității, în desfășurarea ei fiind exclusă, în genere, intervenția unor factori transcendenți[64]. „Cu atît mai puțin ne va întîmpina în scrierile lui Kogălniceanu vechea concepție teologică în spiritul căreia divinitatea stabilea mersul istoriei omenirii" [65], afirmă același exeget al gîndirii filozofico-istorice a lui M. Kogălniceanu, subliniind că gînditorul român aduce o concepție asupra procesului istoric care nu se încadrează în nebuloasa idealismului istoric al timpului său.

În intîmpinarea acestei aprecieri vine afirmarea de către Kogălniceanu a *rolului poporului în istorie*, considerarea sa ca principal factor uman creator de istorie — una din ideile fundamentale ale gîndirii sale istorice, formulată expres pentru prima dată în cîmpul culturii românești încă în lucrările de istorie din tinerețe. În capitolul „Viața politică, religioasă și privată a valahilor în secolul al XVI-lea" observa că „toate cronicele acestor țări, toate memoriile timpurilor trecute nu tratează decît despre viața prinților"[66]. Toate celelalte clase și pături, „poporul, nu sînt nimic, prințul este totul, și, cu toate acestea, ar fi trebuit să fie cu totul contrariu"[67]. În *Cuvîntul introductiv la cursul de istoria națională* dă o expresie și mai clară acestei idei : „Pînă acum toți acei ce s-au îndeletnicit cu istoria națională n-au avut în privire decît biografia domnilor, nepomenind nimică de popor, izvorul a tutulor mișcărilor și isprăvilor, și fără care stăpînitorii n-ar fi nimică"[68].

O componentă inseparabilă a acestei atitudini democratice și umaniste față de popor, de respect și încredere în capacitățile sale creatoare este înalta apreciere acordată tradițiilor poporului, producțiilor sale poetice — expresii superioare ale vieții spirituale a acestuia — , considerarea lor ca autentice izvoare istorice.

Afirmarea ideii rolului poporului în istorie și — ca un corolar — aceea a complexității faptelor istorice reprezintă un pas esențial efectuat de Kogălniceanu pe o linie de gîndire ce urcă, în unele momente, spre porțile materialismului filozofico-istoric. Procesul de evoluție a gîndirii sale este continuu. Chiar în textele care se înscriu, în principal, în zona iluministă, el afirmă unele teze, oferă explicații evenimentelor și faptelor istorice care surprind cauzele adînci ale acestora.

[64] D. Popovici, *Concepția istorică a lui Mihail Kogălniceanu*, în „Arhiva românească", t. X, 1945—1946, p. 44.

[65] *Ibidem*.

[66] M. Kogălniceanu, *Opere*, t. I, p. 56.

[67] *Ibidem*, p. 292.

[68] Idem, *Scrieri alese*, p. 221.

Scanned with OKEN Scanner

CONCEPTUL DE CIVILIZAŢIE. CURENTUL CULTURAL-LITERAR AL „DACIEI LITERARE"

Punctul superior al traiectului gîndirii istorice şi sociale a lui M. Kogălniceanu îl constituie analiza problemelor *civilizaţiei* — o temă fundamentală de filozofie socială şi teorie a culturii — , schiţînd, în acest sens, chiar liniamentele unei teorii a civilizaţiei. Studiul vieţii sociale din perspectiva conceptului de civilizaţie efectuat de M. Kogălniceanu dezvăluie cu pregnanţă atît dimensiunile democratice, progresiste ale gîndirii sale, cît şi paşii realizaţi spre o înţelegere complexă a problemelor dezvoltării sociale, apropiată, în multe aspecte, de soluţia lor ştiinţifică.

Cu ajutorul conceptului de civilizaţie gînditorul român — care, după o expresie proprie, nu vorbea, în întreaga sa operă, „decît [de] luminare şi civilizaţie"[69] — reflectă şi analizează o multitudine de aspecte ale vieţii sociale, ale dezvoltării ei. Chiar dacă, uneori, el utilizează conceptul respectiv pentru a desemna un stadiu istoric concret de dezvoltare social-politică a societăţii, sensul propriu este acela de a indica „dezvoltarea societăţii"[70], constituind principalul criteriu de apreciere a evoluţiei social-istorice, al progresului social. „A intra în civilizaţie" — expresie de circulaţie curentă în lucrările sale — are semnificaţia ridicării ţării la nivelul dezvoltării social-istorice contemporane (cu instituţiile politice, juridice, cu transformările vieţii material-economice respective), mişcarea istorică a unui popor „care aspirează a-şi potrivi instituţiile cu instituţiile lumei civilizate"[71], acelea care constituie „gloria şi puterea secolului"[72]. M. Kogălniceanu concepe astfel în mod frecvent civilizaţia ca un stadiu superior al evoluţiei sociale, presupunînd transformări adînci, în sensul progresului, în toate laturile societăţii. Civilizaţia prezintă rezultatul şi conţinutul progresului social.

În funcţie însă de evenimentele sau fenomenele istorice la care se raportează, conceptul de civilizaţie este întrebuinţat, în diversele sale lucrări, cu semnificaţii variate, avînd o sferă mai largă sau mai restrînsă. De pildă, actul desfiinţării robiei ţiganilor mănăstireşti şi a celor ai ocîrmuirii, în anul 1844, privit din perspectiva laturii sale social-juridice şi morale, are, după M. Kogălniceanu, semnificaţia de a deschide o „epocă în istoria constituţiei şi a civilizaţiei noastre[73]; „mîntuindu-ne ţara de cea mai grozavă enormitate socială, *de robie*"[74], el înalţă ţara „deopotrivă cu staturile cele mai civilizate, în privirea principiului moralului şi dreptăţii"[75]. Reforma aceasta este, după gînditorul nostru, un progres civilizatoric, realizează trecerea pe o treaptă superioară a societăţii româneşti în ceea ce priveşte principiile de organizare a relaţiilor sociale : „acum patria noastră, dezrobindu-şi ţiganii, sfinţeşte principiul că toţi oamenii se nasc şi sînt slobozi"[76], ca şi pe cel al „fraternităţii tutulor oamenilor"[77].

De asemenea, conceptul de civilizaţie este utilizat de M. Kogălniceanu pentru a desemna o latură particulară a evoluţiei sociale, şi anume

[69] Idem, *Cuvînt introductiv* . . . , în *loc. cit.*, p. 209.
[70] Idem, *Scrieri alese*, p. 238.
[71] *Ibidem*, p. 266.
[72] *Ibidem*, p. 148.
[73] *Ibidem*, p. 230.
[74] *Ibidem*, p. 231.
[75] *Ibidem*, p. 230—231.
[76] *Ibidem*, p. 231.
[77] *Ibidem*, p. 232.

Scanned with OKEN Scanner

dezvoltarea vieţii cultural-spirituale. Amintind, în *Cuvînt introductiv . . .*, de „marile înaintări în civilizaţie", de „reformele şi îmbunătăţirile dinlăuntru", înfăptuite de români în veacurile XVI şi XVII, paralel cu lupta pentru apărarea independenţei lor naţionale, el include printre aceste elemente de „înaintare", ca o componentă inseparabilă a lor, şcolile, tiparul, dezvoltarea dreptului, a literaturii, a „duhului naţional". „Strămoşii noştri cu un pas grabnic se înaintesc pe calea civilizaţiei Apusului; însă, toate aceste propăşiri se fac înapoieri. Vremea căderei li vine"[78] din cauza vicisitudinilor istorice, civilizaţia creată se spulberă.

Preocupat de problemele civilizaţiei, M. Kogălniceanu a găsit o abordare teoretică închegată a acestora în articolul *Civilisation*[79] al lui Élias Regnault, l-a tradus în 1845 cu titlul *Despre civilizaţie*[80], însuşindu-şi concluziile acestuia, ele oferindu-i o expresie sintetică a ideilor profesate de el însuşi[81].

Interesul lui M. Kogălniceanu pentru acest articol a fost stîrnit, în primul rînd, de faptul că el ridică expres problema dezvoltării sociale: „Ce este (. . .) dezvoltarea societăţii? Dacă am răspunde că este dezvoltarea ideilor sociale, noi am arătat negreşit un adevăr netăgăduit; dar prin aceasta tot am lăsa întrebarea să rămîie întreagă . . . "[82]. Răspunsul este dat din analiza a „două ordine de facturi", care, după Regnault, stau la baza dezvoltării societăţii şi a ideilor sociale, privite în interdependenţa şi conexiunea lor, punct în care acesta depăşeşte poziţiile idealiste tradiţionale: „1. facturile ştiinţifice, care cuprind izbînzile artei, a ştiinţei şi a industriei", adică viaţa economică în ansamblul ei; „2. facturile politice, ce cuprind împreunul relaţiilor oamenilor între ei, a individului cu societatea, a societăţii cu individul"[83], totalitatea relaţiilor sociale sub aspectul lor economic şi politic.

Concluzia pe care o trage gînditorul francez, împărtăşită de M. Kogălniceanu, este aceea că „factul sau isprava civilizaţiei" (adică intrarea omenirii într-un „faz" complet, desăvîrşit) se rezumă întreagă în „factul" emancipaţiei, „fie ca să se atingă de lupta în contra naturii, fie ca să se atingă de lupta în contra omului"[84]. „Civilizaţia este dară adunarea împreună a izbînzilor ştiinţifice şi a izbînzilor politice"[85], iar „cea întăi consecuenţie" a acestei idei este aceea că „oricare să fie propăşirile omului în arte, în ştiinţe, în industrie, dacă el nu-şi izbîndeşte driturile sale ca cetăţean, civilizaţia nu este deplină"[86].

M. Kogălniceanu a întîlnit, în articolul respectiv, şi ideea mişcării laturilor componente ale civilizaţiei. Cînd se produce un conflict în sinul civilizaţiei, lipsind unul din elementele ei (în sensul neconcordanţei sale cu cealaltă latură), se nasc lupte sociale „în care, curînd sau tîrziu, biru-

[78] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 224.

[79] Publicat în *Dictionnaire politique. Encyclopédie abrégée du langage et de science politique*, publié par E. Duclerc et Pagnerre, deuxieme éd. Paris, 1843, p. 225–227.

[80] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 238–242.

[81] Pînă de curînd acest articol a fost atribuit unanim lui M. Kogălniceanu. Cercetările efectuate de Virgil Ionescu (*Caracterul scrierii „Despre civilizaţie" atribuită lui M. Kogălniceanu. Surse ideologice ale programului publicaţiei „Steaua Dunării"*, în „Revista de istorie şi teorie literară", 1971, nr. 4) i-au stabilit adevărata paternitate; vezi şi Al. Zub, *Mihail Kogălniceanu 1817–1891. Bibliografie*, p. 229.

[82] M. Kogălniceanu, *Scrieri alese*, p. 239.

[83] *Ibidem*.

[84] *Ibidem*, p. 240.

[85] *Ibidem*, p. 242.

[86] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

ința vine în sprijinul dreptății; și prin izbînda driturilor lor, popoarele vin de desăvîrșesc civilizația, împreunînd îmbele ei elemente"[87]. Este exprimată aici ideea, susținută de M. Kogălniceanu însuși cu alte prilejuri, potrivit căreia progresul, înaintarea în civilizație se realizează, la nivelul structurii interne a societății, prin lupta unor forțe sociale opuse. În societatea caracterizată prin privilegii și care „a refuzat să-și deschidă porțile gloatii"[88], ale cărei relații se întemeiază pe inegalitatea socială și, drept consecință, pe „împilarea omului prin om"[89], relații care nu corespund cu emanciparea omului de sub dominația forțelor naturii, principiul vieții sociale este lupta forțelor sociale interne acestei societăți.

Ideea, la care M. Kogălniceanu subscrie total, este aceea că esența civilizației rezidă în „norocitul rezultat al luptei omului în contra naturii dinafară" și în contra forțelor sociale ostile lui, a robiei și împilării, în triumful omului asupra naturii externe și emanciparea sa de sub dominația ei, precum și în „slobozenia" sa în raport cu forțele sociale. Întreaga civilizație, întreaga dezvoltare socială este un act de emancipare. Civilizația este expresia concretă a progresului social. Cerințele progresului dau conținut civilizației, îi asigură principiile ei de funcționare și de viață.

M. Kogălniceanu întîlnește, de asemenea, ideea de netăgăduită valoare avansată de E. Regnault din analiza „facturilor" civilizației, și anume aceea privind rolul nevoilor material-economice în evoluția istorică a societății: „Toată arta, toată știința, toată industria este o emancipație, adecă o dezrobire" [90] a omului de sub dominația tiranică a forțelor naturii, împins să lupte cu ea de „nevoile materiale" de a se îmbrăca, a-și face un lăcaș, a se hrăni[91] (M. Kogălniceanu păstrează în traducere chiar expresia „sistemul nostru", prin care E. Regnault și-a caracterizat poziția). Această idee își găsește, la gînditorul român, un corespondent în distincția pe care o operează între aspectele materiale și cele spirituale ale civilizației; realizarea acesteia presupune, deopotrivă, o „îmbunătățire intelectuală și materială"[92] a societății. Și chiar dacă M. Kogălniceanu nu vede raporturile complexe între laturile civilizației, însăși distincția lor este un cîștig teoretic cert. Din această concepție asupra laturilor componente ale civilizației este dedus și programul de „reforme dinlăuntru " care asigură, după acesta, progresul social, transformarea societății române în direcția civilizației moderne în momentul istoric respectiv: „să răspîndim luminile și bunăstarea materială în clasele de jos, care astăzi zac în neștiință și în sărăcie, să îmbunătățim agricultura și creșterea vitelor (...), să deschidem nouă comunicații și nouă căi de exportație producțelor noastre ..."[93]. După gînditorul român, „popoarele nu pot ajunge la adevărata civilizație decît prin cultivarea și dezvoltarea facultăților naționale și sporirea buneistări materiale; că toate acele instituții, menite spre a da claselor de jos un trai mai bun, un confort mai mare, spre a le înlesni îndestularea trebuințelor, sînt totodată însușite de a izgoni și

[87] *Ibidem*, p. 241.
[88] *Ibidem*, p. 238.
[89] M. Kogălniceanu, *Sclăvie, vecinătate și boieresc*, în *Scrieri alese*, p. 262.
[90] *Despre civilizație*, în *loc. cit.*, p. 240.
[91] *Ibidem*.
[92] M. Kogălniceanu, *Tainele inimei*, în *Scrieri alese*, p. 148.
[93] *Ibidem*, p. 151.

ignoranţa şi de a îmbunătăţi şi soarta morală a oamenilor, şi prin urmare a le pregăti o adevărată civilizaţie"[94]. Se remarcă aici o lărgire evidentă a conceptului de civilizaţie în raport cu cel utilizat în scrisorile din timpul studiilor, cînd îl circumscria, în principal, libertăţii politice şi civile; „adevărata civilizaţie constă în dragostea de patrie şi de viitorul ei politic, în respectul pentru legi, în abolirea sclaviei, care, spre ruşinea noastră, persistă încă în ţară, în egalitatea persoanelor, fără distincţie de rang şi naştere . . ."[95].

„Ochirea istorică a împilării omului prin om", realizată în studiul mai tîrziu, *Sclăvie, vecinătate şi boieresc* (1853), întregeşte concepţia lui Kogălniceanu privitoare la dezvoltarea socială, punînd totodată accentul pe originea materială, economică a sclaviei şi argumentînd necesitatea unor transformări economice în vederea desfiinţării ei. Ideea referitoare la originile sclaviei, enunţată în articolul respectiv, şi pe care o preluăm aproape fără nici un amendament sau retuş, este următoarea : „*Sclăvia este veche*, însă nu atîta de veche cît şi lumea ; ea a început numai cînd arta producţiei a luat îndestulă dezvoltare spre a da omului mai mult decît îi trebuie neapărat pentru vieţuirea lui. Cînd acest prisos nu era încă, sclavia n-a putut fi, pentru că nime nu avea interes de a avea sclavi"[96]. Desigur, M. Kogălniceanu ar fi dat o explicaţie ştiinţifică integrală apariţiei sclaviei, ca relaţie socială, dacă o lega de apariţia claselor sociale antagoniste, pe baza naşterii şi dezvoltării proprietăţii private. Orizontul teoreticianului social a fost îngustat de adeptul proprietăţii private. Sclavia, considerată ca formă generică a „împilării omului prin om" şi a inegalităţii, este, afirmă M. Kogălniceanu, o alterare a esenţei factorilor politici, a relaţiilor dintre oameni, întrucît presupune actul „de a pune mîna pe semenii lor şi a-i şerbi, spre a-şi atribua o parte din productul muncii lor"[97] condiţionat însă de un anumit stadiu de dezvoltare a factorilor „ştiinţifici". Ea este rodul furtişagului, al spoliaţiei (exploatării) în raport cu „proprietatea cea mai sfîntă, adică : munca altuia"[98] şi va dispărea atunci cînd factorii „ştiinţifici" ajung la un nivel de dezvoltare superior, încît sclavia devine o frînă în mersul lor ascendent.

Analiza, în „privirea istorică şi economică" a „istoriei sclăviei", a formelor împilării şi spoliaţiei („*sclăvia* antică şi modernă, *şerbia* din timpul de mijloc şi *boierescul* sau claca de astăzi"[99]), îl duc la concluzia că deşi această istorie „petrece perioadele societăţilor omeneşti pînă în ziua de astăzi", „negreşit că se va sfîrşi înaintea omenirii"[100].

Istoria parcurge deci mai multe „fazuri", înregistrează mai multe perioade, fiecare perioadă istorică mare corespunde unei anumite „civilizaţii". Identificarea şi separarea lor în timp M. Kogălniceanu le realizează acum printr-o „ochire asupra (formelor) împilării omului prin om", prin formele „robiei", în care deci punctul de vedere al „istoriei sociale şi economice " (care coincide, aşadar, cu cel al istoriei politice) este principalul criteriu al determinării fazelor, treptelor evoluţiei sociale spre „adevărata civilizaţie" (oprindu-se în timp la faza burgheză a dezvoltării sociale).

[94] *Ibidem*, p. 152—153.
[95] Idem, *Scrisori, 1834—1849*, p. 170—171.
[96] M. Kogălniceanu, *Sclăvie, vecinătate şi boieresc*, în *Scrieri alese*, p. 262.
[97] *Ibidem*, p. 263.
[98] *Ibidem*.
[99] *Ibidem*, p. 266.
[100] *Ibidem*, p. 265.

Scanned with OKEN Scanner

Analiza consacrată esenței civilizației, originii și formelor istorice ale „împilării omului prin om" („sclăvia, vecinătatea și boierescul") constituie fundamentul teoretic-filozofic al programului său social-politic, formulat în *Dorințele partidei naționale în Moldova*, al luptei sale politice pentru „dezrobirea țiganilor, ștergerea privilegiilor boerești", pentru emanciparea și împroprietărirea țărănimii clăcașe.

◇

Teoria socială a lui Kogălniceanu prezintă cîteva elemente specifice, larg discutate în istoria gîndirii românești și cărora li s-au atribuit semnificații din cele mai diverse, și anume: distincția civilizație „sănătoasă" — falsă civilizație, rolul tradițiilor istorice în dezvoltarea unui popor, continuitatea proceselor istorice și conținutul tradiției etc.

După Kogălniceanu, în cadrul aceluiași „faz" istoric (sau în cadrul aceleiași civilizații) poate exista o „civilizație sănătoasă", adevărată, precum și o civilizație falsă, superficială[101]. Distincția respectivă are o semnificație majoră la Kogălniceanu, ea constituind fundamentul punctului de vedere filozofic-istoric afirmat cu privire la căile și formele concrete ale dezvoltării istorice, esența spiritului critic romantic promovat în activitatea sa istoriografică și a direcției culturale inaugurate la „Dacia literară", punct de vedere taxat adesea drept tradiționalist[102]; ba, mai mult, din această perspectivă, Kogălniceanu a fost considerat primul tradiționalist român în ordine istorică[103]. Acest „tradiționalism" este, în fapt, expresia romantismului concepției istorice a lui Kogălniceanu în aplicarea ei la problema dezvoltării progresive a societății, de la trecut spre prezent și viitor, pe fondul unor realități istorice concrete. Spiritul istoric, istorismul romantic pe care-l împărtășește M. Kogălniceanu nu trebuie confundat cu istorismul sau tradiționalismul tipic ideologiei feudale, reacționare. „Tradiția" romantică (în varianta progresistă a acestui curent) este străină, opusă respectului statu-quo-ului social-politic, economic feudal. Ea înglobează numai acele forme de viață socială care reprezintă elementele pozitive ale vechiului conținut social, elementele care se integrează organic în noile forme de viață socială, asigurînd „continuitatea" dezvoltării sociale pe un sol istoric concret, și nu permanența vechiului din societate. Din perspectiva istorismului romantic pe care-l îmbrățișează, pentru Kogălniceanu dezvoltarea social-istorică nu poate semnifica o ruptură totală, bruscă cu trecutul istoric, cu condițiile de viață ale unui popor prin introducerea unor instituții, forme de viață și principii de aiurea. Și, într-adevăr, în formele de viață superioară există un element de „tradiție"; noul preia elemente ale trecutului, le ridică pe o nouă treaptă, încorporîndu-le într-o sinteză nouă. Viitorul uman se dezvoltă pe baza unor condiții date de viață socială și materială.

Atitudinea aceasta „tradiționalistă" a lui M. Kogălniceanu capătă o expresie concretă în analiza raportului dintre factorii, elementele externe ale dezvoltării sociale și realitățile specifice ale unui moment istoric, susținînd necesitatea dezvoltării viitoare a societății românești și a culturii ei, pornind de la realitățile respective, de la condițiile interne

[101] M. Kogălniceanu. *Cuvînt introductiv, ...* în *loc. cit.*, p. 220.

[102] G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*. Edit. „Junimea", Iași, 1970; E. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. I. *Forțele revoluționare*, București, 1924, p. 94—97; Șt. Zeletin, *Neoliberalismul*, București, 1927, p. 206—207; Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. a II-a întregită și prelucrată, București, 1926, p. 18, 95, 184 etc.

[103] Ion Zamfirescu, *Spiritualități românești*, București, 1941, p. 122 și urm.

ale vieţii poporului şi potrivit nevoilor sale specifice, ceea ce nu exclude înnoirile în spiritul epocii. „Niciodată n-am fost contrar ideilor şi civilizaţiei străine — îşi defineşte M. Kogălniceanu poziţia în această problemă. — Dimpotrivă, crescut şi trăit o mare parte a tinereţelor mele în acele ţări care stau în capul Europei, am fost şi sînt de idee că în secolul al XIX-lea nu este iertat nici unei naţii a se închide înaintea înrîuririlor timpului, de a se mărgini în ce are, fără a se împrumuta şi de la străini"[104], de a nu recepţiona ce este esenţial şi valoros, ceea ce poate ajuta la dezvoltarea materială şi cultural-spirituală a poporului. Acceptarea lor are valoare şi este posibilă numai cu condiţia să exprime şi să răspundă nevoilor interne de dezvoltare istorică, să le contureze precis. Nu este vorba deci de implantarea pe un sol istoric a unor instituţii şi idei specifice altor societăţi şi epoci istorice. „Adevărata civilizaţie este aceea care o tragem din sînul nostru, reformînd şi îmbunătăţind instituţiile trecutului cu ideile şi propăşirile timpului de faţă"[105], aceea pe care poporul a creat-o în indelungatul său trecut şi pe care trebuie să o îmbine cu civilizaţia mai nouă a timpului. Civilizaţia nu izgoneşte nicidecum ideile, obiceiurile, moravurile naţionale, tradiţiile şi realizările materiale şi spirituale ale unui popor, nu devine incompatibilă cu realităţile ce ţin de specificul şi destinul istoric al unui popor, „ci numai le îmbunătăţeşte spre binele naţiei în particular şi al omenirei în general. Noi însă, în pretenţia de a ne civiliza, am lepădat tot ce era bun pămîntesc şi n-am păstrat decît abuzurile vechi, înmulţindu-le cu abuzurile nouă a unei rău înţelese şi mincinoase civilizaţii"[106]. M. Kogălniceanu este împotriva formelor false ale civilizaţiei, a superficialităţii, de aceea exclamă : „Am luat luxul, corupţia şi formele exterioare ale Europei, dar nu şi ideile de dreptate şi deopotrivă îndrituire, bunăstarea materială şi descoperirile geniului, care astăzi fac fala secului"[107].

Pentru această problemă este cu totul edificator sensul criticii vehemente pe care o îndreaptă, în *Dorinţele partidei naţionale în Moldova*, împotriva Regulamentului organic, acesta avînd, după aprecierea sa, „două metehne de căpetenie", dintre care una constă în faptul că, „în loc de a regula (. . .), *după spiritul timpului*, *vechile instituţii ale Moldovei*, a dărîmat şi a desfiinţat toate legiuirile ţării, ne-a tăiat toate relaţiile cu trecutul, fără a ne întemeia prezentul. O lege fundamentală a ţării trebuie însă să fie o plantă indigenă, expresia năravurilor şi nevoinţelor naţiei"[108]. Regulamentul organic, nereuşind să răspundă „la nevoinţele ţării", nefiind, totodată, întemeiat „pe acele legiuiri vechi, care, cu toate greutăţile timpurilor şi ale împrejurărilor din afară, sute de ani ne-au păstrat naţionalitatea", trebuie înlocuit. În această situaţie, el propune „a ne întoarce la acele instituţii a căror origine este din pămîntul nostru, care în timp de cinci veacuri le-am avut, şi pre care *vroim numai a le adapta după luminile şi trebuinţele epohei*"[109]. Şi, chiar dacă ele vor avea „oareşicare asemănare cu constituţiile altor popoare, să nu socoată cineva că sînt imitaţii şi împrumuturi, un plagiat . . ."[110].

[104] M. Kogălniceanu, *Tainele inimei*, în *Scrieri alese*, p. 148.
[105] *Ibidem*, p. 149.
[106] *Ibidem*, p. 148—149.
[107] *Ibidem*, p. 150.
[108] M. Kogălniceanu, *Dorinţele partidei naţionale în Moldova*, în *Texte social-politice alese*, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 144 (subl. ns. — *Gh. E*).
[109] *Ibidem*, p. 144 (subl. ns. — *Gh. E.*).
[110] *Ibidem*, p. 145.

Originalitatea dezvoltării, specificitatea evoluţiei istorice a popoarelor — „organicitatea" ei, prin respectul acestui fond specific al istoriei popoarelor, compatibil cu dezvoltarea spre superior, cu evoluţia socială, într-un cuvînt, cu civilizaţia — este căutată în istoria trecută. Ca şi N. Bălcescu, M. Kogălniceanu face apel la istorie, reînvie trecutul istoric al poporului, cercetează instituţiile în care poporul român şi-a desfăşurat viaţa socială şi caută soluţiile pentru rezolvarea problemelor specifice epocii sale, o imagine a viitorului; dar, ca şi Bălcescu, căutînd să desprindă din trecut datele viitorului, nu era paseist, nu cerea reîntoarcerea la trecut, reînvierea unor instituţii vechi în formele lor pure, ci preluarea, adoptarea *spiritului* lor democratic, caracterizat prin egalitarism şi libertate. Acest spirit al vechilor instituţii îl preconizează ca esenţă a instituţiilor sociale ce trebuie instaurate în noua civilizaţie, instituţii prin intermediul cărora, după părerea sa, vor fi reînnoite vechile virtuţi civice şi naţionale ale poporului, pentru a-şi cuceri independenţa socială şi naţională.

Istorismul romantic la M. Kogălniceanu (generînd acel „tradiţionalism" social şi cultural) este filtrat şi cenzurat de raţionalismul său. Trecutul istoric este confruntat cu valori şi principii specific raţionaliste (izvorîte din „spiritul veacului"), este selectat şi acceptat numai prin această operaţie. Orientarea romantică specifică a gîndirii sale, cenzurată de raţionalism, este ilustrată, în această ordine de preocupări, de cercetarea corespondenţelor între spiritul noilor instituţii şi al celor vechi şi constituirea fondului tradiţiei apt a fi preluat şi dezvoltat ca atare. Pentru romanticul Kogălniceanu, trecutul nu este numai o eroare a istoriei, în maniera raţionalismului abstract, anistoric. În aceste probleme se poate sesiza o asemănare frapantă între poziţia lui N. Bălcescu şi a lui M. Kogălniceanu,ca expresie a unei perfecte comunităţi de idei. Prin cunoaşterea trecutului — afirmă M. Kogălniceanu — „veţi cunoaşte, domnilor, că acel trecut nu era aşa de rău, aşa de varvar, precum se plac unii şi alţii a vi-l înfăţoşa; ci că avea şi el multe aşezăminturi, multe orînduiele pe care chiar politicii şi economiştii de astăzi le mărturisesc de bune!"[111].

Sensul exact al termenului de „tradiţionalism" la Kogălniceanu este precizat în dezbaterea raportului tradiţiei şi imitaţiei. Atît pe plan cultural, cît şi pe planul dezvoltării general-istorice—sociale, politice, economice — a poporului român, M. Kogălniceanu protestează împotriva imitaţiei servile, a preluărilor ce nu-şi justifică raţiunea istorică în raport cu nevoile reale ale dezvoltării sociale ale unui popor, străine specificului propriu al istoriei sale. Ele devin „neorganice", nereprezentative, neistorice faţă de linia evoluţiei istorice respective, care pune în evidenţă o tradiţie progresistă, democratică proprie. Punctul central în care se deosebeşte de N. Bălcescu este *ideea progresului paşnic*, gradual, lin, fără revoluţie[112], ideea că progresul nu se asociază cu necesitate unei revoluţii, militînd pentru o cale evolutivă în ordinea politică a transformării sociale, teză ce concretizează poziţia sa burghezo-democrată.

Elementele gîndirii filozofico-istorice a lui M. Kogălniceanu analizate aici vor sta la baza concepţiei sale social-politice; istorismului romantic îi corespunde un istorism juridic, concretizat în preponderenţa

111 M. Kogălniceanu, *Cuvînt introductiv* ... în *Scrieri alese*, p. 221.

112 Idem, *Prefaţă* [la *Letopisiţile* ...], în *loc. cit.*, p. 258—259.

„drepturilor istorice", a „drepturilor seculare" ca argumente în susținerea revendicărilor de emancipare și împroprietărire a țărănimii clăcașe, a unirii și cuceririi independenței țării. M. Kogălniceanu demonstrează astfel că proprietatea funciară la români nu a fost, prin originile ei, o proprietate absolută, cum era cea din occidentul Europei; „adevărul pre care ni-l arată istoria" este că „felul, că exercițiul, că marginile proprietății funciare au variat pururea după secoli, după țări și după legi"[113] și că această „proprietate teritorială a noastră este mărginită, este supusă la legi, la condițiuni, altele decît acele la care este supusă proprietatea în occidentul Europei"[114].

În același timp, el va utiliza conceptul raționalist de dreptate și conceptul abstract (de esență morală) „omenirea".

Pe de altă parte, ea conturează și completează, pe alte direcții, multe din problemele abia atinse în teoria procesului istoric și în concepția sa istorică, ca, de pildă, cea a rolului proprietății și al relațiilor patrimoniale în viața socială — „temelia societății" —, a necesității transformării lor ca o condiție a realizării unor adînci prefaceri sociale și politice, idee care conturează baza poziției sale în lupta pentru emanciparea și împroprietărirea clăcașilor.

◇

M. Kogălniceanu, fără să fi fost stăpînit de „ispita metafizicii" în măsura în care aceasta a însuflețit activitatea lui N. Bălcescu sau S. Bărnuțiu, a adus contribuții substanțiale de ordin filozofic la patrimoniul gîndirii pașoptiste: a) a elaborat o concepție romantică închegată asupra istoriei ca știință, altoită pe un fond de idei iluministe, pornind de la sarcinile, finalitățile pe care i le atribuia, decurgînd din nevoile luptei de eliberare socială și națională ale epocii; b) a abordat unele probleme fundamentale ale teoriei sociale și filozofice a istoriei (factorii dezvoltării sociale, căile progresului istoric), aducînd contribuții și teze noi: rolul poporului în istorie, raportul dintre tradiție și inovație istorică; c) a abordat și analizat unele probleme fundamentale de teorie a culturii și civilizației, superioare în toate privințele unor încercări similare în epocă (S. Marcovici, *Civilizația*, în „Muzeul național", an II, 1837, nr. 4 și 5); d) elaborînd principiile curentului de la „Dacia literară" (oprindu-se în principal asupra factorilor naționali și populari ai activității cultural-literare, ca temei al originalității ei), a schițat datele primare ale unei teorii a culturii, dezvoltată ulterior de curentul „Contemporanului".

Istoricul și teoreticianul istoriei M. Kogălniceanu, creatorul și îndrumătorul cultural, este dublat de omul politic Kogălniceanu, care-și asociază numele celor mai însemnate evenimente din istoria poporului român în veacul al XIX-lea: revoluția de la 1848, Unirea Principatelor, reformele înfăptuite sub Al. I. Cuza (și în primul rînd împroprietărirea țăranilor), independența României.

[113] Idem, *Scrieri alese*, p. 337.
[114] *Ibidem*, p. 338.

25—c. 890

4. AUGUST TREBONIU LAURIAN

August Treboniu Laurian (1810—1881) este una din figurile proeminente ale culturii române din secolul trecut, care s-a ilustrat — urmînd tradiția corifeilor Școlii ardelene — în special în domeniul filologiei și al istoriei, dar a adus însemnate contribuții și în domeniul filozofiei[1].

S-a născut în satul Fofeldea (lîngă Sibiu). Studiile le-a început în țară, la Sibiu și apoi la Cluj, la Liceul regio-academic —pe care-l frecventaseră anterior Gh. Lazăr și G. Barițiu — , instituție de învățămînt cu organizare și funcții universitare. Aici a urmat Facultatea de filozofie, în cadrul căreia se predau, ca discipline filozofice, metafizica, etica, psihologia empirică și logica, alături de unele științe ale naturii, matematicile, istoria universală, filologia etc. Își continuă studiile la Viena, orintîndu-se în special spre științele exacte și tehnice, dar fiind preocupat concomitent de istorie, filologie și filozofie. Din această perioadă datează prima sa lucrare lingvistică, intitulată *Tentamen criticum in originem, derivationem et formam linguae romanae in utraque Dacia vigentis vulgo valachicae* (Încercare critică asupra originii, derivării și formei limbii românești vorbită în amîndouă părțile Daciei, numită popular valahică), 1840, în care își afirmă crezul său filologic latinist, continuînd ideile Școlii ardelene.

Solicitat de Eforia școlilor, A. T. Laurian predă, începînd cu anul 1842, pînă în ajunul revoluției de la 1848, un curs de filozofie la Colegiul „Sf. Sava", care s-a bucurat de o largă audiență și apreciere în cercuri ce depășeau mediul școlar. Într-o notă a Secretariatului Țării Românești trimisă reprezentantului Austriei se arată că A. T. Laurian, „prin zelul și talentul cu care a ținut cursul de filozofie, și-a atras simpatia elevilor și respectul tuturor cetățenilor"[2]. Interesul pentru filozofie îl menține și

[1] Primul care s-a oprit asupra activității filozofice a lui A. T. Laurian a fost G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în „Sămănătorul", an. III, nr. 6 din 8 februarie 1904, p. 82—83 (socotindu-l, în ordine istorică „al treilea cantian român", după I. Budai-Deleanu și G. Lazăr), iar mai apoi Gh. Adamescu, *Primii profesori de filozofie ai Școalei de la Sf. Sava*, București, 1927, și, pasager, I. E. Torouțiu, *Immanuel Kant în filozofia și literatura română*, 1925, I. Petrovici, *Kant și cugetarea românească*, în volumul *Studii istorico-filozofice*, ed. a II-a, 1929. În ultimii ani semnalăm analize mai nuanțate, datorate lui S. Ghiță, în *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, București, Edit. Academiei, 1964, p. 210—212, și în *Antologia gîndirii românești, secolele XV—XIX*, partea I, București, Edit. politică, 1967, p. 402—403, și lui George Em. Marica, în volumul colectiv *Ideologia generației române de la 1848 din Transilvania*, București, Edit. politică, 1968, prcum și în lucrarea sa de proporții, *Foaie pentru minte, inimă și literatură.* Bibliografie analitică, cu un studiu monografic, București, Edit. pentru literatură, 1969. Pentru întreaga activitate a lui A. T. Laurian, vezi monografia lui Ilie Popescu Teiușan și Vasile Netea, *August Treboniu Laurian, Viața și activitatea*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1970.

[2] Apud *Gîndirea pedagogică a generației de la 1848*. Studiu introductiv și texte alese de A. Manolache, Gh. T. Dumitrescu, Gh. Pîrnuță, București, Edit. didactică și pedagogică, 1968, p. 137.

Scanned with OKEN Scanner

mai tîrziu, deși altele sînt direcțiile de activitate care l-au absorbit: istorie, lingvistică, geografie etc.

În aceeași perioadă a editat, împreună cu N. Bălcescu, „Magazin istoric pentru Dacia" (1845), revistă pe care o conduce singur după plecarea, in 1846, a lui N. Bălcescu la Paris, iar după revoluție editează la Viena încă două tomuri.

Este unul din fruntașii revoluției de la 1848 în Transilvania, sprijinind „principiile de libertate ce le desfășurase Bărnuțiu"[3] în discursul rostit la 2/14 mai în catedra din Blaj; ales printre cei 10 secretari ai adunării de pe Cîmpia Libertății, a dat citire celor 16 puncte care reprezentau „cererile românilor", iar în cursul revoluției a menținut în permanență legătura cu revoluționarii din Țara Românească.

Începînd cu anul 1859 predă în instituțiile de învățămînt mediu și superior din București limbile și literaturile clasice (elină și latină), iar la înființarea universității, în 1864, este numit profesor de literatură latină și ales decan al Facultății de filozofie și litere, funcție pe care o deține pînă spre sfîrșitul vieții. A. T. Laurian a fost unul dintre fondatorii „Societății Academice Române" (devenită în 1879 „Academia Română"), secretar și președinte al acestui înalt for de cultură.

Prin prelegerile de o apreciabilă ținută științifică ale cursului predat la Sf. Sava, A. T. Laurian a contribuit la răspîndirea unor temeinice cunoștințe filozofice, la deșteptarea și dezvoltarea interesului unui larg public petru respectiva sferă de activitate spirituală. În același scop anunță un întreg program de lucru, socotind că nu este cu putință să se răspîndească și să se înțeleagă operele marilor filozofi, creatori de sisteme, înainte de a se face o pregătire corespunzătoare prin lucrări introductive, de familiarizare cu problematica filozofică: „a face mai înainte cunoscut pe publicul românesc cel doritoriu de a intra pe drumul cel mai ușor într-această știință, cu operile obicinuite la alte nații și recunoscute de respunzătoare scopului lor"[4]. În această direcție a tradus și editat, însoțindu-le de prefețe, *Manualul de filozofie* de A. Delavigne, 1846 și *Manualul de filozofie și de literatură filozofică* de W. Traug. Krug, 1847, (t. I). Planul său mai cuprindea traducerea și publicarea și a altor lucrări: *Propedeutica filozofică* a lui Ios. Beck și *Istoria filozofiei* a lui Ioann Lichtenfels, rămase însă în stadiul de proiect.

Cursul de filozofie ținut de A. T. Laurian la Colegiul Național din București, elaborat „după dezvoltările cele mai de curînd date acestei științe de învățații Europei cultivate", a cărui tipărire iminentă, anunțată în 1845 („se grăbește să-l dea la tipariu"[5]), a rămas, de asemenea, nerealizată, nu este o traducere sau o compilație, ci poartă pecetea unei gîndiri personale.

Puternic influențat de Kant, influență exercitată în mod direct, prin operele originale ale gînditorului german, cunoscîndu-l și receptînd unele influențe și din partea urmașului neortodox al acestuia, W. T. Krug, A. T. Laurian năzuește și reușește să afirme un punct de vedere propriu într-o serie de probleme. Profesorul de la „Sf. Sava" este unul dintre gînditorii pașoptiști, care, în domeniul filozofiei, au dat dovadă de o apreciabilă independență față de anumite sisteme de gîndire, concepții sau lucrări

[3] Al. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia superioare*, t. II, ed. a II-a, Viena, 1852, p. 213.

[4] A. Treb. Laurian, *Inștiințare*, apărută ca anexă la *Cuvînt academic*, [București, 1845], f. p.

[5] Idem, *Inștiințare*, în *loc. cit.*, f. p.

filozofice ; cursul său nu are la bază nici una din lucrările utilizate în mod obişnuit în epocă sau alte modele care să fi fost urmate cu relativă fidelitate.

Piesele esenţiale pentru cercetarea gîndirii filozofice a lui A. T. Laurian, care schiţează totodată liniile directoare ale cursului său de filozofie, sînt trei lucrări, şi anume : două lecţii de deschidere ale acestui curs şi discursul festiv la închiderea anului de învăţămînt filozofic 1844/1845 : *Discurs la deschiderea cursului de filozofie.* În Colegiul Naţional de la „Sf. Sava" din Bucureşti, septembrie 1842 (pînă de curînd inedit), *Cuvînt academic* pronunţat de (...) în Colegiul Naţional în Bucureşti cu prilejul examenului public şi al împărţirii premiilor în 1-ia iulie 1845 şi *Cuvînt scolastic* (...) la începutul anului scolastic 1846, septembrie. Ultimul discurs schiţează planul complet al cursului de filozofie ce se desfăşura pe parcursul a doi ani de studii.

Aceste lecţii-discursuri reprezintă principala contribuţie a lui A. T. Laurian la crearea unei literaturi filozofice româneşti cu puternice note personale ; el a publicat, de asemenea, la începutul anului 1848, o serie de articole de istoria filozofiei antice în paginile periodicului „Universu" (a cărui direcţie efectivă o preia de la Iosif Genilie)[6]. Apariţia lor este întreruptă de participarea lui A. T. Laurian la revoluţia din 1848 în Transilvania, dar este reluată mai tîrziu în paginile periodicului „Instrucţiunea publică" (1859—1861) de sub direcţia sa[7], şi, printr-un studiu privind *Filozofia scolastică*[8], face trecerea spre cursul de *Filozofia modernă*, „independinte de compendiile autorităţii străine"[9], tratîndu-i pe Bacon, Hobbes, Campanella, Descartes, Geulincx, Malebranche, Spinoza, Locke, Condillac, Bonnet, Berkeley, Hume, Leibniz, oprindu-se la urmaşul imediat al acestuia, Chr. Wolf, şi enunţîndu-i pe cei mai însemnaţi wolfiani.

Punctul de vedere personal al lui A. T. Laurian se afirmă atît prin extinderea pe care o acordă expunerii sintetice a unor autori (Aristotel), prin sublinierea unei anumite problematici (ca în cazul lui Socrate), fie în concluziile ce însoţesc expunerea gîndirii autorilor respectivi.

O PERSPECTIVĂ RIGUROS RAŢIONALISTĂ ASUPRA OBIECTULUI FILOZOFIEI

Prin cele trei discursuri cunoscute pînă acum, cît şi prin lecţiile de istoria filozofiei, A. T. Laurian se dovedeşte a fi un reprezentant consecvent al liniei raţionaliste în filozofie. „Filozofia e *raţională, logistică*"[10],

[6] [A. T. Laurian], *Reflessionea* (tratînd filozofia presocratică), *Socrate, Platon* (I. Dialectica, II Fizica, III Etica ; Nomica şi politica), *Aristot* (I Logica, II Metafizica, Fizica, III Etica ; Politica) *Epicur* (I Logica, II Fizica, III Etica), *Zenon* (I Logica, II Fizica, III Etica ; Politica), *Cicerone* (I Despre Dzeitate, II Despre Divinatione, III Filozofia practică), în „Universu" an. IV, 1848, nr. 2, 3, 4, 5, 7, 8, 9, 10, 11.

[7] [A. T. Laurian], *Filosofii* [romani], în „Instrucţiunea publică", luna lui aprilie 1860 ; /idem/, *Misticismul. Plotin, Proclu*, în *loc. cit.*, luna lui august, 1860 ; /idem/, *Scepticismul la greci*, în *loc. cit.*, luna lui septembrie 1860.

[8] „Instrucţiunea publică", luna lui noiembrie 1860.

[9] *Ibidem*, p. 343.

[10] A. T. Laurian, *Discurs la deschiderea cursului de filozofie.* În Colegiul Naţional de la „Sf. Sava" din Bucureşti, septembrie 1842, publicat ca anexă de Ilie Popescu Teiuşan, Vasile Netea, *August Treboniu Laurian*, Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1970, p. 279

Scanned with OKEN Scanner

de aceea ea trebuie distinsă categoric de răspunsul „religios sau mitic"[11], care a fost dat în epocile timpurii ale dezvoltării omenirii, precum şi de ficţiunile poetice, de poezie, care e „*ficţională, fantastică*"[12]. Şi dacă procesul dezvoltării „cunoştinţelor filozofice dimpreună cu ficţiunile poetice" este justificat în copilăria omenirii, cînd „e mai puternică fantasia decît raţiunea"[13], ea nu se mai justifică în etapele ulterioare ale dezvoltării spirituale a popoarelor, o dată cu dezvoltarea cunoştinţelor omeneşti produsă ca urmare a interesului crescînd pentru „cercetările naturii, ale vieţii omeneşti şi ale societăţii politice"[14]. Popoarele intră cu adevărat pe un drum filozofic numai atunci cînd, părăsind căile ficţiunii poetice sau ale explicaţiei religioase, recurg la asemenea cercetări, călăuzite de luminile raţiunii.

Filozofia însăşi, ca activitate spirituală, precum şi obiectul ei, scopurile pe care trebuie să le urmărească sînt definite în termeni raţionalişti riguroşi. Gîndirea filozofică este identică cu raţionarea. Filozofia nu este decît tendinţa raţiunii spre înţelepciune (raţiunea fiind considerată, în manieră raţionalistă, un fel de instinct înnăscut omului), spre cunoaşterea realităţii, a existenţei. Filozofia este — afirmă în acest sens A. T. Laurian — „instinctul cel impus minţii omeneşti de a străbate tot ce i se arată înainte (...),adică instinctul spre înţelepciune"[15], şi constituie impulsul cunoaşterii umane: „îndeamnă pe oameni din cea mai înaltă vechime, îndată ce aceştia veniră la conştiinţa de sine, să ia la cercetare riguroasă, problemele cele date oarecum cu mintea însăşi şi să încerce o dezlegare mulţumitoare"[16]. Diferenţierea filozofiei de poezie şi religie sau mistică este realizată în primul rînd din perspectiva obiectului lor, A. T. Laurian promovînd punctul de vedere al realităţii obiective ca obiect al filozofiei: „Filozofia se deosebeşte de poezie sau de închipuirile fantasiei printr-aceea, că cugetul filozofic să aibă realitate obiectivă [sensul propriu al expresiei este: să-i corespundă o realitate obiectivă. — *n.ns.*], iar cel poetic poate fi de tot deşert; (...) pentru poet e destul să spue minuni desfătătoare de Pegas, fără a dovedi că se află asemenea animal în natură, iar filozoful carele pretinde că *substanţa* este una trebuie să o şi dovedească, că de nu face el aceasta, avem drept a o numera între visuri"[17]. Punctul de vedere al realităţii obiective coincide, la A. T. Laurian, într-o manieră raţionalistă tipică, cu punctul de vedere al raţiunii. Obiectul filozofiei este circumscris astfel unor date riguros raţionaliste: el este constituit de „problemele cele date oarecum cu mintea însăşi" şi se referă la tot ce „i se arată [minţii omeneşti, raţiunii, — *n. n s.*], fie dinăuntrul său, fie dinafară în natură"[18].

O problemă în care A. T. Laurian porneşte de la Kant şi îl urmează cu consecvenţă priveşte necesitatea efectuării criticii raţiunii, a examenului ei prealabil. Ca şi ilustrul său dascăl, A. Treboniu Laurian consideră: „Calea cea adevărată pe care putem parveni la ştiinţă, nu e nici *dogma-*

[11] A. T. Laurian, *Cuvînt academic*, Bucureşti, 1845, p. 3.

[12] A. T. Laurian. *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 279.

[13] Idem, *Cuvînt academic*, p. 4.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*, p. 3.

[16] *Ibidem*.

[17] Idem, *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 278—279.

[18] Idem, *Cuvînt academic*, p. 3.

tică, nici *aporetică*, ci *critică*"[19]. Necesitatea acestei critici este argumentată pornind de la trăsăturile actului cunoașterii filozofice: „Filozofia e fundamentul tuturor științelor, însă deodată și cea mai abstractă dintre toate științele, închisă între marginile cunoștinței apriori, supusă periclului d-a degenera într-un formalism gol, cere cea mai mare băgare de seamă, cea mai sănătoasă judecată(...), altmintrele fantasiem în loc d-a filozofa și ficționăm în loc d-a raționa, sau raționăm din păreri fără temei, fabricăm în aer, dogmatizăm, cădem și ne cufundăm în dogmatism"[20]. Pentru a evita aceste pericole, A. T. Laurian cere, în spiritul lui Kant, să fie examinate „mai întîi legile, facultățile și marginile minții omenești"[21], ceea ce constituie sarcina și obiectul „filozofiei subiective", care trebuie să preceadă „filozofia obiectivă". Platon, Spinoza și Wolf sînt exemplele clasice, după A. T. Laurian, pentru drumul invers. „Sentința" sa în această problemă — esența criticismului pe care-l adoptă pe urmele lui Kant — este că „întemeierea filozofiei" se poate realiza „începînd a ne examina întîi puterea noastră și mintea noastră cu toate facultățile și legile ei, și după aceasta a o întrebuința spre cercetarea întrebărilor care ni le pune ea, căuta răspunsurile care ni se cuvine a i le da împreună cu răspunsurile ce i le-au dat alții care au filozofat mai înainte de noi"[22]. Această atitudine se deosebește, pe de o parte, de cea dogmatică, iar pe de altă parte de cea aporetică (procesul aporetismului e negativ; el se îndoiește de toate, caută contrazicere în toate și, lăsat liber, preface în nimic toate cunoștințele noastre). Numai pe cale critică, pornind de la datele cunoașterii și supunînd cercetării „legile originare ale tuturor activităților noastre", vom putea ajunge la „principe universale", la adevărate cunoștințe și le vom putea lega „într-un tot științific, într-o sistemă"[23]

A. T. Laurian se deosebește de Kant în privința perspectivei concrete din care propune să se efectueze examenul critic al rațiunii, al facultăților și marginilor ei, și anume cel al psihologiei antropologice și al istoriei filozofiei. Punctul de vedere critic psihologic este cel al așa-numitei „psihologii teorice" (teoretice), una dintre cele trei ramuri ale științei psihologiei după diviziunea efectuată de urmașii lui Kant, și care reprezintă „teoria tuturor cunoștințelor lucrărilor subiectului nostru"[24]. Psihologia devine, alături de istoria filozofiei, o știință auxiliară a filozofiei, „neîngrijite pînă în zilele noastre"[25]. Lui A. T. Laurian, această direcție i se pare a fi esențială în gîndirea contemporană: „în Germania, după ce trecu furia d-a dezvolta filozofia din un princip suprem transcendental, din punerea absolută a lui *Eu* sau din opunerea lui *Non-Eu*, din Sintetismul lui Krug sau din Identitatea lui Schelling, din Entuziasmul lui Schlegel sau din Indiferența [Identitatea] lui Hegel între *fire* și *cugetare*, începură Kantianii a se pune pe studiul Psihologiei, a cerceta mintea omenească, a străbate istoria filozofiei și a se depărta într-acest chip cît se poate de unilateralitate"[26]. Tendința psihologică în critica posibilităților și limitelor cunoașterii A. T. Laurian crede a fi fost reprezentată,

[19] Idem, *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 279.
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem*, p. 278.
[23] *Ibidem*, p. 279.
[24] *Ibidem*, p. 277.
[25] *Ibidem.*
[26] *Ibidem.*

de asemenea, de Bacon, care a contribuit la „îngroparea scolasticismului" prin introducerea „metodului" inductiv și apoi de „scepticii cei ageri Locke și Hume"[27], tendință căreia i s-au opus Thomas Reid și I. Kant și, ulterior, Dugald Stewart.

Istoria filozofiei poate îndeplini un rol critic, ferindu-ne de unilateralitatea ce poate fi generată de „confidența peste măsură în puterea noastră", o funcție comparativă între pașii noștri și cei ai predecesorilor, între rezultatele noastre și ale lor[28].

PROBLEME DE ONTOLOGIE ȘI TEORIA CUNOAȘTERII

Accentul pe care îl pune A. T. Laurian asupra coincidenței realității cu punctul de vedere al rațiunii nu îl conduce spre a o concepție ontologică raționalist-idealistă, la deducerea sau instituirea pe cale rațională a existenței, rațiunea dictînd, totodată, legile sale realității. Distanțarea sa față de pozițiile idealiste se evidențiază în faptul că el distinge, în actul cunoașterii, doi termeni: eul, subiectul care cunoaște și „obiectele cunoștibile", ca „lucruri *(entia)* în genere"[29]. „Cel dintîi concept așa dară, care ni se arată nouă în cercetarea conceptelor fundamentale — — afirmă A. T. Laurian — e conceptul de *Realitate* (de Este) și prin urmare *Realitatea* e categoria principală a obiectelor cunoștinței"[30].

Punctul de vedere realist-raționalist care prezidează determinarea obiectului filozofiei este dezvoltat și precizat de A. T. Laurian în acest al treilea discurs dintr-o perspectivă gnoseologică clar conturată, unde apar unele note materialiste certe.

A. T. Laurian preia, inițial, distincția kantiană a lucrului în sine și a fenomenului, dar o dezvoltă într-un sens propriu: „*Lucrurile (entia, res)* se împart în *lucruri în sine (entia per se)* și în *lucruri cunoștibile*"; acestea din urmă — A. T. Laurian introducînd aici punctul de vedere strict al cunoașterii — , „după cum cunoștința noastră purcede sau din cugetare curată, sau din percepțiunea sensurilor, se împart în *lucruri inteligibile (noumena)* și în lucruri *sensibile (phaenomena)*"[31]. „Noumenul", lucrul în sine kantian nu mai este, în viziunea cugetătorului român, un „*Grenzbegriff*" din punct de vedere al cunoașterii, ci un lucru „cunoștibil". Anumite dificultăți ale limbajului lui A. T. Laurian sînt determinate de faptul că acesta pendulează, aproape pe nesimțite, cînd spre ontologic, cînd spre gnoseologic, ceea ce se evidențiază și în dezvoltarea următoare a ideilor sale. Lucrurile „cunoștibile", „lucrurile care se pot cugeta", sînt denumite de A. T. Laurian „*posibile* sau *Entilogici (entia logica)*. Această entitate logică — se afirmă în continuare — e condițiunea negativă a toată existența obiectivă. Noi putem susține, că dacă un lucru nu se poate cugeta, nici nu poate fi, dar d-în contră nu putem zice că dacă se poate cugeta, *este*"[32]. Cugetabilitatea lucrurilor constituie,

[27] *Ibidem*, p. 278.

[28] Ibidem, p. 277.

[29] Idem, *Cuvînt scolastic* (...) la începutul anului scolastic 1846. Septembrie, Biblioteca Academiei R. S. România, mss. rom., nr. 4401, f. 248.

[30] *Ibidem*.

[31] *Ibidem*, f. 248—248 v.

[32] *Ibidem*, f. 248 v.

Scanned with OKEN Scanner

aşadar, după A. T. Laurian, principala condiţie a existenţei lor logice, dar nu şi a existenţei lor obiective, ca *entia per se*. Sub aspect gnoseologic, obiectele cugetării pot avea o existenţă (este) care nu este identică cu realitatea lor obiectivă, dar cele pe care le considerăm ca avînd realitate obiectivă au şi o existenţă logică (ca obiect al cunoaşterii).

Care este însă aspectul ontic al raportului dintre cugetabilitate, deci dintre existenţa logică a lucrurilor (a obiectelor, fenomenelor) şi existenţa lor obiectivă? Aici autorul român aduce unele corecturi transcendentalismului kantian într-un sens realist, atenuînd, totodată, agnosticismul poziţiei autorului *Criticii raţiunii pure*, pînă la anularea lui: „Şi pe lîngă această posibilitate a cugetabilităţii sale, trebuie să se referească într-un mod determinat spre cunoştinţa noastră, fiindcă altminte n-om putea nici odată să ne convingem despre realitatea lui, el ar rămîne pururea ideal”[33].

Recunoaşterea existenţei obiective a lucrului în sine este condiţionată de posibilitatea cunoaşterii sale ca lucru în sine, obiectiv. În sprijinul demonstrării posibilităţii cunoaşterii lucrului în sine, A. T. Laurian stabileşte trei moduri de raportare a existenţei obiective, a lucrurilor la subiectul cunoscător: „Spre cunoştinţa noastră se referesc lucrurile: 1) sau ca lucruri care se pot cunoaşte, şi acestea se numesc *posibile* în înţelesul real, sau ca lucruri care nu se pot cunoaşte, şi acestea se zic *imposibile* tot în acel înţeles”. Acesta este principalul raport pe care-l ia în consideraţie A. T. Laurian. Celelalte două raporturi completează demonstraţia posibilităţii existenţei unui lucru în sine prin luarea în consideraţie a altor modalităţi de raportare a sa la subiectul cunoscător: „2) sau ca lucruri în faptă cunoscute, şi acestea se numesc *existente*, sau ca lucruri în faptă necunoscute, şi acestea se numesc nonexistente; 3) sau ca lucruri ce trebuiesc să se cunoască, adecă a căror nonexistenţă e imposibilă, şi acestea se numesc *necesare*, sau ca lucruri ce nu trebuie să se cunoască, adecă a căror nonexistenţă e posibilă, şi acestea se zic contingente[34]. Există la A. T. Laurian o pendulare de pe planul cunoaşterii (al existenţei logice), pe cel al realităţii obiective, ale cărei momente nu devin suficient de clare datorită unor imprecizuni terminologice. Concluzia demonstraţiei însă nu suportă nici un dubiu asupra sensului analizei: „Într-acest mod *Realitatea* sau *Entia* relativă spre cunoştinţa noastră” este măsurată „după momentele categoriei modalităţii”[35] (predicamentele de *putinţă* sau neputinţă, de existenţă sau nonexistenţă, de necesitate sau contingenţă).

Scopul filozofiei, al actului cunoaşterii filozofice este „deplina descoperire a adevărului”[36]. De altfel, chiar în primele rînduri ale discursului din 1842, el consideră filozofia o ştiinţă, „care de cei vechi prin modestie fu chemată numai iubire de ştiinţă”[37]; ideea este exprimată apoi într-o formă mai complexă, urmărind deosebirile existente, pe toate planurile, între filozofie şi poezie: „de la filozof se cere adevărul, de la poet numai frumosul ...”[38].

[33] *Ibidem*.

[34] *Ibidem*, f. 248 v. — 249.

[35] *Ibidem*, f. 249.

[36] Idem, *Cuvînt academic*, p. 3.

[37] Idem, *Discurs la deschiderea...*, în *loc. cit.*, p. 275.

[38] *Ibidem*, p. 278—279.

Scanned with OKEN Scanner

În problemele cunoaşterii, A. T. Laurian porneşte în genere de la I. Kant, stă continuu sub influenţa kantiană, mai ales prin latura raţionalistă a gîndirii sale, dar fără a deveni un kantian ortodox. În discursul din 1842, el se apropie mai mult decît în alte locuri de Kant, atunci cînd afirmă : „Filozofia se deosebeşte de ştiinţele empirice, cărora adnumerăm ştiinţele istorice şi în specie ştiinţele naturale sau fizice, printr-aceea că filozofia este ştiinţa apriori, iar cele empirice sînt aposteriori"[39], şi, în timp ce filozofia „se dezvoltează prin cugetare curată, neamestecată de lucrurile sensurilor", cele empirice „cuprind numai spusele sensurilor [simţurilor]"[40]. Distincţia este urmărită în continuare într-un sens care comportă, de asemenea, apropieri de kantianism : „conceptele filozofice se unesc într-o sistemă spre formarea unei teorii prin logistică dreaptă, iar cele empirice numai prin inducţie"[41]. Dar, încă în prima sa lucrare, *Cuvînt scolastic* ... , vorbind despre drumul pe care trebuie să meargă filozofia, despre metoda proprie a cunoaşterii filozofice, Aug. Treb. Laurian leagă, asemenea lui Kant, raţiunea de experienţă. El avansează ideea potrivit căreia „cunoştinţele lucrurilor supuse sensului merg înaintea cunoştinţelor agonisite numai prin minte curată. Cunoştinţele aposteriori sînt cele dintîi în viaţă, iar cunoştinţele apriori sînt fructele speculaţiei ştiinţifice (. . .). Cu o vorbă : întîi experienţa şi apoi filozofia"[42]. Dar conceptele de *a priori* şi *a posteriori* primesc, totuşi, o altă semnificaţie (decît la Kant ; *a priori* nu mai este independent de orice experienţă sensibilă posibilă, ci are o semnificaţie strict temporală, şi nu transcendentală.

Ceea ce constituie nota proprie, caracteristică a poziţiei lui A. T. Laurian este afirmarea necesităţii îmbinării în cunoaştere a raţiunii cu empirismul şi inductivismul propriu ştiinţelor exacte, respectînd prioritatea experienţei, a inducţiei. Ca atare A. T. Laurian nu se postează pe planul logic-gnoseologic (transcendental) kantian, ci pe unul psihologic-genetic, ceea ce-l distanţează esenţial de Kant. Ideea, enunţată în discursul din 1842[43], este reluată în *Cuvînt academic* şi formulată în termenii unei profesiuni de credinţă filozofică, ca singurul drum rodnic pentru progresul în cunoaşterea ştiinţifică şi filozofică, iar apoi urmărită în istoria filozofiei : „După părerea mea cea individuală, născută din străbaterea critică a probelor făcute pînă în zioa de astăzi, socotesc că filozofia trebuie zidită pe temeiul cel neclătit al esperienţei, căci altmintrele se deschide uşa şi poarta la toate visurile şi la toate fantasteriile"[44]. Rapida incursiune în istoria gîndirii filozofice, realizată în *Cuvînt academic*, a avut darul să demonstreze victoria gîndirii raţionale asupra celei religioase sau mistice, cît şi asupra poeziei, tocmai prin strînsa ei legătură cu experienţa. Dealtfel, progresele realizate de gîndirea filozofică, cuceririle ei cele mai însemnate au fost posibile doar în momentul cînd ea s-a bazat pe experienţă. „Supt Aristotele ajunse filozofia grecească la un foarte înalt grad de dezvoltare şi de lămurire pentru puterile minţii omeneşti[45] ; explicaţia înaltului nivel la care acesta a ridicat gîndirea filozofică i se

[39] Idem, *Discurs la deschiderea* ..., în *loc. cit.*, p. 278.
[40] *Ibidem*.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 276–277.
[43] „Aceasta e şi sentinţa noastră despre întemeierea filozofiei în ţara noastră, să o învăţăm pe temeiul neclintit al esperienţei..." (*ibidem*, p. 278).
[44] Idem, *Cuvînt academic*, p. 13.
[45] *Ibidem*, p. 6.

Scanned with OKEN Scanner

pare a constitui-o faptul că acest discipol al lui Platon „își întoarce ochii către esperiență, se străduiește să aducă principiele rațiunii la mai mare consunanță cu lucrurile naturei, pregonește natura în toate laturile și în toate ramurile ei”[46].

Epocile de reflux în dezvoltarea gîndirii filozofice se produc datorită părăsirii căilor experienței și ale rațiunii. „Epoca barbarismului și a ignoranței” [47], marcată de evul mediu, își află explicația în faptul că „cercetările sănătoase trecuseră în ipoteze fantastice, raționarea se prefăcu în ficționare. Filozofia degeneră într-un misticism filozofic, care un putea să satisfacă nici rațiunii, nici experiinței”[48].

Părăsind căile rațiunii și experienței, filozofia cade în stare „de servă a Teologiei”[49]. Critica misticismului — a „intelectualismului cel mistic” al lui Plotin, în particular — este realizată de A. T. Laurian din perspectiva rolului rațiunii în cunoaștere. „Noi însemnăm, că această filosofemă se razimă pre două presupozițiuni nedemustrate: a) că absolutul cel preste sensuri e rațiunea cunoștibile a lumei, și b) că absolutul se poate cunoaște prin o intuițiune intelectuale care precede cugetării. Plotin preface cugetarea în intuitare, raționarea în ficționare, filozofarea în fantasiare, formele curate ale conceptelor în obiecte. Filozofia lui e un adevărat misticism filozofic”[50]. Împreună cu filozofia, prin izgonirea rațiunii și a experienței, vor decădea și artele, științele: „Începe a domni superstiția și ruditatea, despotismul și crudelitatea. Trist veac pentru umanitate!”[51], își încheie A. T. Laurian caracterizarea epocii medievale de pe pozițiile raționalismului.

Credința religioasă, atotputernică în epocile anterioare, primește lovituri nimicitoare prin descoperirile lui Copernic, care, distrugînd „superstiția astrologică” și geocentrică, a înlocuit vechea concepție cosmologică cu una științifică: „Cu această schimbare a aspectului astronomic trebui cu încetul să se schimbe cu totul și aspectul fizical al filozofiilor despre lume”[52]. A. T. Laurian reține, totodată, din perspectiva sa raționalistă, și semnificația filozofică mai profundă a acestor descoperiri științifice: „Imaginea pentru rangurile imperiului spiritelor peri (...) Cerul nu mai este sus, Dumnezeu nu mai este întîiul mișcătoriu[53]. Existența ființei supreme trebuie confruntată cu rațiunea și poate fi admisă numai dacă este conformă cu „veritatea spiritului”.

Descoperirile ulterioare, efectuate de Kepler, Newton, Laplace, „schimbări mari și însemnate făcute în astronomie și în științele fizicale”[54], au constituit un impuls și pentru filozofi să întreprindă cercetări similare „în sfera științelor curat speculative, lepădînd toată autoritatea în ținutul științelor și cercetînd cu libertate și ingenuitate adevărul, desfăcîndu-se de toate prejudețele ... [55]. Acesta este actul de naștere al filozofiei moderne, determinat de progresul științelor și avînd ca bază unitatea

[46] *Ibidem.*
[47] *Ibidem*, p. 7.
[48] *Ibidem.*
[49] *Ibidem*, p. 8.
[50] [A. T. Laurian], *Misticismul. Plotin*, în „Instrucțiunea publică”, august 1860, p. 251.
[51] Idem, *Cuvînt academic*, p. 7.
[52] *Ibidem*, p. 8.
[53] *Ibidem*, p. 8, 9.
[54] *Ibidem*, p. 9.
[55] *Ibidem.*

experienţei şi a raţiunii, eliberată de sub tutela filozofiei scolastice. A. T. Laurian surprinde cu destulă acurateţe condiţiile şi trăsăturile procesului naşterii şi dezvoltării spiritului filozofic modern, dar, ca raţionalist consecvent, ia în consideraţie numai determinările gnoseologice ale originii gîndirii filozofice, ale evoluţiei ei: „Spiritul omenesc superat de jugul autorităţii căută în fine să rumpă catenele, şi să-şi facă un drum în confidinţă către puterile sale proprie în ţinutul ştiinţei. Desteritatea cîştigată deja în cugetare (...), materia cunoştinţei cea înmulţită prin esperienţă, indiginţia cea neapărată de a da un fundament solid doctrinelor morale şi religioase, de a procura unitate cercetării empirice şi raţionale, de a introduce un nex sistematic între cunoştinţele raţionale cele despărţite pînă acum, toate acestea-l provocă la o asemine întreprindere"[56]. Filozofia modernă reprezintă un progres incontestabil în raport cu filozofia antică: „cultura formală a raţiunii păşise acum ceva mai departe decît la antici; progresul culturei produsese alte idei şi alte aspecte, care nu-şi mai afla satisfacţiune în filozofia antică"[57]. Dar progresul pe care-l reprezintă filozofia modernă este şi mai marcat în raport cu filozofia scolastică, aceasta fiind „încă în şi mai mare disproporţiune cu cererile spiritului omenesc"[58]. Şi această disproporţie rezidă în primul rînd în punctul de pornire al scolasticii, şi anume „doctrina adoptată de biserică", prelucrată în formă filozofică. Scolastica prezintă de aceea „un formalism deşert", servindu-se de dialectica antichităţii „nu numai ca de un canon (o sumă de regule după care să se judice veritatea), ci şi ca de un organ (o sumă de legi prin care să se cîştige cunoştinţa). Trăsătura aceasta e caracterul general al filozofiei scolastice"[59].

Constatarea progresului concomitent al ştiinţei şi gîndirii filozofice îl duce pe A. T. Laurian la ideea unor raporturi strînse între ştiinţă şi filozofie. Drumul cunoaşterii filozofice coincide, în puncte esenţiale, cu cel al cunoaşterii ştiinţifice. Din prespectiva rolului esenţial al experienţei şi inducţiei în cunoaştere, A. T. Laurian evidenţiază la modul superlativ aportul lui Bacon la dezvoltarea gîndirii filozofice: aceasta „ne învaţă că edificiul cunoştinţelor omeneşti nu se poate ridica pe concepte prin raţionamente, ci pe esperiinţă prin inducţiune. Introducerea acestui metod nou, unit cu observarea şi cu experimentarea, produse de atunci încoace cele mai mari progresuri în sfera ştiinţelor empirice, şi deşteptă mintea la asemenea urmări şi în sfera celor curat speculative"[60]. Comparativ, aportul lui Descartes la dezvoltarea gîndirii filozofice i se pare mai modest: „Cartesiu lapădă prejudeţele celor vechi ca şi Hobbes, sfătuieşte mai bine un scepticism în ştiinţe, decît un dogmatism nedezbătut", distinge „indiginţele omului cele morale de cele senzoriale"[61], dar i se pare a fi un spirit „mai moderat" decît Bacon şi Hobbes. Critica pe care o îndreaptă A. T. Laurian la adresa filozofiei carteziene vizează nu numai unele aspecte metodologice, ci şi unele teze ce ţin de esenţa ei. Astfel,

[56] Idem. *Filozofia modernă*, în „*Instrucţiunea publică*", decembrie 1860, p. 342.

[57] *Ibidem*.

[58] *Ibidem*.

[59] [A. T. Laurian], *Filozofia scolastică*, în „Instrucţiunea publică", noiembrie 1860, p. 314, col. II.

[60] Idem, *Cuvînt academic*, p. 9.

[61] *Ibidem*, p. 10.

după autorul român, Descartes „nu demunstră substanţiele supreme, spirituale şi materiale, adoptează fără raţiune ideea înnăscută despre dzeu şi idei înnăscute în genere, (...); în fizică spaţiul plin şi mişcarea cerculariă miroasă prea tare a ipoteze deşearte..."[62].

Poziţia de principiu a lui A. T. Laurian în problemele metodologiei cunoaşterii reprezintă o sinteză a inductivismului (atît de mult apreciat la Bacon) *şi a criticismului raţionalist kantian.* Pentru ca filozofia să dea „desluşiri în aceste ţinuturi ale cunoştinţei şi ale lucrării, dară să nu ne încurce, sau să ne ducă chiar în contrazicere", trebuie să meargă „pe drumul esperinţei cu ajutoriul Criticei"[63].

În sistematizarea problematicii filozofice — conturată în structura cursului său de filozofie, ciclat pe parcursul a doi ani de studii —, cît şi în importanţa acordată unor discipline filozofice, în primul rînd eticii, A. T. Laurian a suferit o influenţă hotărîtoare din partea filozofiei kantiene, dar putem, totodată, detecta şi influenţe certe ale filozofiei antichităţii.

Filozofia — după A. T. Laurian — trebuie să dea răspunsul la trei întrebări : *ce este adevărul? ce este bunul?*, ce este *frumosul?* şi ele formează obiectul *filozofiei obiective* : cercetarea temeiului pe care se reazimă adevărul *filozofic* şi *matematic*, devenit, totodată, şi temei al moralităţii şi legalităţii faptelor noastre, precum şi cel al ideilor noastre despre frumos şi sublim sau armonia între sensibil şi ideal. În maniera antichităţii, „filozofia obiectivă" ar fi reprezentată, după A. T. Laurian, de o *aletologie*, o *agatologie* şi o *kalleologie*[64].

Dar rezolvarea acestor probleme — consideră A. T. Laurian — nu este posibilă fără a se da o soluţie prealabilă următoarelor întrebări : „Prin ce organ sau facultate putem noi veni la cunoştinţa adevărului? Prin ce organ sau facultate săvîrşim fapte? Prin ce organ sau facultate simţim noi?"[65], ceea ce revine la cercetarea principiului cunoscător, a subiectului (*mintea* sau *sufletul* după terminologia lui A. T. Laurian). „Deci a supune cercetării acest princip, împreună cu facultăţile lui, va fi datoria şi lucrul nostru cel dintîi. Gnoti seavton este sfatul, căruia trebuie să asculte toţi cei ce vor să vie la cunoştinţa filozofiei"[66]. Ştiinţa care se ocupă cu cunoaşterea de noi înşine, a facultăţilor subiectului este *psihologia*, „mergătorul înainte al filozofiei, *propedeutica*"[67] şi ea formează *filozofia subiectivă*. După A. T. Laurian, trebuie să se studieze, aşadar, întîi partea subiectivă, iar apoi cea obiectivă a filozofiei. Acesta este „ţinutul *filozofiei teoretice formale*"[68].

Partea subiectivă a filozofiei este identică cu „psihologia teorică" şi, întrucît aceasta cuprinde teoria „lucrărilor" subiectului „purcezînd în cele trei direcţii fundamentale ale subiectului nostru, pe trei căi, adică *speculativă, operativă şi senzitivă*[69], ea cuprinde trei grupuri de ştiinţe filo-

[62] [A. T. Laurian], *Descartes*, în „Instrucţiunea publică", noiembrie 1860, . 250—251.
[63] Idem, *Cuvînt academic*, p. 13.
[64] Idem, *Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 277.
[65] *Ibidem.*
[66] *Ibidem.* p. 276.
[67] *Ibidem.*
[68] Idem, *Cuvînt scolastic ...*, p. 274 v.
[69] *Ibidem, Discurs la deschiderea ...*, în *loc. cit.*, p. 77.

zofice: științe speculative (care studiază „legile după care cugetă subiectul nostru, adică *Logica*, și legile după care cunoaște subiectul nostru, adică Gnoseologia"), științele operative (care studiază „legile după care să determinează (subiectul — n. ns.) la fapte, adică Pracseologia") și științe senzitive (care studiază „legile și drepturile simțămîntului, precum spre cunoștință cît și spre voință și pentru care se numește și Estetică")[70].

A. T. Laurian și-a structurat cursul său pe aceste linii. Date concrete le oferă în cel de-al treilea discurs păstrat de la el, *„Cuvîntul scolatic* al d-lui Laurian zis de d-lui la începutul anului scolastic 1846, septembrie", în care schițează concret și alte linii ale gîndirii sale filozofice, atît în problemele gnoseologice, cît și în cele ontologice propriu-zise: realitate, substanță, cauzalitate etc., tratate dintr-o perspectivă gnoseologică (în ipostaza de „categorii sau forme universale ale cunoștinței noastre"[71], adică sub raportul obiectelor „către facultatea noastră cunoscătoare"[72]).

IDEI ETICE ȘI DE FILOZOFIA ISTORIEI

În *domeniul moralei* — care formează partea a doua a cursului —, A. T. Laurian stă sub influența kantianismului[73], subliniind, totodată, meritele istorice ale lui Socrate în determinarea problematicii etice, ca „urzitorul filosofiei practice". De aceea îl consideră un „om estraordinariu", care a făcut pe om „să intre în sine, să se cerceteze și să se cunoască pe sine și să pășească de la această cunoștință — care este cea mai importantă pentru umanitate — la cunoștința obiectelor"[74]. El adoptă, așadar, postulatul potrivit căruia „ființa lucrătoare e rațională și liberă"[75]. Omul, ca „ființă lucrătoare", este „deodată și *rațională* ca să-și poată propune scopul, și *liberă* ca să-l poată realiza"[76]. „Altă ființă — continuă A. T. Laurian — nu poate să-și propuie un scop decît cea prevăzută de rațiune, și alta nu poate să-l realizeze decît cea prevăzută de libertate"[77].

Morala, postulînd cele „două condițiuni, a raționalității și a libertății", trebuie să răspundă la următoarele întrebări: „1. Cum se cuvine să lucreze o ființă rațională liberă ca să-și păstreze dignitatea sa, și 2. Cum se cuvine să lucreze o ființă rațională liberă ca prin lucrarea sa să nu împedece uzul libertății altora"[78].

„Dezvoltarea legilor" lucrării umane în cele două direcții formează obiectul a două discipline: al *eticii* sau al filozofiei morale, și al *nomicei*

[70] *Ibidem.*
[71] Idem, *Cuvînt scolastic ...*, f. 250 v.
[72] *Ibidem.*
[73] G. Bogdan-Duică îl considera pe A. T. Laurian drept un kantian, luînd în considerație exclusiv teoria moralei, referindu-se în special la următorul pasaj din *Cuvînt academic*: „Însă meritul cel mai mare al lui Kant, ca și al lui Socrate, este deșteptarea atențiunii asupra laturii practice a vieții, asupra moralei, și recunoștința primatului rațiunii practice pe lîngă formele cele rigide ale rațiunii teoretice, pentru că a lucra moral e o poruncă absolută, dară a-și cîștiga cunoștințe și a le lăți, e numai o poruncă relativă a rațiunii, și, prin urmare, pentru că *înțelepciunea practică* care se arată în exercițiul virtuții este scopul suprem al vieții" (A. T. Laurian, *Cuvînt academic*, p. 11).
[74] *Ibidem*, p. 5.
[75] Idem, *Cuvînt scolastic*, f. 253 v.
[76] *Ibidem*, f. 249 v.
[77] *Ibidem*, f. 253 v.
[78] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

sau al filozofiei juridice, ele constituind „cuprinsul filozofiei practice": „*faptele* sau lucrările ființelor raționale"[79].

Concepția etică a lui A. T. Laurian este raționalistă prin excelență, subliniind „dignitatea" omului ca ființă înzestrată cu rațiune[80].

Importanța acordată problemelor moralei, filozofiei practice de către A. T. Laurian are o determinare istorică-concretă. El ține cursul de filozofie într-o epocă de pregătire politică și ideologică a revoluției de la 1848. A. T. Laurian a luat parte la principalele acțiuni prerevoluționare din perioada 1842—1848, a avut legături strînse cu N. Bălcescu, I. Ghica, M. Kogălniceanu, G. Barițiu etc. Prin cursurile sale de filozofie a căutat să răspundă acelorași sarcini. Aprecierea lui A. T. Laurian după care filozofia practică, morala este „filozofia care merită acest nume în însemnarea sa cea adevărată, că, în sfîrșit, omul e făcut ca să lucreze"[81]. constituie un îndemn implicit la acțiune revoluționară, la „lucrare". „Aici e cîmpul în care omul să-și arate înțelepciunea sa și prin lucrare să se arate că e într-adevăr amator de înțelepciune"[82].

Gîndirea istorică a lui A. T. Laurian se înscrie în curentul romantic, continuînd, totodată, ideile Școlii ardelene. Istoria trebuie să răspundă comandamentelor naționale ale epocii, să ofere îndreptări pentru viitor, să aibă o valoare educativ-națională[83]. „Istoria este imaginea trecutului din care rezultă învățăminte și exemple pentru viitor; ea conservă drepturile și ne aduce aminte datoria (...). Cum dar o națiune ar progresa fără istorie pe cînd nu poate progresa fără alte științe pozitive? Cum o naționalitate ar putea crește pe cînd îi lipsește istoria, baza individualității sale?"[84].

Istoria are menirea, subliniază A. T. Laurian, din perspectiva filozofiei sale raționaliste, de a arăta „rațiunea de a fi a lucrurilor și ne explică fenomenele vieții sociale, precum științele naturale ne explică pe acelea ale vieții fizice"[85].

În *activitatea lingvistică*, A. T. Laurian a fost un raționalist dogmatic, încercînd să construiască, pe cale rațională, un ideal de limbă românească, făcînd abstracție de dezvoltarea sa istorică. Etimologismul său a devenit un purism lingvistic. Această concepție a stat la baza *Dicționarului limbei române*, t. I—II, 1871—1876, redactat împreună cu I. C. Massim, supus unei vehemente critici, dar căruia i s-au subliniat, în ultima vreme, anumite merite.

◇

A. T. Laurian este un gînditor care s-a încadrat consecvent în raționalismul filozofic, definit ca o concepție care postulează cunoașterea prin idei obiective, controlabile practic cu ajutorul experienței[86]. Prin sublinierea rolului experienței în cunoaștere, al inducției, poziția lui A. T. Laurian conține presupoziția implicită a existenței obiective, a obiectivității obiectului cunoștibil — o trăsătură materialistă —, potențată de critica misticismului. Este un raționalist antidogmatic, antisceptic.

[79] *Ibidem.*
[80] *Ibidem.*
[81] *Ibidem*, f. 254 v.
[82] *Ibidem.*
[83] Asupra gîndirii istorice a lui A. T. Laurian, vezi Ilie Popescu Teiușan și Vasile Netea, *op. cit.*; Pompiliu Teodor, *Evoluția gîndirii istorice românești*, Cluj, Edit. Dacia, 1970.
[84] *Apud* Ilie Popescu Teiușan și Vasile Netea, *op. cit.*, p. 236.
[85] *Ibidem.*
[86] Mircea Florian, *Scrieri alese*, ediție îngrijită, cu un studiu introductiv și note de Nicolae Gogoneață, București, Edit. Academiei, 1968, p. 303.

Scanned with OKEN Scanner

Influenţat de Kant (în primul rînd în domeniul moralei), A. T. Laurian nu rămîne — cel puţin în filozofia teoretică — pe poziţiile ortodoxe ale kantianismului. În privinţa raporturilor lui A. T. Laurian cu I. Kant se observă, de altfel, o evoluţie. Influenţa kantiană cea mai puternică o găsim în prima lucrare a gînditorului român, din 1842, *Discurs la deschiderea* ..., pentru ca în celelalte lucrări să se elibereze treptat de presiunea acestei influenţe, să se detaşeze tot mai mult de gîndirea maestrului. Subliniind meritele deosebite ale kantianismului (depăşirea critică a dogmatismului şi scepticismului), îi remarcă şi limitele: Kant, luînd „mintea la critică", analizînd facultăţile subiectului, determinîndu-i marginile, „o înalţă făcînd-o centrul cercetărilor, însă deodată o strîmtorează prin rezultatele lor"[87]. „Mărginile cele puse de dînsul cunoştinţei omeneşti"[88] încearcă să le treacă prin sublinierea rolului experienţei, al inducţiei în cunoaştere.

Fără îndoială, în atitudinea, caracterizată prin anumite rezerve, adoptată faţă de filozofia teoretică a lui Kant, a fost influenţat de urmaşii lui Kant: de Ios. Beck, W. Traug. Krug (a cărui influenţă se observă în importanţa pe care o acordă A. T. Laurian filozofiei în cultura unui popor) etc.

Activitatea lui A. T. Laurian a reprezentat, alături de cea a lui S. Bărnuţiu, una dintre cele mai elevate contribuţii la afirmarea pregnantă a filozofiei în contextul gîndirii paşoptiste, ilustrînd totodată linia raţionalistă dominantă a acestui curent complex de gîndire. Aprecierile[89] emise asupra activităţii lui A. T. Laurian vin să sublinieze şi ele locul său în dezvoltarea filozofiei româneşti din prima jumătate a secolului al XIX-lea, elementele de originalitate ale gîndirii sale.

[87] A. T. Laurian, *Cuvînt academic*, p. 11.
[88] *Ibidem*.
[89] G. Em. Marica apreciază *Cuvîntul academic* ... din 1845 drept „contribuţia cea mai de strictă specialitate publicată în perioada prerevoluţionară, ieşită din pana unui român ardelean..." (cf. George Em. Marica, Iosif Hajós, Călina Mare, Constantin Rusu, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, p. 67).

5. GEORGE BARIŢIU

Publicistul şi istoricul transilvănean George Bariţiu (1812—1893) se înscrie în istoria filozofiei româneşti prin concepţia sa iluminist-raţionalistă, prin contribuţia la elaborarea unor teme de filozofie a culturii şi filozofie a istoriei.

Activitatea sa cunoaşte, la începuturile ei, un episod didactic (în 1835 este profesor la Blaj, iar în 1836 la Braşov), pentru ca din 1838, cînd întemeiază „Gazeta de Transilvania" şi „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", să fie consacrată publicisticii, politicii şi studiilor de istorie. Bariţiu a participat la revoluţia din 1848, situîndu-se pe o poziţie radical-burgheză.

După revoluţie, a întemeiat şi condus revistele „Transilvania" (publicaţie a „Asociaţiei transilvane pentru literatura română şi cultura poporului român", al cărei prim-secretar şi preşedinte a fost) şi „Observatoriul". G. Bariţiu a fost membru al Academiei Române, fiind ales — puţin timp înainte de a muri — preşedinte al ei.

Opera lui G. Bariţiu este alcătuită în cea mai mare parte din articolele şi studiile publicate în revistele pe care le-a condus. Alte scrieri: *Disertaţie despre şcoli, pentru toţi credincioşii de legea grecească dinBraşov* (1835); *Cuvîntare şcolasticească la examenul de vară în şcoala românească din Braşov-Cetate* (1837); *Călindariu pentru poporul românesc* (1852—1865); *Memorial compus şi publicat din însărcinarea conferinţei generale a reprezentanţilor alegătorilor români, mai 1881*; *Părţi alese din istoria Transilvaniei pe două sute de ani în urmă* — trei volume, 1889—1891[1].

IDEI DE FILOZOFIE A CULTURII

Fondul general al gîndirii lui George Bariţiu este iluminismul. În primii ani ai activităţii sale, problemele de cultură şi educaţie sînt predominante, pentru ca apoi să precumpănească problemele economice, sociale şi politice în sensul criticii feudalismului, al denunţării asupririi naţionale. De-a lungul întregii activităţi se întîlnesc idei valoroase despre

[1] Despre viaţa, opera şi ideile lui G. Bariţiu, vezi: N. Bănescu, *Gh. Bariţ — rolul său în cultura naţională,* Vălenii de Munte, 1910; I. Lupaş, *Un capitol din istoria ziaristicii româneşti ardelene. Gh. Bariţiu,* Sibiu, 1906; Ion Breazu, *G. Bariţ şi patriotismul popular,* în „Studii şi cercetări ştiinţifice", seria a III-a, Ştiinţe sociale, nr. 3—4, 1955; *G. Bariţ, 145 de ani de la naştere* în (Tribuna" din 12 mai 1957); Gr. Mladenatz, *Opera economică a lui G. Bariţ,* în „Probleme economice", nr. 12/1957; G. Bariţ, *Scrieri social-pottice* (antologie şi studiu de V. Cheresteşiu, Camil Mureşan, G. Em. Marica, Bucureşti, Edit. politică, 1962; Radu Pantazi, *Ideile social-politice ale lui G. Bariţ,* în volumul II, *Din istoria filozofiei în România* şi *Viaţa şi ideile lui George Bariţiu* (antologie şi studiu), Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1964; Vasile Netea, *George Bariţiu,* Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1967.

Scanned with OKEN Scanner

istorie, idei care se vor contura mai bine în lucrările cu caracter istoric din ultima parte a vieţii gînditorului.

George Bariţiu a fost permanent preocupat de problema cultivării, a luminării poporului. De altfel, după el, cultura înseamnă luminare: primul său articol despre cultură este intitulat semnificativ: *Cultura* (Luminarea). G. Bariţiu era convins că „singură luminarea şi desvolvirea ideilor unui popor, cum este al nostru, poate să-l puie în stare a contribui fiziceşte şi moraliceşte la fericirea patriei"[2]. În acest spirit era conceput rolul „foilor" pe care le edita publicistul nostru: un mijloc de trezire a conştiinţei politice-naţionale, de afirmare a limbii române.

Ideile despre cultură ale lui Bariţiu mărturisesc, aşadar, pe gînditorul patriot, progresist. Astfel, deşi a vorbit despre determinarea culturii prin climă, gînditorul a ajuns să înţeleagă că starea culturală a popoarelor se deosebeşte după împrejurări de loc şi de timp: „Cultura omenească — scria el — numai cu încetul şi treptat se face, despre aceasta mărturiseşte istoria cea mai veche a oamenilor. Lanţul aceleiaşi se trage în linii foarte depărtate, strîmbe peste toate naţiile cultivate"[3]. Demnă de relevat este ideea raportului cultură-societate-istorie, subliniată de Bariţiu chiar *expresis verbis*: „Cultura, luminarea duhului omenesc, nu sporeşte într-un chip preste toată faţa pămîntului; aceasta între atîtea feluri de relaţii şi împregiurări ar fi cu neputinţa"[4]. Dar şi mai important este faptul că Bariţiu, referindu-se la varietatea de condiţii istorice-sociale, care determină cultura, atacă în fond asuprirea, despotismul: „Unele popoare sînt apăsate de jugul climei şi alte de a sărăciei; înieptarea (înaintarea — *R. P.*) duhului e împovărată de tiranism"[5]. Bariţiu îşi exprima totodată convingerea că „soarele culturei în sfîrşit doar va străluci şi acelor popoară dosite, care privesc la robii lor cu mai puţină mişcare de inimă decît la vietăţi necuvîntătoare"[6]. Referirea era făcută aici la sclavajul din statele americane, dar aluzia la situaţia extrem de grea, asemănătoare sclaviei, a popoarelor din ţările subjugate de habsburgi era transparentă.

Ideea dependenţei culturii de condiţiile vieţii materiale este şi mai puternic afirmată de Bariţiu în ultima parte a activităţii sale, mai ales în legătură cu problema naţională. „Lupta pentru existenţa naţiunei noastre — accentua el — îşi condiţionează victoria sa de la mulţi factori. Cel mai eficace conform timpului nostru este cultura. Dară un alt factor esenţiale pentru promoţiunea unui popor este aceea ce numeşte Bodin *nervus reipublicae,* adică bunăstarea poporului, averea, banii ... Un popor lipsit de acest factor este lipsit de acei stîlpi poternici, pe al căror umeri singuri îşi poate clădi cu securitate edificiul culturei, templul viitoriului şi al imortalităţei naţionale"[7]. Precizarea care urmează relevă din plin valoarea ideilor lui Bariţiu despre cultură: „Cultura noastră este în cea mai mare parte împedecată de sărăcia noastră"[8].

O altă idee preţioasă a lui Bariţiu cu privire la cultură este aceea a specificului cultural al fiecărui popor. Gînditorul a susţinut în repetate rînduri că fiecare popor are o cultură proprie şi că adevărata cultură „tre-

[2] „Gazeta de Transilvania, I, nr. 1/12 martie 1838.
[3] „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", nr. II, nr. 40/1 octombrie 1838, p. 315.
[4] Ibidem.
[5] Ibidem, p. 316.
[6] „Gazeta de Transilvania", VI, nr. 30/15 aprilie 1843, p. 120.
[7] „Gazeta Transilvaniei", XL, nr. 26/19 aprilie 1877, p. 1.
[8] Ibidem.

Scanned with OKEN Scanner

buie să pornească, să izvorască din însăşi fiinţa lui, să fie amăsurată, potrivită caracterului, însuşirilor deosebite, individualităţii sale"[9]. În strînsă legătură cu teza specificului cultural al popoarelor este şi promovarea cu asiduitate de către gînditor a ideii despre contribuţia proprie, originală a fiecărui popor la cultura universală, respingerea fermă a cosmopolitismului nivelator. Cu tărie, Bariţiu afirma că „progresul general, că cultura universală nu e decît suma din cultura fiecărei naţiuni şi că calea cea mai dreaptă şi firească spre împlinirea scopului omenimei nu este aceea a cosmopolitismului, carele se desbracă dintîi de fiinţa sa, îmbracă o fiinţă nouă, dară străină — şi carea niciodată nu se poate contopi cu geniul propriu al unei naţiuni — ca apoi cu un încongiur să ajungă iarăşi, la cultivarea naţiunei sale, un încongiur ostenitor şi zadarnic, care încă niciodată n-a ajuns la scop"[10].

De pe această poziţie patriotică s-a pronunţat Bariţiu în sprijinul dreptului la viaţă al popoarelor, exprimîndu-şi consecvent încrederea în forţa vitală a poporului nostru.El a îndemnat la preţuirea culturii populare, avînd cuvinte aspre pentru cei care se depărtau de popor sau nu aveau încredere în el. Cu vehemenţă se adresa gînditorul retrograzilor : „Dacă lor le este ruşine de acest element românesc, ei n-au decît să iasă cu una oră mai înainte din sînul naţiunei, să se renege pe faţă, pentru ca să se ştie curat că ei sînt orice alta, numai nu români"[11].

Tot poziţia patriotică este resortul care-l determină pe gînditor să ia atitudine energică împotriva unor teorii ca cele ale lui Malthus sau Schopenhauer, o „adevărată infamie", după părerea lui Bariţiu, pentru că duceau, prin concluziile lor sociale, la propagarea pesimismului şi la scăderea numărului populaţiei. Prezintă interes în special din acest punct de vedere discursul *Despre filosoful Schopenhauer*"[12], ţinut de Bariţiu în şedinţa publică a Academiei Române din 4 (16) aprilie 1880.

Fără a-şi propune să intre în analiza filozofiei lui Schopenhauer, aşa cum rezultă ea din *Lumea ca voinţă şi reprezentare*, G. Bariţiu sesizează rădăcinile teoretice ale acesteia : „Schopenhauer începe şi el de la subiectivismul lui Kant, după care lucrurile ce se petrec în spaţiu şi timp sînt numai apariţiuni, forme subiective, apriorice, intuitive, adică după Fichte, lumea este o ficţiune a intelectului sau şi mai limpede o fantomă goală (*Hirngespinst*)". Caustic, gînditorul nostru remarcă : „Schopenhauer se încurcă şi mai tare voind să distingă între lumea reale (*Welt als Wille*) şi între lumea imaginară (*Welt als Vorstellung*), ajunge succesive într-un labirint înfricoşat de idei, concepte, fantezii amestecate cu opiniuni preconcepute şi, în fine, încheie zicînd că voinţa de a vieţui în această lume este «oarbă» şi «stupidă», căci viaţa nu are nici un preţ, din cauză că suma durerilor este mult mai mare decît a plăcerilor ; deci vindecarea de acest rău, adică de viaţă este numai una : ca să fugim de viaţă, conform doctrinelor lui Budha".

Privitor la inspiraţia budistă a filozofiei lui Schopenhauer, Bariţiu constată că filozofia lui Schopenhauer nu e chiar atît de originală şi accentuează că sistema religioasă a lui Buda, profesînd ideea „pesimistă şi criminală" a lipsei de răspundere, a fugii de viaţă, „aruncă pînă în

[9] Gazeta Transilvaniei", XXVII, nr. 29/11 aprilie 1864, p. 116.
[10] Ibidem.
[11] Transilvania", V, nr. 3/1 februarie 1872, p. 30.
[12] Publicat în „Observatoriul", III, nr. 31 din 16/28 aprilie, 32 din 19 aprilie/1 mai şi 23 din 23/5 mai 1880, periodic după care cităm.

Scanned with OKEN Scanner

zioa de astăzi milioane de ființe omenești în abisul nefericirei". De altfel, aceasta îl și îngrijorează pe gînditorul nostru, ancorat profund în realitățile sociale ale vremii sale și preocupat de soarta poporului român : pericolul răspîndirii unei concepții care îndeamnă la resemnare, la pesimism tocmai cînd toate forțele trebuiau „încordate" în vederea luptei de eliberare națională și socială. Cu sentimentul responsabilității patriotice, Barițiu subliniază : „După opiniunea mea, pesimismul ar fi un venin de moarte pentru statul României și pentru națiunea românească în general mai ales cînd el se propagă, ca să zic așa, sub eticheta și cu autoritatea unui filozof mare, precum țin adepții săi pe Schopenhauer".

Respingerea filozofiei schopenhaueriene are, prin urmare, la Barițiu, o îndreptățită motivare de ordin politic-național. La fel se prezintă lucrurile și în ceea ce privește critica filozofiei lui Aristotel, în speță a tezei acestuia că omul nu se naște liber, teză care justifica sclavia antică. Or, spune Barițiu, ca și contemporanul său Bărnuțiu, din natură nu este nimeni sclav, ci liber; de aceea „doctrina perversă" a lui Aristotel că, afară de greci, toate popoarele sînt barbare, este „spre rușinea filozofiei antice".

Exprimarea unei astfel de poziții critice față de unele concepții filozofice, care — prin consecințele lor practice — puteau fi funeste (este termenul folosit de Barițiu) pentru poporul român, era completată de gînditor prin sublinierea luării în considerare a experienței de viață a popoarelor : „Nouă — spunea el — ne-ar cam ajunge acea filozofie a vieții pe care ne-o prezintă istoria tuturor timpurilor și popoarelor", idee care, împreună cu o serie de alte aprecieri despre dezvoltarea socială, se integrează într-o viziune înaintată asupra istoriei.

IDEI DE FILOZOFIE A ISTORIEI

Ca și Bălcescu, Kogălniceanu și Bărnuțiu, George Barițiu a susținut, în tot timpul vieții sale, rolul educator al istoriei, apreciind cu multă căldură pe predecesorii direcți, Maior, Șincai, Micu, care „au apărat onoarea și virtuțile noastre naționali, au restaurat și adevărul istoric, pe carele alții îl întunecaseră înfricoșat"[13]. De altfel, Barițiu a continuat tezele Școlii ardelene, susținînd originea latină a poporului român și a limbii române.

Istoria este menită, în concepția lui Barițiu, să servească luptei pentru libertate, pentru luminarea popoarelor. Tocmai de aceea retrograzilor, despoților le este frică de istorie, de știință în general, preferîndu-i o filozofie sterilă, subiectivistă : „Încît pentru istorie — scria gînditorul — apoi despotismul de orice natură s-a temut de aceasta în toate timpurile mai mult ca de așa-numita filozofie, care așa precum a fost ea tractată, pînă pe la începutul acestui secul, nu a pătruns niciodată în mase și nici că va petrece vreodată. Din contra, istoria și științele naturali aprind felinarele preste tot și lumină capetele cele întunecate"[14].

Luminile istoriei, explicînd trecutul, ne fac să înțelegem prezentul și să ne pregătim pentru viitor, arăta Barițiu, evidențiind folosul și nece-

[13] „Transilvania", VII, nr. 4/15 februarie 1874, p. 39.

[14] „Transilvania", VI, nr. 5/1 martie 1873 p. 58.

sitatea istoriei, ca şi opoziţia dintre retrograzi şi progresişti în această problemă : „*Historia est vitae magistra*; să nu uităm acest mare adevăr nici pe un minut. Istoria e substratul unei filozofii practice, făclia conducătoare prin deşertul periculos al vieţei omeneşti, nutremîntul cel mai sănătos al junimei, fîntînă de fapte mari pentru bărbaţi, soră mîngîietoare a bătrîneţelor. *Historia est oculus mundi*, a zis înainte cu 28 de ani un bărbat de stat, carele îşi pusese piciorul în prag ca studiul istoriei universale, nicidecum să nu se introducă în clasele superioare (şcolare — *R. P.*) la români"[15].

Dar, pentru ca istoria să-şi îndeplinească nobila misiune de „făclie conducătoare", ea trebuie să fie obiectivă, exactă, „pentru că — atrăgea atenţia Bariţiu — istoria fără adevăr îşi perde toată însemnătatea, ea nu mai este istorie"[16]. În vederea atingerii acestui scop, este necesară o concepţie asupra istoriei şi o metodă adecvată de cercetare a faptelor istorice, îşi exprima părerea gînditorul nostru, emiţînd unele idei interesante în acest sens.

În ceea ce priveşte concepţia, el sublinia rolul filozofiei şi al cunoştinţelor istoricului, care este dator „să se înalţe cu mintea sa la un punct de vedere, de unde cu ajutorul filozofiei şi al cunoştinţelor sale de lume, de ţări şi de oameni să poată privi, a cuprinde şi a preţui faptele şi năzuinţele oamenilor, caracterele, raporturile şi interesele lor"[17]. Aşadar, istoricul nu se poate mulţumi doar să constate, ci el trebuie să şi *cuprindă*, deci să înţeleagă fenomenele istorice şi să le preţuiască, să emită judecăţi de valoare; se poate vorbi, de aceea, şi de o perspectivă axiologică în concepţia lui Bariţiu despre istorie, care leagă strîns înţelegerea faptelor istorice şi aprecierea lor de o metodă corespunzătoare de cercetare : „Acela carele voieşte a pătrunde în istoria generaţiunilor trecute şi a judeca drept cauzele lor, este necesitat a-şi aprinde mai mult candele şi făclii, pentru ca să nu oarbece şi să nu cadă prin întunecime"[18].

Din acest motiv este necesară cunoaşterea cauzelor, a resorturilor care determină evenimentele istorice şi „mişcarea" lor, istoricul fiind obligat „să pătrundă cu agerime la pricinile ascunse şi la secretele pene încordătoare şi mişcătoare ale evenimentelor" [19]. Bariţiu, fără a neglija importanţa cunoaşterii cauzelor de ordin particular care au produs diferite evenimente, a reliefat necesitatea cunoaşterii cauzelor de ordin general, a relaţiilor sociale, în prezentarea şi explicarea evenimentelor : „Este ştiut asemenea — scria el — cum că modul vieţuirei, referinţele sociale şi familiare, datinile eredite din moşi strămoşi au, ca şi legile politice, ca şi dogmele religioase, ca şi ritul, o decidetoare înrîurinţă asupra destinului popoarelor" [20]. Ca şi Bălcescu şi Kogălniceanu, Bariţiu s-a pronunţat pentru studierea relaţiilor şi claselor sociale, a instituţiilor, insistînd ca istoria să nu se mărginească a înregistra „tot numai domniile după serii de ani şi epoce şi cu acestea alăturea războaiele, intrigile de la curte, fenomene estraordinarie în natură, boale epidemice şi altele ca acestea" [21].

15 „Foaie pentru minte, inimă şi literatură", XXI, nr. 17/13 august 1858, p. 87.
16 „Foaie pentru minte ...", VIII, nr. 49/3 decembrie 1845, p. 389.
17 Ibidem, p. 389.
18 „Transilvania", I, nr. 13/15 iunie 1868, p. 289.
19 „Foaie pentru minte ...", VIII, nr. 49 din 3 decembrie 1845, p. 389.
20 „Transilvania", I, nr. 13 din 15 iunie 1868, p. 289.
21 Idem, XV, nr. 9–10/1–15 mai 1884, p. 66.

Scanned with OKEN Scanner

Aplicînd în studiile sale metoda propusă, istoricul transilvănean a făcut o amplă analiză a răscoalei din 1437—1438, a istoriei Transilvaniei în secolele XVII (sfîrşitul acestuia), XVIII şi XIX, ajungînd la înţelegerea ideii de mare valoare cu privire la importanţa raporturilor de proprietate în dezvoltarea istorică-socială. Exprimîndu-şi constant poziţia sa antifeudală, Bariţiu a subliniat că determinante în orînduirea feudală sînt raporturile dintre feudali şi iobagi, raporturi din care derivă şi celelalte aspecte ale acestei orînduiri. „Eu unul cred aşa — mărturisea istoricul nostru în valorosul său *Studiu istoric asupra raporturilor agrarie din Ungaria şi ţările adnexe* — că anume în ţările agricole, precum este şi Ungaria cu ţările adnexe, din toate raporturile claselor între sineşi, acela ce a domnise şi în parte încă tot mai domneşte, este cel dintre clasele *privilegiate* sau aşa-numite aristocratice şi dintre milioanele poporaţiunilor rurali sau aşa-numiţi iobagi. Aceste raporturi feudalistice . . . au fost adesea decisive chiar şi asupra destinelor statului. Acelea nu au fost întemeiate pe libertatea individuală a omului, nici pe dreptul de proprietate al său, ci pe principiile de *domnie* şi *servitute* aşa, ca şi cum s-ar înţelege de sine, că oamenii după originea şi natura lor se împart între domni şi sclavi şi încă aşa că numai domnul să fie considerat ca om, ca persoană, iară sclavul numai ca lucru *(tanquam res)* şi ca oricare animal bun de înjugat, de înhămat, ori de încălecat şi la trebuinţă de scos în piaţă spre vînzare" [22].

Alături de această idee, prin care Bariţiu, se înscrie, împreună cu Bălcescu şi Kogălniceanu, în rîndurile predecesorilor români ai concepţiei materialiste despre istorie, mai trebuie menţionată aceea despre interacţiunea fenomenelor istorice. De multe ori, spunea el, evenimente istorice în aparenţă diverse, eterogene, sînt în foarte strînsă legătură, condiţionîndu-se sau influenţndu-se reciproc, pentru că „evenimentele îşi au logica lor neîndurată, ele curg unele din altele şi se ţin ca verigile lanţului" [23].

Înţelegerea vieţii sociale, a legăturii şi interdependenţei fenomenelor sociale oferă şi posibilitatea cunoaşterii ideilor unei anumite epoci, deoarece, scria Bariţiu, „Ideile şi simţămintele împreunate cu o numire sau alta se schimbă şi se prefac după cum rîul istoriei curge pe seculi înainte într-o direcţiune sau alta" [24]. Ca şi contemporanii săi înaintaţi, Bariţiu era convins de caracterul ineluctabil al progresului istoric, progresul fiind acea „temă care face istoria lumei" [25].

În lumina acestui criteriu apreciază istoricul nostru şi rolul personalităţilor istorice, adevărata personalitate definindu-se în raport cu epoca, cu contribuţia adusă la lupta de eliberare a popoarelor, la fericirea şi pacea omenirii. Într-un memorabil studiu despre Avram Iancu, Bariţiu sublinia că revoluţionarul de la 1848 „sorbise în sine" năzuinţele şi interesele poporului, simbolizîndu-i voinţa şi fiinţa, exprimîndu-i în cel mai înalt grad aspiraţiile, rămînînd de aceea pentru totdeauna în conştiinţa acestuia.

În ansamblu, viziunea istorică a lui G. Bariţiu este dominată de optimismul istoric, de încrederea în progres şi dreptate. Ea se mai remarcă printr-o serie de idei care, împreună cu cele ale lui N. Bălcescu, S. Bărnuţiu şi M. Kogălniceanu, dovedesc preocupările de filozofie a istoriei ale ideologilor de la 1848.

[22] Ibidem, p. 70.
[23] G. Bariţiu, *Părţi alese din istoria Transilvniei pe două sute de ani în urmă*, vol. I, Sibiu, 1889, prefaţa.
[24] „Gazeta Transilvaniei", XXIV, nr. 70/6 septembrie 1861, p. 295.
[25] „Gazeta de Transilvania", XI, nr. 8/27 ianuarie 1848, p. 29.

Scanned with OKEN Scanner

6. ION GHICA

Om de ştiinţă, gînditor, economist, scriitor şi om politic, Ion Ghica (1816–1897) a tratat, dintr-o perspectivă iluministă, unele din temele fundamentale ale paşoptismului (ideea de progres, rolul culturii, al educaţiei, al învăţăturii publice în dezvoltarea socială), a adus contribuţii proprii la elaborarea conceptului de civilizaţie. Ceea ce-l distinge de ceilalţi gînditori paşoptişti este dimensiunea naturalist-ştiinţifică a activităţii sale — chiar dacă nu depăşeşte cadrele deismului — , prin aceasta conferind un contur mai complex paşoptismului românesc, ca şi dimensiunii raţionaliste proprii acestui curent de gîndire.

A studiat mai întîi cu viitorul filoromân J. A. Vaillant, apoi la Colegiul Sf. Sava din Bucureşti, avîndu-l aici coleg pe N. Bălcescu, cu care leagă o trainică prietenie. Îşi continuă studiile la Paris, la Sorbona, unde îşi ia bacalaureatul şi, după cinci ani, absolvă şcoala de mine, obţinînd diploma de inginer. Întors în ţară, a ocupat, între anii 1842–1844, diferite catedre la Academia Mihăileană din Iaşi, ţinînd cursuri de geologie, mineralogie etc., precum şi unul de economie politică, fiind primul profesor care a predat la noi această materie, pronunţînd, la 23 noiembrie 1843, cunoscuta lecţie de deschidere, *Despre importanţa economiei politice* (apărută în [„Propăşirea]. Foaie ştiinţifică şi literară”, an. I, nr. 8 din 27 februarie 1844). Este unul din editorii „Propăşirii”, în paginile căreia publică, în cîteva numere, *Însemnări asupra învăţăturii publice*, pe care le continuă cu *Scrisori către redacţie în chestia învăţăturii publice*, apărute în 1847 în „Foaie pentru minte, inimă şi literatură”. Editează, în 1847, „Album ştiinţific şi literar”, prin care intenţiona să continue „Propăşirea”.

Semnificativ pentru poziţia iluminist-raţionalistă a lui Ion Ghica din această perioadă a activităţii sale este motto-ul — preluat de la Leibniz — al „însemnărilor” sale despre instrucţia publică: „Acel ce cîrmuieşte Educaţia, ţine în mîinile sale soarta lumii”, poziţie reafirmată în alt articol publicat în „Propăşirea” (an, I, nr. 26 din 26 iulie 1844), fundamental pentru analiza gîndirii sale teoretico-filozofice, *Ochire asupra ştiinţelor*, în care îşi propune, de la primele rînduri, să supună criticii „întunecimea, în care lumea a fost afundată în veacul de mijloc”[1].

A luat parte asiduă la pregătirea ideologică şi organizatorică a revoluţiei de la 1848 din Ţara Românească: în 1843 înfiinţează, împreună cu N. Bălcescu, Cristian Tell (şi, probabil, C. Bolliac) societatea secretă revoluţionară „Frăţia”, care va organiza revoluţia şi-i va formula primul ei program; apropiat de N. Bălcescu, împărtăşeşte ideea necesităţii

[1] Ion Ghica, *Ochire asupra ştiinţelor*, în *Scrieri*, vol. IV, ediţie Petre V. Haneş, Bucureşti, 1915, p. 262.

schimbării revoluţionare a regimului politic; a fost agent al guvernului provizoriu la Londra şi apoi la Constantinopol, unde a susţinut cauza revoluţiei. După revoluţie se constată o îndepărtare de „căuzaşi" şi de idealurile revoluţionare, iar în anii domniei lui Cuza devine ostil reformelor democratice ale acestuia, pentru ca în 1866 să fie implicat în acţiunea de răsturnare a lui Cuza. Este prim-ministru sub Carol I.

Se retrage, în 1871, din viaţa politică; are loc acum o retranşare a lui I. Ghica pe poziţiile radical democratice ale tinereţii, marcate de numeroase atitudini şi manifestări critice la adresa societăţii contemporane lui, a deformării, în viaţa publică a epocii, a principiilor de libertate şi egalitate pe care le formulase generaţia revoluţiei. Elaborează acum lucrările care-l consacră ca gînditor şi economist: *Convorbiri economice* (ediţia a treia, 1879; tipărite, iniţial, în broşuri, începînd din anul 1865), *Omul physic şi intelectual* (1866), *Pămîntul şi omul* (Partea I, 1884), inegalabilele *Scrisori către V. Alecsandri* (1884 şi, într-o „ediţiune nouă", sporită cu alte scrisori, în 1887, toate scrise începînd din 1879), *Amintiri din pribegia de după 1848. Noue scrisori către V. Alecsandri* (1889), lucrări — mai ales seria scrisorilor — în care îl descoperim pe Ion Ghica reînviind ideile de la 1848, făcînd un cald elogiu generaţiei sale de luptători pentru democraţie, progres social şi unitate naţională.

Ca recunoaştere a meritelor sale ştiinţifice, este ales, în 1874, membru al Academiei Române, în secţia de ştiinţe naturale, iar pentru anii 1875—1882 şi 1890—1893, preşedintele acesteia[2].

RAPORTUL ŞTIINŢĂ-FILOZOFIE

Întreaga concepţie filozofică a lui I. Ghica este centrată pe ideea, de esenţă iluministă, a valorii primordiale a ştiinţei pentru întreaga viaţă economică şi spirituală, idee care-i ghidează, de altfel, activitatea sa ştiinţifică şi de îndrumare culturală, de răspîndire a rezultatelor ştiinţelor, a valorilor culturii. „Învăţătura — scria I. Ghica programatic —, ca mijloc de îmbunătăţire materială, morală şi intelectuală, este astăzi un princip priimit de toată lumea (...); nu pot da decît o foarte mică idee de folosurile ce poate trage omul pentru îmbunătăţirea inimii şi a intelectului; el se face mai bun şi mai deştept"[3]. Învăţătura, cunoaşterea îi dezvoltă omului raţiunea, care constituie „întîietatea" fiinţei umane, dimensiunea ei esenţială, cea care îl transformă pe om în factor creator de istorie. Căci „omul civilizat — scrie I. Ghica — nu este altă fiinţă decît omul sălbatec, trogloditul, transformat prin educaţiune şi ştiinţă"[4]. De aceea, „organizaţia învăţăturii publice", cu o finalitate pronunţat practică, pen-

[2] Cea mai completă monografie consacrată lui Ion Ghica este lucrarea lui D. Păcurariu, *Ion Ghica*, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1965. O bună sinteză asupra vieţii şi operei lui I. Ghica este *Introducerea* lui Ion Roman la ediţia de *Opere* (2 vol.) a lui Ghica, Bucureşti, E. S. P. L. A., 1956, p. 5—94 (vezi şi ediţia Ion Ghica, *Opere*, vol. I, 1967, vol. II, 1970, Bucureşti, Edit. Minerva), Despre naturalismul concepţiei lui Ion Ghica, încadrat, datorită deismului pe care s-a situat acesta, în „prima perioadă" (de pînă la 1860) a acestui curent de gîndire, vezi S. Ghiţă, *Dezvoltarea materialismului naturalist din România în perioada 1860—1890*, în vol. *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Bucureşti, Edit. Academiei, 1960, p. 175—178.

[3] I. Ghica, *Insemnări asupra învăţăturii publice*, în Paul Cornea, Mihai Zamfir, *Gîndirea românească în epoca paşoptistă* (1830—1860), vol. 2, Edit. pentru literatură, 1968, p. 24.

[4] Idem, *Omul physic şi intelectual*, Bucureşti, 1866, p. 8.

Scanned with OKEN Scanner

tru economia agrară în primul rînd, este una dintre primele sale preocupări. Dezvoltarea capacității de înțelegere, lărgirea sferei cunoștințelor sînt pîrghii ale ridicării capacității productive a oamenilor, de realizare a progresului social în general :„Oamenii sînt toți niște muncitori, a căror cîtime de producere atîrnă din mai multă sau mai puțină dezvoltare a înțelegerii și a cunoștințelor fiecăruia.

A ști a ceti, a scrie și a socoti, a cunoaște datoriile ce leagă un om cu alt om în societate (...) sînt lucrări de întîia trebuință (...), nu pentru că ne place a le numi astfel; dar pentru că omul poate trage de la dînsele folosuri materiale și intelectuale, pentru că ele sînt pîrghia prin care lucrează asupra memoriei, înțelegerii și imaginației, care sînt cele trei facultăți radicale ale omului"[5]. Avem aici schițată și o perspectivă antropologică asupra structurii facultăților ființei umane, pandant al concepției sale raționaliste (pe linia iluminismului caracteristic acestei prime faze din evoluția gîndirii lui I. Ghica, dar cu prelungiri pînă la sfîrșitul vieții).

Această perspectivă raționalistă îl conduce la o aspră critică a „întunecimii" pe care a reprezentat-o „veacul de mijloc" pentru cultura și viața materială a poporului nostru, fapt care-i oferă prilejul unui cald omagiu al înaintașilor iluminiști : Petru Maior, Gh. Șincai, Samuil Micu, Gh. Lazăr, de la care datează „începutul luminilor noastre"[6]. Atenția lui I. Ghica este îndreptată mai ales asupra situației științelor pozitive în respectivul „veac de mijloc", constatînd faptul că acestea au fost „cu totul părăsite; rar din vreme în vreme s-a ivit cîte un om, cu oarecare idei"[7] în acest domeniu.

Ion Ghica consideră că activitatea și opera lui Gh. Lazăr este un model de îmbinare a luminătorului și a omului de știință — luminarea și progresul social realizîndu-se, prioritar, prin știință; știință și iluminism formează, la Gh. Lazăr, un tot indestructibil, încît îl putem considera pe „dascălul de la Avrig" un antecesor direct al lui I. Ghica : „Lazăr, acel duh pozitiv, preda lecțiile sale pe unde apuca, încunjurat de tineri doritori de înaintare, le povestea ca Socrat ucenicilor săi, cîte știa : el era din școala lui Petru Maior, Șincai, Samuil Klain și altor bărbați, cărora noi românii le sîntem datori cu deșteptarea noastră; dar „Lazăr era mai mult un filosof, care arăta rătăciților întru întunerec drumul ce trebuie luat, ca să iasă cineva la lumină; le arată adevăratele trebuințe ale omului în societate și folosurile ce pot izvorî dintr-o învățătură pozitivă; însă cît despre arătare, împrejurările l-au silit să se mărginească la elementele de aritmetică, de algebră și geometrie, făcîndu-le aplicația la rădicarea planurilor"[8].

Raportul însuși pe care-l stabilește I. Ghica între știință și filozofie este o consecință imediată a concepției sale privind însemnătatea științei ca factor de progres civilizatoric și cultural. Ideile lui I. Ghica pe această temă se înlănțuie aproape silogistic : „Astăzi nu e propășire fără științe"[9]; „Astăzi toată filozofia este în științe"[10]. „Adevărata filozofie", se exprimă

[5] Idem, *Insemnări asupra învățăturii publice*, în *loc. cit.*, p. 24.

[6] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 262 (vezi și Paul Cornea, Mihai Zamfir, *lucr. cit.*, p. 40).

[7] *Ibidem* (vezi și *ibidem*).

[8] *Ibidem* (vezi și *ibidem*).

[9] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 275.

[10] *Ibidem*.

I. Ghica, rezidă în știință. De aceea el apreciază — fără a fi pozitivist — pe Comte, pentru faptul că acesta a făcut un „tratat de filozofie pozitivă" („cu toate că este numai o cercare"), din care se poate desprinde — cu reticențele vizibile în expresia de mai sus — idealul de pozitivitate al filozofiei pentru care a pledat gînditorul român, ideal care a fost apoi realizat, în filozofia românească, de V. Conta, P. P. Negulescu ș. a., creatori de concepții sistematice materialiste în problemele ontologice și gnoseologice.

Pe baza acestei cerințe de pozitivitate, I. Ghica afirmă că trecutul cultural al românilor nu înregistrează o *filozofie*. Științele, nefiind dezvoltate (erau „necunoscute", spune I. Ghica), „aceasta este pricina că despre o parte nici o industrie încă nu s-a întemeiat, despre alta nici o filozofie, pentru că astăzi *nu este filozofie fără științe*"[11].

Ce este știința? „În înțelegerea cea mai întinsă [în sensul cel mai larg — *Gh. E.*], este cunoștința legilor firii"[12].

Știința reprezintă un tot; diversele discipline științifice — matematica, fizica, chimia etc. — nu sînt „decît niște părți mici răspîndite ale științii"[13], încît, atunci „cînd toate aceste părți, și altele despre care astăzi nu avem nici o idee, cînd toate aceste materialuri se vor strînge, atunci geniul unui Newton va veni să încheie bolta științii[14]. I. Ghica avansează aici o idee foarte interesantă, devenită proiect al epistemologiei contemporane: unitatea științei (a fiecărei discipline în parte, ca și a științei în totalitatea ei). Desigur, gînditorul român oferă, în această problemă, o soluție proprie epocii sale de raționalism științific: unitatea științei va fi realizată prin rațiune. Știința „este unică; științele matematice, fizice, naturale, filozofice, științele morale și politice nu sînt decît materialuri destinate la rădicarea științei generale care nu se va edifica decît atunci, cînd elementele adunate vor fi deajuns, și cînd se va ivi acel geniu sintetic care adunîndu-le și coordonîndu-le între dînsele, să știe să ridice știința universală; acel om care, după cum zicea Socrat, să explice natura morală și fizică numai prin rațiune"[15].

Dar, previne I. Ghica, aceasta nu înseamnă că știința reprezintă un tot încheiat, definit. El promovează ideea dialectică a progresului continuu al cunoașterii științifice, al schimbărilor, adesea revoluționare, în știință, pentru că știința are o bază experimentală care s-a lărgit și se lărgește continuu: „Schimbări mari s-au făcut în toate cunoștințele fizice, toate temeliile s-au răsturnat; astăzi experiința este baza tuturor științelor, observația și experiința au luat locul imaginației"[16]. Înseși ramurile științelor se înmulțesc odată cu îmbogățirea observațiilor și descoperirilor. Cunoștințele științifice pe care le inventariază *Enciclopedia* lui Diderot, de pildă cele despre apă și aer, au fost depășite de achizițiile ulterioare ale științei (experiențele lui Lavoisier). De aceea *Enciclopedia* este, pentru vremea lui I. Ghica, „o carte ce nu mai poate sluji".

11 *Ibidem*, p. 262—263 (vezi și *ibidem*, p. 40—41) (subl. ns.).

12 *Ibidem*, p. 263 (vezi și *ibidem*, p. 41). În lucrările ulterioare — *Omul physic și intelectual* (1866) și *Pămîntul și omul* (1884) — , I. Ghica, deși preia ideile din *Ochire asupra științelor*, lărgește definiția științei: „Știința, în accepțiunea cea mai largă a cuvîntului, este cunoștința legilor naturii fizice și morale a lucrărilor și ființelor universului" (*Pămîntul și omul*. Partea I, București, 1884, p. 138).

13 Idem, *Ochire asupra științelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 263—264 (vezi și *ibidem*, p. 41).

14 *Ibidem*.

15 Idem, *Omul physic și intelectual*, p. 40—41.

16 Idem, *Ochire asupra științelor*, în *loc. cit.*, p. 263 (vezi și *ibidem*, p. 41).

Gîndirea lui I. Ghica se dovedește aici foarte modernă, pentru că — spune el, ca un veritabil epistemolog — , orice știință, ca să fie cu adevărat știință, trebuie să urmărească descoperirea legilor domeniului respectiv de fenomene și să se bazeze pe anumite reguli metodologice tot atît de exacte. Chimia, de pildă, atît timp cît nu se baza pe reguli metodologice, ci doar pe rețete empirice, era o „știință ocultă". I. Ghica afirmă astfel unitatea dimensiunii empirice și a celei teoretice în cadrul științei. Știința trebuie să urce de la empiric la teoretic, de la observarea faptelor la descoperirea legii. „O serie de băgări de seamă [observații empirice — *Gh. E.*] nu informează o știință, pînă cînd nu se află o legătură oarecare între acele fenomenuri, pînă cînd nu poate zice omul că cutare fenomen se vede în cutare întîmplare"[17]. Chimia — își dezvolta I. Ghica ideea — , încet, prin aportul unui șir de savanți, ca Lavoisier, Berthelot, Priestley, Berzelius și alții, și-a „făcut reguli" (principii metodologice), „și-a descoperit unele din legile la care natura a supus fenomenele ce cercetează, și astăzi cu drept cuvînt se poate intitula știință"[18].

Întoarcerea la „adevărata filozofie" (în raport cu filozofia din „veacul de mijloc", cînd aceasta „se absoarbe în teologie") are loc, de aceea, după I. Ghica, în secolele XV și XVI, cînd se pun bazele științei experimentale[19].

Și științele „metafizice" (cele sociale: morala, psihologia, istoria, economia politică etc.) trebuie să îndeplinească aceleași exigențe epistemologice în constituirea lor: „Dacă de la științele pozitive ne vom întoarce către științele metafizice, găsim că și în ordinul moral ca în cel material, vine în întîia linie observarea faptelor, după aceea confirmarea și controlarea lor în deosebite chipuri; și numai în urmă se pot afla relațiunile și legăturile ce există între dînsele, întemeindu-le și sprijinindu-le pe fapte constante. A căuta a deduce legile morale prin raționament din axiome abstracte, este a se expune la erori și la contraziceri"[20]. I. Ghica nu evită însă total apriorismul pe care-l respingea aici („sînt unele idei care se impuneau de la sine, independente de orice rațiune", ca „forțe primordiale ale naturei omenești": simțul binelui și al răului, noțiunea libertății, a datoriei etc.[21]). Totodată, în aceeași lucrare, *Omul physic și intelectual* (1866), în care reia (în cap. III, „Știința"), uneori textual, pasaje din articolul din 1844, se arată mai rigid în aprecierea laturii teoretice a științei. Autorul este aici mai iluminist decît cu un sfert de secol în urmă, accentul punîndu-l pe combaterea eresurilor, a „prejudețelor", a falselor credințe și a obiceiurilor învechite — „un mare inimic al progresului și al civilizațiunii"[22] — , fapt care îl conduce să excludă din știința pozitivă imaginația, ipotezele și teoriile, reducînd știința la observare și experiență. Se poate surprinde acum o anume îmbinare de iluminism și pozitivism (notele de pozitivism sînt, în fond, rezultatul unor precauțiuni teoretice și gnoseologice), atunci cînd scrie: „Astăzi știința pozitivă se mărginește a constata și a coordona faptele, șirul unor relațiuni mărindu-se, constituie o știință mai mult sau mai puțin întinsă"[23].

[17] *Ibidem*, p. 265 (vezi și *ibidem*, p. 42).
[18] *Ibidem*, p. 265 (vezi și *ibidem*, p. 42).
[19] Idem, *Scrisori către redacție în chestia învățăturii publice*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 475.
[20] Idem, *Omul physic și intelectual*, p. 43—44.
[21] *Ibidem*, p. 44.
[22] *Ibidem*, p. 39.
[23] *Ibidem*, p. 41.

Dar, după I. Ghica, toate „ramurile științii universale", deci inclusiv și cele sociale („morale" sau „metafizice") sînt părți constitutive ale totului științei. Din această perspectivă complexă asupra unității științelor, el cercetează condițiile de științificitate ale dreptului, cu ramurile sale, ale economiei politice. Cercetarea dreptului din această perspectivă îi oferă prilejul să susțină, asemenea altor gînditori pașoptiști, tezele dreptului natural : „Dreptul civil, penal și celelalte nu vor alcătui o știință decît cind se vor răzima pe dreptul naturii"[24]. Sau, în altă parte : „Jurisprudența nu va fi o știință adevărată, decît cînd va fi așezată pe dreptul firii"[25], opus dreptului feudal, cu „pravile monstruoase, cu numire de dreptate", invocînd numele lui Beccaria cu tratatul sau despre vini și pedepse, pe Montesquieu cu al său *l'Esprit des lois*, ca și a altor jus-naturaliști : Grotius, Puffendorf, Barbeyrac, Bourlamaqui. Și deși constată că dreptul naturii nu a devenit încă pozitiv, sînt, după el, unele legi morale ale naturii care se înfățișează cu același „pozitivism" ca și legile fizicii, cu aceeași „siguranție matematicească" precum legea lui Kepler ; una din aceste legi — sau, într-o terminologie kantiană, „legi ale vieții sociale practice"[26] — în formularea lui I. Ghica, este : «Omul nu este desăvîrșit, nu este tot ce poate fi decît în slobozenie »[27] — idee de natură să contureze pe deplin poziția radical democratică a lui I. Ghica din perioada anterioară revoluției.

Cu toate aceste idei pozitive, unele de o actualitate contemporană, și cu toate concluziile democratice, umaniste pe care le desprinde, I. Ghica nu depășește cadrele deismului, observabil cu precădere în clasificarea științelor pe care o face, așezînd teologia pe locul întîi în „ierarhia cunoștințelor omului". În aceeași manieră consideră că dreptul firii ar constitui „codul făcut de Dumnezeu" ; că „științele ne învață a slăvi pe Dumnezeu întru adevărată mărire a lui" (adăugînd imediat, în manieră tipic deistă, că științele „ne dau mijloacele de a ne procura toate trebuințele și mulțumirile ce îi este dat omului să guste pe acest pămînt"[28].

Dar I. Ghica depășește, parțial, unele teze deiste. Astfel, în lucrarea mai tîrzie *Pămîntul și omul*, în care preia în fapt o serie de idei din *Ochire ...*, implicit din *Omul physic și intelectual*, așează astronomia pe locul întîi în ierarhia științelor, căci „cele dintîi investigațiuni ale lui [ale omului — n. ns.] au fost asupra stelelor[29]. În alte probleme, I. Ghica se eliberează aproape complet de deismul său. Acesta este și cazul analizelor consacrate ideii de progres.

IDEEA DE PROGRES

Temă fundamentală a gîndirii pașoptiste, ideea de progres, devenită pivot al concepției sociale a lui Ion Ghica, este abordată de acesta, precumpănitor — spre deosebire de ceilalți gînditori ai epocii, cu preocupări de filozofie a istoriei și de teorie a civilizației — din perspectiva științei.

[24] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 264—265.
[25] *Ibidem*, p. 267.
[26] *Ibidem*, p. 265 (nota lui I. Ghica).
[27] Idem, *Pămîntul și omul*, în *Scrieri*, vol. IV, p. 203.
[28] Idem, *Ochire asupra științelor*, în *loc. cit.*, p. 266, 267, 275.
[29] Idem, *Pămîntul și omul*, în *loc. cit.*, p. 201.

Scanned with OKEN Scanner

Progresul este, în viziunea lui I. Ghica, rezultatul unei pluralităţi de factori — ştiinţa, industria şi munca — , dar factorul fundamental rămîne, pentru el, în ultimă instanţă, ştiinţa, raţiunea, poziţie care exprimă o prelungire în timp a iluminismului său din deceniul 5. „Cu cît un popor are prejudeţe mai puţine, cu cît cunoaşte adevăruri mai multe, într-un cuvînt cu cît are mai multă ştiinţă — scrie I. Ghica în „Prefaţa", din 1879, a *Convorbirilor economice* — cu atît este mai luminat şi mai înaintat pe calea progresului şi a civilizaţiunei. Un popor coprins de eresuri şi de prejudeţe, un popor ignorant este totdeauna fatalmente espus a deveni victima intriganţilor şi impostorilor ambiţioşi"[30]. Industria, comerţul, munca — factori de progres (în ordinea vieţii material-economice) „nu se pot conduce decît numai de luminele ştiinţei cari singure pot arăta drumul care conduce pe om a deveni folositor şi necesar societăţii în care trăieşte"[31].

Deşi concepţia lui I. Ghica asupra progresului este marcată de respectivele limite iluministe, esenţială rămîne, pentru aprecierea de ansamblu a poziţiei sale filozofice, ideea caracterului ineluctabil al progresului. „Mersul progresului" nu poate şi nu trebuie oprit: „Nimeni nu are dreptul d-a opri omenirea din mersul ei progresiv care este tras din natura fizică şi morală a omului; nimeni n-are dreptul d-a-i impune sisteme oricît de geniale ar fi acele combinaţiuni"[32]. Într-o altă formulare, cu o valoare de generalitate superioară şi care reprezintă o autodefinire a poziţiei sale, Ion Ghica scrie: „Popoarele nu se mai întorc înapoi şi trecutul nu mai revine (...). Credem în progres, căci el este o condiţiune a naturei fizice şi morale, căci numai el ne poate duce sigur la înălţimea la care ne este permis să aspirăm ca societate şi ca naţiune; dar ştim că el nu se realizează decît prin ştiinţă"[33].

Ca om de ştiinţă, ca economist în primul rînd, I. Ghica îşi depăşeşte propriile limite teoretice, „progresul sau zborul civilizaţiunii"[34] fiind conceput nu numai ca rezultat al unei luminări sau difuzări a ştiinţei şi a cunoştinţelor ştiinţifice, ci printr-o aplicare şi utilizare cît mai largă a legilor ştiinţifice şi a cunoştinţelor" „în arte şi la industrie"[35], în întreaga viaţă a societăţii: „Putem dar zice că o ţară este civilizată, cînd legile ştiinţelor, a artelor şi meşteşugurilor sunt aplicate şi că o ţară este cu atît mai civilizată, cu cît acele legi găsesc o aplicaţiune mai mare şi mai întinsă"[36]. Iar într-o formă concluzivă: „Se poate dar zice într-o singură formulă că: civilizaţiunea este foncţionarea activă şi completă a legilor şi a cunoştinţelor omeneşti, religioase, morale, fizice, industriale şi estetice"[37]. I. Ghica sesizează, în această ordine de idei, dintr-o remarcabilă perspectivă dialectică, interdependenţa factorilor progresului istoric cu păstrarea rolului hotărîtor al ştiinţei), cu referire directă la dialectica însăşi a progresului cunoaşterii, utilizînd aici conceptul de practică (ca

[30] Idem, *Opere*, vol. II, ediţie îngrijită, glosar, bibliografie şi introducere de Ion Roman, Bucureşti, E. S. P. L. A., 1956, p. 7.

[31] Idem, *Introducţiune la Scrisori către V. Alecsandri*, în *Opere*, vol. I, *ed. cit.*, p. 114.

[32] *Ibidem*.

[33] Idem, *Opere*, vol. II, p. 10.

[34] *Ibidem*, p. 141.

[35] *Ibidem*.

[36] *Ibidem*, p. 140.

[37] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

practică productivă). În istoria omenirii, remarcă I. Ghica, „de multe ori practica a precedat descoperirea legilor științei care conduc acele fenomene, precum adesea cunoștința legilor fizicei, chimiei și ale mecanicei au fost fecunde în aplicațiunile lor la arte și la industrie; dar și într-un caz și în celălalt nu putem zice că n-a concurs știința la dezvoltarea și îmbunătățirea societăților omenești și că toate ramurile ei n-au conlucrat ca acea dezvoltare să se poată face în toate părțile care constituie bunastare și fericirea omului"[38]. Cultivarea morală a sentimentelor, literatura, artele frumoase, deși par a fi laturi sau aspecte ale vieții sociale, distincte sau chiar rupte de „meșteșuguri, de meseriile industriale, de agricultură și de comerț, care sînt sorgintele propriu-zise ale bogăției materiale ale unui popor", istoria popoarelor demonstrează adevărul că „există o acțiune a unora asupra celorlalte"[39]. Datorită acestei interdependențe, interconexiuni a factorilor progresului, progresul sau „zborul civilizațiunei" poate începe „de la un căpătîi sau de la altul, sau de la mai multe puncturi deodată; destul ca ținta să fie întinderea aplicării legilor și cunoștințelor omenești"[40]. Dialecticitatea acțiunii factorilor sociali ai progresului este concepută de I. Ghica, desigur, din perspectiva ideii pivot a teoriei sale asupra progresului — ca progres al cunoașterii științifice și al aplicării legilor științei în practică, în practica productivă în primul rînd, căci el se referă la industrie, meșteșuguri, la munca agricolă. Concepția lui I. Ghica poate fi amendată dintr-o perspectivă materialist-istorică în ceea ce privește criteriile progresului[41]. Remarcabilă la el rămîne viziunea dialectică — am putea spune: sistemică — pe care o deschide asupra progresului din perspectiva „raționalismului" științific pe care-l cultivă, cu teza sa fundamentală: unitatea științei; științele sînt strîns legate între ele; acțiunea diverselor ramuri ale științei asupra societății trebuie să fie concepută unitar. Ca o consecință a acestor perspective metodologice, după I. Ghica progresul este o procesualitate, presupune o anume dialectică a factorilor în diversele sale etape și care-i asigură linii continue de desfășurare: „Zicerea civilizațiune nu este o espresiune absolută a unei idei, a unei stări sociale; nu este o cantitate fixă, constantă și invariabilă, un raport, o cuantitate mai mare sau mai mică după starea lucrurilor, a țărilor, a popoarelor sau a orașelor ce comparăm; este (...) fără margini ca și perfectibilitatea; este mersul necontenit și neîntrerupt spre perfecțiune, de care ne putem apropia fără a o putea ajunge vreodată și pe care Guizot o esprima prin cuvintele: « Civilizațiunea este iuțeala progresului »[42].

De asemenea, remarcabilă în gîndirea lui Ion Ghica este și ideea rolului fundamental al muncii în viața societății și în asigurarea progresului acesteia: „Încep cu o cestiune mare, foarte mare, cea mai mare din toate, o cestiune care primă totul și care în secolul în care trăim le conduce toate: lucruri și oameni, popoare și guverne, domni și împărați; cestiune care conține toată filozofia morală și politică a societății moderne.

[38] *Ibidem*, p. 141.

[39] *Ibidem*.

[40] *Ibidem*.

[41] Pentru dificultățile teoretice ale unei teorii unitare asupra criteriilor progresului, vezi Constantin Borgeanu, *Eseu despre progres*, București, Edit. politică, 1969, p. 23 și urm.

[42] Ion Ghica, *Convorbiri economice*, în *Opere*, vol. II, ed. cit., p. 141.

Încerc a vă vorbi despre Muncă”[43]. Munca este — după I. Ghica — izvorul progresului social, ea l-a transformat pe om în ființă morală și intelectuală: „Secolul în care trăim — scrie autorul *Convorbirilor economice* despre secolul al XIX-lea — este realizarea *progresului social* condus de *progresul raționalismului*, progres la care au lucrat toți oamenii de valoare, filozofi și eroi”, Dar „acest progres își are sorgintea lui în *muncă*”[44]. Munca capătă, astfel, o demnitate filozofică. În dezvoltările sale în marginea acestei teme, I. Ghica, enumerînd, ca factori ai muncii, „gradul de inteligență ce trebuie să aducem la esersarea profesiunii ce luăm” și „întinderea mijloacelor de care putem dispune ca să o îndeplinim bine și cu demnitate”, intuiește cîteva componente fundamentale a ceea ce numim, din perspectivă materialist istorică, nivelul forțelor de producție.

43 *Ibidem*, p. 15.
44 *Ibidem*, p. 19.

Scanned with OKEN Scanner

7. ALŢI GÎNDITORI

C. A. ROSETTI

C. A. Rosetti (1816–1885), unul dintre principalii reprezentanţi ai gîndirii paşoptiste şi promotor consecvent, peste decenii, al spiritului revoluţionar al anului 1848, se încadrează, prin activitatea şi ideile sale, în orientarea raţionalistă, progresistă a gîndirii româneşti.

Născut la Bucureşti într-o familie boierească, el, ca şi cei mai mulţi tineri din generaţia sa, urmează cursurile la „Sf. Sava" şi apoi la Paris. Înainte de plecarea la Paris, Rosetti fusese un timp în armată, apoi „poli-ţai" al oraşului Piteşti, şi, în fine, preşedinte al Tribunalului comercial din Bucureşti. Din 1845 Rosetti începe o susţinută activitate tipografică şi de librărie.

C. A. Rosetti ia parte activă la mişcarea revoluţionară de la 1848 din Ţara Românească. Este şef al poliţiei, apoi secretar de stat al guvernului provizoriu. El se situează pe o poziţie în genere avansată, radical burgheză. Prin paginile „Pruncului român" el sprijină împroprietărirea ţăranilor, protestează împotriva dizolvării comisiei proprietăţii, ia atitudine împotriva capitularzilor. În acelaşi timp însă Rosetti respinge ideea votului universal. El susţine necesitatea împotrivirii armate faţă de cotropitorii străini, fără a sprijini însă ideea înarmării poporului.

După înăbuşirea revoluţiei, în exil la Paris, Rosetti demască pe trădătorii revoluţiei, pe duşmanii ei interni şi externi. El militează de asemenea pentru unirea ţărilor române, mai ales după întoarcerea în ţară, prin paginile ziarului „Românul", întemeiat în 1857.

În a doua parte a activităţii sale, în ciuda unor atitudini contradictorii, Rosetti rămîne în general pe o poziţie democrată. După ce militase pentru alegerea lui Cuza, el este unul din principalii susţinători ai înlăturării acestuia şi aducerii unui prinţ străin, iar după 1866 — cu toate că ocupă unele funcţii importante, ministru de interne în unele cabinete liberale, primar al capitalei etc. — el se rupe în cele din urmă de gruparea liberală a lui I. C. Brătianu. Rosetti sprijină războiul de independenţă din 1877, fiind adeptul reformelor democratice. A privit cu simpatie mişcarea socialistă[1].

Scrierile principale ale lui C. A. Rosetti sînt cuprinse în cîteva volume: „*Note intime, 1844–1859*, reprezentînd însemnările zilnice din perioada anilor 1844–1846 şi 1848–1859, publicate postum (Bucureşti, 1902) de Vintilă C. A. Rosetti (O ediţie critică integrală şi conformă cu manuscrisele a apărut în 1974, la Edit. Dacia, Cluj-Napoca, în îngrijirea

[1] Despre viaţa, activitatea şi ideile lui C. A. Rosetti, a se consulta: Vasile Netea, *C. A. Rosetti*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1970; *C. A. Rosetti. Gînditorul. Omul.* Studiu, antologie şi note de Radu Pantazi, Bucureşti, Edit. politică, 1969.

lui Marin Bucur, sub titlul general *Jurnalul meu*). Avînd un caracter strict personal, nedestinate publicării, însemnările de jurnal ale lui C. A. Rosetti prezintă o importanță aparte, ele dezvăluind procesul formării intelectuale a autorului lor și, cu o totală sinceritate, tribulațiile ideologice și sufletești ale acestuia; *Scrieri din junețe și exil*, 2 volume, București, 1885. Primul volum conține încercările literare ale lui Rosetti: traducerea poemei dramatice *Manfred* de Byron, poezii erotice și cu tematică socială. Volumul al II-lea cuprinde articole cu caracter social-politic scrise în timpul exilului: *Apel la oamenii cei liberi*; epistola *Domnilor Eliade și Tell*, în care demască vehement acțiunile trădătorilor revoluției; *Apel la toate partidele*, scriere importantă prin ideile despre revoluție, progres, critica stăpînitorilor, aprecieri asupra evenimentelor din 1848 etc., dar care denotă și limitele poziției lui Rosetti în problema revoluției, ca și concepția sa general idealistă; *Încrederea în sine*, conținînd, în general, aceleași idei, ca și *Apelul*; *Trei epistole către domnitorul Barbu Știrbei*, în care critică reintroducerea, după înăbușirea revoluției, a vechilor rînduieli și ia atitudine împotriva cotropitorilor străini și a slujitorilor lor interni; volumul *Scrierile lui C. A. Rosetti*, București, 1887, conține studiul *Rusia* — o lucrare extrem de importantă pentru caracterizarea gîndirii lui C. A. Rosetti, printre altele și pentru faptul că dezvăluie aici, *expresis verbis*, politica reacționară a țarismului.

În afara acestor scrieri principale, sînt de menționat articolele din „Pruncul român" și „Românul".

Temele dominante ale scrierilor lui C. A. Rosetti sînt ideile de *progres* și *libertate*.

Ideea progresului, a necesității transformărilor sociale l-a preocupat mereu pe gînditor. „Să nu închidem ușile propășirii prin nici un *privilegiu*, prin nici o *silă*, nici chiar prin o lege"[2], exclama el, fiind convins, ca și ceilalți gînditori înaintați ai vremii sale, că progresul este ineluctabil.

O particularitate a concepției rosettiene despre progres constă în accentuarea raportului libertate-propășire în transformarea socială. „Iubind libertatea — spunea el — am înțeles că numai prin ea se poate dezvolta, întări și prospera o națiune"[3]. De aici o nouă caracteristică: tratarea tuturor problemelor în strînsă legătură cu aspirațiile națiunii române. Într-o scrisoare adresată în 1859 lui Edgar Quinet și Paul Bataillard, cunoscuții literați francezi prieteni ai românilor, cum îi numea Vasile Alecsandri pe cei care susțineau mișcarea noastră de emancipare națională, C. A. Rosetti mărturisea: „Atîta timp cît va fi o răsuflare în pieptul meu, voi lucra pentru patria mea, pentru libertate"[4]. Iar mai tîrziu, în preajma morții, el încredința posterității aceeași convingere nobilă, sinceră. „Am luptat cu tărie — scria el în testamentul său — pentru naționalitate și libertate ..."[5].

Domina, de fapt, în gîndirea înaintată a vremii, ideea că națiunea română, ca și celelalte națiuni, are o „misie" în lume, că ea trebuie să se angajeze pe drumul progresului. Afirmată cu tărie în 1848, ideea este susținută și în deceniile următoare de acei gînditori care continuă să pro-

[2] „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

[3] C. A. Rosetti, *Discurs cu ocazia jubileului de 25 de ani al ziarului „Românul"*, în volumul *Lui C. A. Rosetti ...*, p. 252.

[4] *Ibidem*, p. 376.

[5] *Moartea și înmormîntarea lui C. A. Rosetti, Testamentul său și omagii aduse memoriei sale*, București, 1885, p. 4.

Scanned with OKEN Scanner

moveze, deşi uneori cu rezerve şi contradicţii, idealurile revoluţiei. Printre aceştia se afla, în prim plan, C. A. Rosetti.

Patriot fervent, nedezminţit, el era convins că România, înaintînd pe calea progresului, va avea un viitor strălucit. Acel „viitor de aur ţara noastră are", exprimat atît de frumos de Bolintineanu, capătă la Rosetti accente categorice. El lansa îndemnul de a cunoaşte ţara, subliniind că nu va fi om care, „văzînd d-aproape pe România, pe adevărata Românie, nu va admira-o şi nu va prochiama-o una din florile cele mai frumoase din buchetul naţiilor"[6]. Trebuie făcut totul, susţinea patriotul Rosetti, pentru a sprijini şi a lumina mersul ţării „pe calea cea întinsă a viitorului ce o vedem frumoasă, mare şi lucitoare înaintea gintei române"[7]. Convingerea sa se întemeia pe faptul că „poporul român este prin tradiţiune civilizat, nobil, inteliginte, democrat, viteaz şi apt a răsfrînge totul în sine"[8].

Tocmai de aceea C. A. Rosetti accentua, în spiritul ideilor sale de esenţă iluminist raţionalistă despre progres şi libertate, asupra necesităţii „ca românii să se lumineze, să cunoască ce sînt şi care este însărcinarea ce a pus-o făptuitorul asupră-le ca indivizi şi ca naţie şi să meargă astfel, cu cugetare, cu măsură şi fie cît de încet, numai să meargă neîncetat fără faşe, fără cîrji şi fără piedici pe calea ce-i conduce Dumnezeul părinţilor lor"[9]. Insistînd, Rosetti scrie mai departe: „De aceea dar zicem românului: luminează-te şi vei fi; voieşte, şi vei putea; şi de aceea cerurăm şi vom cere libertatea, adică sufletul, viaţa, mişcarea propăşindă fără sfîrşit în dezvoltarea ei şi imperioasă în măduva şi idealul ei"[10].

În realizarea progresului, un rol determinant îl are deci, după Rosetti, răspîndirea „luminilor". Este un crez iluminist împărtăşit consecvent de gînditorul nostru, chiar în perioada imediat următoare revoluţiei din 1848, cînd se pronunţa pentru revoluţie. Trebuie precizat aici că termenul „revoluţie" are la Rosetti un sens extrem de larg, uneori contradictoriu. Pentru el, revoluţie înseamnă şi mişcarea social-politică din Franţa de la 1789 şi mişcările din 1848, dar şi „conchista normanzilor" în Anglia şi războiul celor două roze sau reforma lui Luther[11]. Este demn de reţinut că, în general, revoluţia are pentru Rosetti înţelesul unei mişcări a forţelor binelui, luminii şi adevărului, împotriva celor ale răului, întunericului şi minciunii.

Marcînd opoziţia dintre despotism şi libertate, C. A. Rosetti defineşte şi sensul pe care-l dădea revoluţiei. El scrie: „Nu tăgăduiesc că despotismul supt felurite forme, şi cînd mai mult, cînd mai puţin, a dominat totdeauna pe pămînt. Dar nici mie nu-mi poate tăgădui nimeni că neîncetatele revoluţii dovedesc reclamaţiile raţiei (ale minţii) şi ale dreptului contra silei şi nedreptăţii"[12].

Fără a ignora — aşa cum o dovedesc alte scrieri ale lui C. A. Rosetti — cauzele social-economice ale revoluţiei, el gîndeşte aici ca un raţionalist tipic (asemenea lui Ion Ionescu de la Brad, din articolul *Cauzele re-*

[6] „Românul", II, nr. 53 din 7 iulie 1858.
[7] „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.
[8] *Lui C. A. Rosetti*..., p. 251.
[9] „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.
[10] Ibidem.
[11] Cf. *Apel la toate partidele urmat de Încrederea în sine,* în tom II, a doua ediţiune C. A Rosetti, *Scrieri din juneţe şi exil,* (postum), Bucureşti, 1885.
[12] C. A. Rosetti, *Rusia* (studiu scris în 1852), publicat postum în volumul *Scrierile lui C. A. Rosetti,* Bucureşti, 1887, p. 7.

Scanned with OKEN Scanner

voluţiilor), raţiunea fiind considerată, prin cerinţele ei de libertate şi dreptate, cauza revoluţiilor. Pe aceeaşi linie el invocă, totodată, ideea drepturilor naturale ale omului, ideea naturii umane, care constituie sursa unor drepturi egale pentru toţi membrii societăţii, impune respectarea acestora în fiecare individ uman. Prin urmare, arată C. A. Rosetti, „revoluţiile se fac pentru drepturile omului necunoscute şi călcate pînă aci"[13].

În aceeaşi manieră raţionalistă, C. A. Rosetti cugetă, deseori, în termeni cartezieni — reflex al lecturilor asidue ale operei gînditorului francez, ajungînd la un concept tipic raţionalist al libertăţii, în multe privinţe asemănător cu cel formulat, însă de pe poziţii kantiene, de către A. T. Laurian: „Cuget, deci sînt, a zis Descartes;

A cugeta este a urzi;

Ca să fiu urzitor trebuie să fiu liber.

Dar fiindcă sînt ocolit (înconjurat — *R. P.*) de fiinţe cugetătoare, urzitoare şi libere ca şi mine, trebuie ca libertatea fiecăruia, nu numai să nu-ntîlnească o piedică în libertatea celuilalt, ci să găsească-n fiecare solidaritate şi ajutor"[14].

Dar C. A. Rosetti — dovadă a complexităţii personalităţii sale, tipică şi altor gînditori paşoptişti — nu rămîne cantonat exclusiv în cadrele raţionalismului. Referindu-se la „puterile" revoluţiei, el scrie: „Orice revoluţiune îşi trage puterile ei din dreptul cel absolut şi din tradiţiunile naţionale"[15]. De asemenea, în unele articole publicate în cursul revoluţiei în „Pruncul Român" sau în alte manifestări ideologice, C. A. Rosetti se adresează poporului, în vederea sprijinirii revoluţiei, în manieră tipic romantică (ca şi N. Bălcescu), făcînd apel la cei „18 secoli de suferinţe"[16] pe care acesta i-a îndurat". Gîndirea lui C. A. Rosetti, asemenea multor altor gînditori de la 1848, se caracterizează printr-o îmbinare *sui-generis* de raţionalism şi romantism. Mesianismul, patetismul — pe alocuri grandilocvenţa — multora din scrierile sale, asimilabile stilului *Cîntării României* a lui Alecu Russo, dar inspirate, fără dublii, de „Cuvintele" *(Les parolles d'un croyant)* ale lui Lamennais, pe care le citea cu pasiune în anii formării sale spirituale — paralel cu Descartes, dar şi cu Byron —, configurează puternicul filon romantic al gînditorului român, expresie a unei structuri sufleteşti complexe, aliaj de romantism, luciditate şi rigoare raţionalistă.

Independent de contradicţii şi neclarităţi se impune a fi reţinută ideea că revoluţia, în concepţia lui Rosetti, duce la triumful dreptului şi, prin aceasta, la triumful progresului. Pentru că „treimea sfîntă", după expresia gînditorului, care indică neîndoielnic semnele acestui progres este: adevărul, dreptatea (ceea ce la Rosetti, ca şi la ceilalţi ideologi paşoptişti, însemna şi egalitatea) şi libertatea.

Revoluţionarismul lui C. A. Rosetti nu depăşeşte limitele unei concepţii general-democratice. O mărturiseşte el singur într-o formulare de sinteză de o mare plasticitate. Comparînd orînduirea existentă în timpul lui cu labirintul antic, din care nu se poate ieşi decît cu firul Ariadnei, Rosetti scria: „Labirintul sînt instituţiile cele rele, iasma este privilegiul,

[13] *Ibidem*, p. 14.
[14] Idem, *Apel la toate partidele* urmat de *Încrederea-n sine*, în *loc. cit.*, p. 104.
[15] *Ibidem*, p. 121.
[16] *C. A. Rosetti. Gînditorul. Omul.* Studiu, antologie şi note de Radu Pantazi, Bucureşti, Edit. politică, 1969, p. 100, 105, 119.

Ariadna este dreptatea, firul este știința, rația, judecata cea dreaptă, singura făclie ce ne poate duce la bine, și Teseu poate fi tot omul ce va iubi, se va lumina și va voi"[17].

Și în momentul cînd trece de la considerații abstracte la chestiuni de ordin practic, se vede că Rosetti concepe într-un mod aparte revoluția. În jurnalul său intim, nedestinat publicării și care a fost tipărit după moartea sa, el își exprimă nădejdea de a se asocia cu cîțiva tineri „cu talent și cu desăvîrșit devotament". „Această idee — nota el — îmi dă puteri a lucra, căci într-însa numai văd mijlocul a lumina patria mea"[18]. Valoros rămîne faptul că Rosetti își propunea acțiuni pentru binele patriei deoarece, scria el cu amărăciune despre situația dinaintea revoluției din 1848, „starea în care se află toate aci este foarte jalnică"[19]. Limitat este modul de a concepe această acțiune, de a crede în înfăptuirea unor „lucruri foarte mari dacă am fi vreo zece oameni cu oarecare stare, învățătură, virtute, iubire și voință mare[20]. Chiar dacă mai tîrziu va ajunge să spună că „revoluțiunile nu se fac de 12 oameni"[21], Rosetti concepe totuși revoluția ca o mișcare a „tinerilor", chemați să atragă și să conducă poporul în opera de transformare socială.

Este interesant de remarcat că ideea evoluției sociale îl duce la un moment dat pe C. A. Rosetti la întrezărirea unei noi orînduiri fără exploatare: socialismul. „Nu ai tu ca și mine asigurarea — îi scria el în 1849 lui Ion Ghica — că în curînd — mîine poate, peste un an, peste doi, peste trei — socialismul o să triumfe?"[22]. Nădejdea lui Rosetti de realizare a fericirii universale, de înălțare a patriei își găsea expresia în preconizarea unei orînduiri în care oamenii să fie liberi, egali, stăpîni pe soarta lor: socialismul.

Evident, ținînd seama de epocă, de formația gînditorului, se poate aprecia că avem în acest caz de-a face cu o manifestare a influenței ideilor socialismului utopic. Sub aceeași influență, C. A.Rosetti, afirma în problema proprietății că aceasta „a fost și va fi rodul muncii"[23], că „muncitorul este poporul, iar nu monarhul și boierul"[24]. Nicolae Bălcescu relata în 1850, într-o scrisoare către Ion Ghica, despre o ședință a „căuzașilor", la care Rosetti „și-a spus sistema lui, care e aboliția de proprietate individuală a pămîntului, zicînd că așa vrea Proudhon"[25].

Dacă aceste idei despre revoluție și socialism nu mai sînt afirmate de Rosetti după întoarcerea din exil, idealul de progres rămîne constant la el, și cu toate că va declara că este un sprijinitor ferm al proprietății (înțelegînd de data aceasta proprietatea individuală[26]), el va privi cu deosebită simpatie mișcarea socialistă care începea să se organizeze în țara noastră.

Cu remarcarea acestor elemente de gîndire socialistă, trebuie precizat că C. A. Rosetti a fost, prin excelență, un gînditor antifeudal. El s-a

[17] „Românul", II. nr. 23 din 21-martie 1868.
[18] C. A. Rosetti, *Note intime (postum)*, București, 1902, p. 87.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem.*
[22] Vezi I. Ghica, *Amintiri din pribegia după 1848*, București, 1888, p. 69.
[23] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 13.
[24] *Ibidem.*
[25] N. Bălcescu, *Opere*, vol. IV, *Corespondența*, București, Edit. Academiei, f. a., p. 339.
[26] Cf. „Românul", I, nr. 1 din 9 august 1857.

Scanned with OKEN Scanner

ridicat împotriva privilegiilor feudale, pornind de la teza generală a progresului, a libertății și egalității. „Ar trebui să credem — scria el — că sclavia (robia) este o regulă eternă (veșnică) a societății dacă idealul libertății ar fi a ne alege un stăpîn în mîinile căruia să depuie apoi omul conștiința, mintea, drepturile și datoriile sale, credințele și atributele acelea prin care Dumnezeu a osebit pe om de dobitoc"[27]. Coroborînd această idee cu cea a necesității „luminării omului și a nației"[28], Rosetti milita pentru „a smulge din mintea și conștiința oamenilor închinarea la stăpîn sub toate formele și la orice fel de stăpîn"[29].

Dar gînditorul nostru nu se mulțumea doar cu formularea principiilor, ci ajungea, după cum am arătat în altă parte[30], de la considerente generale, umanitare, de la teze și idei la atitudini concrete în probleme economice și sociale[31].

În 1848 el s-a pronunțat pentru împroprietărirea țăranilor; a salutat reforma agrară din 1864 (nu însă și lovitura de stat din acel an); s-a ridicat mai tîrziu împotriva oneroasei legi a tocmelilor agricole; a denunțat, ca și Mihail Kogălniceanu, ca și Cezar Bolliac, ca și atîți alți gînditori și oameni politici înaintați, monstruoasa coaliție.

Preocuparea lui C. A. Rosetti pentru dezvoltarea economică-socială a țării se concretizează de asemenea și într-o serie de propuneri făcute de el pentru dezvoltarea comerțului și a industriei. Rosetti opina pentru organizarea unui minister distinct care să se ocupe cu aceste probleme, cerea înființarea camerelor de comerț și de industrie, înțelegînd însemnătatea și necesitatea „zborului industriei" pentru România.

Adăugînd la aceste idei poziția sa republicană (după venirea lui Carol I de Hohenzolern, el a refuzat toate onorurile), grija pentru soarta țăranilor, simpatia pentru mișcarea socialistă, figura democratului C. A. Rosetti se reliefează cu claritate.

El acționa și gîndea, așa cum am încercat să arătăm, în numele progresului și al libertății, pentru prosperitatea națiunii noastre. C. A. Rosetti scria: „Precum orice individ, astfel și orice nație are propria sa misie ce nu și-o poate îndeplini decît în puterea unei idei domnitoare; și numai unitatea, întregimea și libertatea poate da acea idee și constitua o nație, iar nu sila, fie chiar a lui Cezar sau Napoleon"[32]. În lumina acestei idei își definea gînditorul poziția patriotică și umanitaristă de la 1848, poziție pe care s-a situat, în fond, și după revoluție.

„Am voit — spune C. A. Rosetti — reînvierea naționalității, redobîndind întreg, mare și neatins dreptul nostru de autonomie ... [33]. Am voit să ne unim cu Moldavia, să fim un singur trup, precum sîntem un singur suflet, și să suflăm împrejuru-ne, cu toată puterea unei națiuni june, spiritul revoluționar, deschizînd brațele la orice element național va învia prin suflarea noastră. Am voit frăție și solidaritate cu toate națiunile"[34].

[27] *Ibidem.*
[28] *Ibidem.*
[29] *Ibidem.*
[30] Cf. paragraful „C. A. Rosetti" din *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, cap. III, București, Edit. Academiei, 1964, p. 199—201.
[31] Cu privire la contribuția remarcabilă a lui C. A. Rosetti în dezvoltarea gîndirii economice din țara noastră, vezi V. Nechita, *Gîndirea progresistă și revoluționară a lui C. A. Rosetti*, în „Probleme economice", XIX, nr. 5 din mai 1966.
[32] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 5.
[33] Din acest considerent Rosetti s-a ridicat cu hotărîre împotriva asupririi naționale.
[34] C. A. Rosetti, *Scrieri din junețe și exil*, p. 44.

Scanned with OKEN Scanner

Spre meritul său, C. A. Rosetti nu s-a dezis de aceste idealuri, ci le-a susţinut cu tărie de-a lungul întregii sale vieţi, patriotismul său nedezminţindu-se nici un moment. Acest patriotism se integrează organic în ideile despre progres şi libertate afirmate de gînditor. Chiar dacă concepţia sa nu depăşeşte iluminismul, idealismul, ea îşi păstrează — prin încrederea în progres, în puterea de viaţă a naţiunii române — deplina valoare. Cu atît mai mult cu cît, trecînd peste formulările patetice de invocare a divinităţii, concepţia lui C. A. Rosetti nu este mistică.

La Rosetti, ca de altfel, şi la ceilalţi gînditori care — prin esenţa ideilor lor — se încadrează în ideologia paşoptistă, apelul la divinitate are, dacă ne putem exprima astfel, valoarea unui argument în plus pentru a susţine teza perfectibilităţii omului — şi a societăţii, care înaintează neîncetat — după expresia lui N. Bălcescu — spre ţinta arătată de degetul lui Dumnezeu. Dar nici la Bălcescu, nici la Rosetti, nici la ceilalţi gînditori progresişti de la 1848 aceasta nu înseamnă misticism. Dimpotrivă, în scrierile lor se întîlnesc puternic accente critice la adresa obscurantismului, a religiei.

În ceea ce-l priveşte, C. A. Rosetti a relevat opoziţia dintre filozofie şi religie. În jurnalul său intim, el scria: „Mai mulţi din cei ce cred prin religie sînt mai fericiţi decît cei ce cred prin filozofie; de ce? fiindcă filozofia domină prin raţiune şi religia prin inimă. Poate însă că d-a crede prin filozofie este foarte greu, trebuie multă muncă: în vreme ce prin religie e mai lesne. E mai lesne deci a iubi decît a te gîndi. E mai lesne, însă nu şi mai solid"[35]. Mai tîrziu, Rosetti va ajunge să înţeleagă că „una din puterile cele mari ale despotismului este religia"[36].

Prin ideile despre progres, libertate, despre propăşirea naţiunii române, C. A. Rosetti îşi înscrie numele în gîndirea avansată a trecutului

[35] C. A. Rosetti, *Note intime*, p. 75.
[36] *Scrierile lui C. A. Rosetti*, p. 14.

DUMITRU BRĂTIANU

Dumitru Brătianu face parte din generația care a pregătit revoluția de la 1848 în Țara Românească.

S-a născut în anul 1818, la Pitești, fiu al boierului Constantin Brătianu, deputat de Argeș, și a murit în 1892. A participat la evenimentele importante din a doua jumătate a veacului trecut, fiind unul dintre întemeietorii Partidului liberal.

Și-a început studiile la Școala „Sf. Sava" din București, avînd colegi pe N. Bălcescu, I. Ghica, Al. Zane, împreună cu care va participa la revoluția din 1848.

În 1835 pleacă la Paris, unde studiază dreptul. În capitala Franței, împreună cu Al. G. Golescu și I. Ghica, întemeiază, în 1839, „Societatea pentru învățătura poporului român", ținînd legături cu mișcarea lui I. Cîmpineanu din țară.

În timpul revoluției de la 1848 din Franța se află pe baricade, pentru ca, întors în țară, să militeze, ca toți pașoptiștii, pentru ideile de [li]bertate, egalitate și frăție.

După 1848 este exilat cu ceilalți revoluționari. Elaborează studii, în care se ocupă de viitorul țării, scriind în nr. 1 al revistei „România viitoare", care apărea la Paris, în 1850, că „Republica română va fi împărăția lui (a românului. — *n. n.*), căci legea românului este: dreptate — frăție"[1].

Un capitol important din viața lui D. Brătianu se leagă de Comitetul internațional revoluționar, condus de italianul Giuseppe Mazzini, cu sediul la Londra, alături de Ledru-Rollin (francez), Albert Darasz (polonez) și Arnold Ruge (german). Acesta din urmă, după cum se știe, a colaborat cu K. Marx la întemeierea revistei „Analele germano-franceze" (1844), fiind hegelian de stînga.

Comitetul, format în majoritate din exilați, își propunea să mențină ideea luptei revoluționare în rîndul popoarelor asuprite. D. Brătianu întemeiază cu A. Ruge o asociație filoromână, trecînd la redactarea unui manifest către poporul român, în care un loc principal îl ocupă problema Unirii Principatelor. Cînd Unirea devine o realitate, D. Brătianu a fost ales ministru de externe în guvernul lui Alex. I. Cuza. Ulterior se îndepărtează de Al. I. Cuza, mijlocind venirea dinastiei străine în țară și, alături de fratele său I. C. Brătianu, este adept al politicii duse de Carol I.

Paralel cu activitatea sa politică, D. Brătianu elaborează lucrări cu caracter teoretic, fiind un bun cunoscător al problemelor legate de filozofia dreptului într-o vreme cînd abia se conturează premisele acestei discipline la noi în țară.

[1] Al. Cretzianu, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu*, vol. I, 1933, p. 43.

Scanned with OKEN Scanner

Contribuţia lui D. Brătianu la dezbaterea filozofică a ideii de drept şi proprietate, la înţelegerea ei istorică, este cu atît mai meritorie cu cît apare în momentul pregătitor al revoluţiei de la 1848, ale cărei principii privitoare la libertate, proprietate şi egalitate se cereau susţinute pe cale teoretică şi practică.

Dintre scrierile sale, semnalăm : *Dissertation sur le droit de propriété et sur les différents manières de l'acquérir. De la revendication et de l'action publicienne. Thèse*, (Disertaţie asupra dreptului de proprietate şi asupra diferitelor feluri de a-l obţine. Despre revendicare şi despre acţiunea publicană. Teză), Paris, 1841 ; *Les principautés danubiennes. Roumanie ou Moldo-Valachie* (Paris, 1843), publicată sub pseudonimul Regnault[2], *Chestiunea românilor de peste Carpaţi* (1861) ; *Napoleon III* (1873), ca şi o serie de articole publicate în ,,Le National'', în ,,Revue indépendante'', în care se ocupă de condiţiile libertăţii sociale.

Problema principală asupra căreia se fixează gîndirea lui D. Brătianu se înscrie în domeniul filozofiei dreptului şi al problemei proprietăţii, al înţelegerii naturii şi al izvorului dreptului de proprietate.

Înainte de a face o analiză juridică a problemei proprietăţii, autorul consideră că ea nu poate fi înţeleasă ,,fără a cunoaşte elementul ei filozofic, justificat de către istoria care ni-l reprezintă în toată dezvoltarea sa logică''[3]. Legătura dintre logic şi istoric va face posibilă analiza obiectivă a proprietăţii, bazată pe o metodă menită să ne ofere ; ,,1) un tablou sumar al elementului filozofic al dreptului de proprietate ; 2) cîteva consideraţii despre părerile emise asupra acestui subiect ; 3) o rapidă expunere asupra principalilor factori pe care ni i-a transmis asupra acestei materii''[4].

Sub aspect filozofic, proprietatea este înţeleasă de D. Brătianu în corelaţie directă cu libertatea. Libertatea e concepută însă numai ca rezultat al activităţii conştiinţei, ca act voliţional, subiectiv, ce se exercită asupra realităţii înconjurătoare. Prin voinţa liberă şi prin raţiune, omul ajunge să domine lumea materială, însuşindu-şi obiectele acesteia. Din acest motiv, spune D. Brătianu, în spiritul liberalismului ,,nu vom şovăi să deducem dreptul de proprietate din dreptul de libertate individuală şi să afirmăm că libertatea fără proprietate este un cuvînt fără sens''[5].

Din faptul că nu ar exista un drept care să permită a vătăma inviolabilitatea persoanei se deduce că şi proprietatea, fiind legată de persoană, intră în sfera acestei inviolabilităţi. Obiectul material ,,fiind marcat de personalitatea mea, va stabili un raport intim cu propria mea individualitate''[6]. Deducţia lui D. Brătianu se sprijină numai pe cerinţele raţiunii, care pun în concordanţă dreptul de libertate al individului cu dreptul proprietăţii de tip burghez.

Ideile lui D. Brătianu sînt valoroase pentru momentul istoric în care apar, exprimînd poziţia liberală a burgheziei în opoziţie cu feudalitatea .

[2] Cf. Ol. Boitoş, *Biografiile româneşti ale lui Ubicini*, Cluj, 1932. Lucrarea lui D. Brătianu apare şi la Londra, în 1849. N. Iorga consideră greşit că lucrarea lui D. Brătianu aparţine lui Elias Regnault (vezi ,,Analele Academiei Române'', Mem. Sect. ist., 1921), autorul de mai tîrziu al lucrării *Histoire politique et sociale des principautés danubiennes*, Paris, 1855, la care se referă şi K. Marx.

[3] D. Brătianu, *Disertaţie ...*, în *Gîndirea românească în epoca paşoptistă (1830—1860)*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, Bucureşti, 1969, p. 463.

[4] *Ibidem*, p. 463.

[5] *Ibidem*, p. 464.

[6] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Pe de altă parte, ideea de proprietate a ocupat un loc central în revoluţia de la 1848, fiind corelată şi cu împroprietărirea clăcaşilor şi emanciparea lor socială.

D. Brătianu sesizează aspectul necesar al apariţiei proprietăţii burgheze, faptul că ea este un rezultat istoric, condiţionat de întreaga evoluţie a societăţii.

În direcţia de mai sus, el încearcă să clarifice natura dreptului de proprietate, referindu-se la unele păreri emise asupra acestui drept.

O primă idee privitoare la proprietate o întîlnim în *Biblie*, unde omul apare învestit cu puterea dominaţiei datorită divinităţii. Dar tocmai de aceea, arată D. Brătianu, acest om nu era liber şi „un lung răstimp trebuia să treacă înainte ca omul să poată ajunge la deplina cunoaştere a libertăţii sale"[7].

Chiar în filozofia greacă, Platon n-a înţeles principiul proprietăţii individuale în raport cu libertatea umană. Ideilor lui Platon despre libertate le-ar lipsi baza filozofică, raţională, deoarece filozoful grec consideră ca fiind cauză a vrajbei şi invidiei însăşi existenţa proprietăţii. După D. Brătianu, „un motiv într-atît de secundar nu poate fi opus principiului logic din care decurge proprietatea individuală"[8].

Aşadar, proprietatea este pentru D. Brătianu o consecinţă a unui principiu raţional, logic. El consideră că Aristotel, deşi combate pe maestrul său, pe Platon, nu a înţeles acelaşi principiu pe care numai raţiunea îl poate pune la baza proprietăţii. De aceea, afirmă D. Brătianu, „nu în filozofia antică trebuie să căutăm soluţia exactă a acestei probleme"[9].

Creştinismul n-a răspuns la întrebarea : cum a apărut şi care este natura propretăţii? Abia cu epoca Renaşterii, Grotius, „primul care a despărţit filozofia şi jurisprudenţa de religie"[10], transferă problema proprietăţii pe plan filozofic. La originea proprietăţii ar sta, după Grotius, „comunitatea bunurilor înlocuite printr-o convenţie expresă sau tacită cu proprietatea privată"[11]. Gînditorul român apreciază la Grotius faptul că a sesizat trecerea de la comunitatea bunurilor la proprietatea individuală, dar n-a putut explica în aceeaşi măsură modul în care s-a produs această trecere pe plan istoric.

D. Brătianu reţine de la Grotius ideea de perfecţiune a omului, care i-ar fi permis să intre în posesiunea unor bunuri, respectiv a pămîntului, pierzîndu-şi caracterul comunitar şi devenind proprietate individuală. Încît, conchide acelaşi autor, „proprietatea personală îşi datoreşte apariţia principiului imuabil al inviolabilităţii personale a omului şi a lucrului care-i aparţine"[12]. Brătianu inversează raporturile dintre individ şi proprietate. Situîndu-se pe o poziţie raţionalistă, idealistă în esenţa ei, el nu observă că din momentul în care o minoritate a putut să-şi însuşească o parte din bunurile create apare şi deosebirea dintre indivizi pe baza proprietăţii. Proprietatea nu poate fi concepută, aşa cum susţine D. Brătianu, numai ca o relaţie între om şi lucru, avînd în vedere doar prin-

[7] *Ibidem*, p. 464.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 465.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*, p. 466.

Scanned with OKEN Scanner

cipiul inviolabilității persoanei, deoarece ea se bazează și pe locul ce-l ocupă fiecare individ în modul de producție.

D. Brătianu consideră, de pe poziția liberalismului burghez, că teza lui Rousseau privitoare la inegalitatea dintre oameni ar izvorî numai dintr-o atitudine morală și sentimentală a gînditorului. Cercetînd dreptul de proprietate, filozoful francez a ajuns la negarea lui, condamnînd pe cel dintîi care a spus: „Acest teren este al meu". Rousseau, ca profet al libertății, spune D. Brătianu, a dovedit „o lipsă totală de simț istoric, neînțelegînd că libertatea nu poate exista dacă se înlătură individualitatea omului proprietar"[13]. Drept argument, D. Brătianu aduce părerea lui J. B. Say, după care, acolo unde pămîntul, ca proprietate, nu este al nimănui, el nu poate produce decît buruieni și păduri. În plus, arată D. Brătianu, gînditorii francezi Charles Comte, Lerminier și Giraud au ajuns la aceeași concluzie, potrivit căreia „proprietatea este omul; ea nu are altă origine decît natura umană, că omul nu există decît cu condiția de a fi proprietar"[14].

Pe de altă parte, D. Brătianu nu este de acord cu explicația dată de către Montesquieu și Bentham în problema proprietății. Aceștia pun la baza proprietății legea civilă. După D. Brătianu, „departe de a fi dat naștere proprietății, legile civile sînt cel puțin în mare parte, creația proprietății"[15]. Există aici un punct de vedere istoric care ne interesează prin obiectivitatea lui. Într-adevăr, în evoluția societății de la un mod de producție la altul, legea civilă a fost aceea care a apărat întoteauna proprietatea privată în societățile cu clase antagoniste, ajungînd pînă la sanctificarea proprietății.

Urmărind modificările ideii de proprietate în istorie, D. Brătianu face referințe la cele dintîi popoare, la indieni și egipteni, greci și romani, observînd că la ele proprietatea se afla sub protecția divinității, la care „proprietatea, odată stabilită, era protejată prin legea religioasă și civilă"[16]. Cu timpul, aristocrațiile care se formează în Grecia antică întăresc aceste legi, în dauna democrației. La romani, „aristocrația despuie pe toți mărind pe latifundiari"[17]. Creștinismul a perpetuat aceeași stare de lucruri, întrucît „regimul feudal se instalează ca o nouă organizare a proprietății"[18]. Abia cu marea revoluție franceză de la 1789 asistăm, spune D. Brătianu, la „abolirea regimului feudal, la răsturnarea privilegiilor, dîndu-se tuturor instrumentele proprietății"[19]. Cu disoluția societății organizate după ordinea divină, noua societate burgheză afirmă și mai mult dreptul proprietății.

D. Brătianu se referă la o serie de aspecte ale dreptului de proprietate, la condiția lui de apariție, preocupat fiind de rolul nou pe care îl îndeplinește proprietatea burgheză, corespunzînd unei etape istorice în dezvoltarea societății omenești.

[13] *Ibidem*, p. 467.
[14] *Ibidem*, p. 468.
[15] *Ibidem*.
[16] D. Brătianu, *Dissertation* ..., Paris, 1841, p. XIII.
[17] *Ibidem*, p. XVI.
[18] *Ibidem*, p. XVII.
[19] *Ibidem*, p. XIX.

D. Brătianu condiţionează apariţia proprietăţii de principiul libertăţii individuale ca inerentă naturii omeneşti. El a arătat că revoluţia de la 1848 s-a desfăşurat sub semnul libertăţii şi dreptului de proprietate, cerînd ca fiecare individ să devină proprietar, condamnînd asuprirea şi vechea dominaţie a feudalităţii.

În scrierea lui D. Brătianu întîlnim cîteva elemente de filozofie juridică, grupate în jurul originii şi evoluţiei istorice a problemei proprietăţii. El îşi sprijină ideile sale pe teoriile existente pe plan european, făcînd unele confruntări între acestea şi stabilind unele premise pentru o filozofie a dreptului, de orientare antifeudală şi burghezo-democratică[20].

[20] Asupra vieţii şi operei lui D. Brătianu vezi: 1. Al. Cretzianu, *Din arhiva lui Dumitru Brătianu în România*, vol. I. Bucureşti, Imprimeriile „Independenţa", 1933; 2. Olimpiu Boitoş, *Biografiile româneşti ale lui Ubicini*, Cluj, 1932; 3. *Gîndirea românească în epoca paşoptistă (1830—1860)*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

ION C. BRĂTIANU

Ion C. Brătianu, frate mai mic al lui Dumitru Brătianu, s-a născut la 8 iunie 1821, şi a murit la 4 mai 1891, în localitatea Florica, lîngă Piteşti, unde a şi fost înmormîntat.

Între 1841 şi 1848 a urmat studiile de inginerie şi economie politică la Paris. La sfîrşitul lunii februarie 1848 a participat la luptele de pe baricadele Parisului. În Franţa a audiat cursurile lui Jules Michelet şi Edgar Quinet.

Ion C. Brătianu a fost cunoscut mai mult ca om de stat, avîndu-se în vedere perioada 1866—1888 a activităţii sale politice şi mai puţin ca susţinător şi participant la revoluţia din 1848, la realizarea Unirii (1859) şi a cîştigării independenţei de stat a României. Lupta sa revoluţionară se împleteşte, de asemenea, cu o importantă activitate în domeniul teoriei sociale.

Întorcîndu-se în ţară din străinătate, el ia parte la activitatea care pregăteşte revoluţia din 1848 din Ţara Românească, mobilizează masele la luptă, împreună cu Bălcescu şi C. A. Rosetti, contribuie la salvarea cauzei revoluţionare şi a reprezentanţilor ei.

După înăbuşirea revoluţiei, este silit să emigreze, continuîndu-şi lupta pe plan teoretic în publicaţii şi reviste, fiind convins de necesitatea Unirii şi a cuceririi independenţei noastre politice.

În revista scoasă de el şi de C. A. Rosetti, cu titlul sugestiv „Republica română" (1851), apărută la Paris, apoi la Bruxelles, publică o serie de articole privitoare la deziderațele românilor din punct de vedere istoric şi social. Dintre aceste articole, pot fi amintite : *România*, *Naţionalitatea*, *Chestiunea română*, *Profeţii*, şi altele cu răsunet în epocă.

Unionist convins, după ce se întoarce în ţară în 1857, este ales deputat în Divanul ad-hoc. În ianuarie 1859 sprijină alegerea ca domnitor al lui Al. I. Cuza. Într-un articol despre noul domnitor, el spune : „Să nu faceţi dintr-însul instrumentul unei clase pentru apărarea celorlalte clase ci (. . .) să daţi inimă, curaj, de i-ar lipsi, ca să devie eroul, mîntuitorul poporului român"[1].

I. C. Brătianu nu a fost însă consecvent în ideile sale, participînd ulterior la detronarea lui Al. I. Cuza şi la aducerea reprezentantului dinastiei străine în ţară. Urmează o perioadă contradictorie în activitatea sa politică, între altele fiind implicat în mişcarea republicană de la Ploieşti din 1870. Între 1876 şi 1888, timp de 12 ani, a fost prim-ministru susţinînd energic, între altele, actul prin care România îşi cîştiga inde-

[1] I. C. Brătianu, *Situaţiunea*, în *Acte şi cuvîntări*, publicate de G. Marinescu şi C. Grecescu, vol. I, partea I (1848—1859), p. 312.

pendenţa şi suveranitatea politică (1877) şi totodată fiind întemeietorul Partidului liberal, a cărui doctrină politică a elaborat-o.

În scrierile sale de teoria istoriei, alăctuite din studiile publicate în reviste, I. C. Brătianu este preocupat de trei probleme principale, anume: 1) *problema progresului în istorie*, aşa cum poate fi el urmărit în procesul formării naţiunilor; 2) *problema revoluţiei*, a forţelor ei sociale şi 3) *rolul personalităţii în istorie*

Progresul în istorie rezultă, după I. C. Brătianu, din dominaţia omului asupra naturii. Omul intervine activ în lumea naturală, modificînd-o şi folosind-o în scopurile sale. Natura şi societatea apar ca două domenii diferite în esenţa lor. Socialul reprezintă „puterea nouă, care se adaugă puterii fizice spre a conduce planeta noastră la o perfecţiune din ce în ce mai mare ... spre perfecţiunea nesfîrşită"[2]. Progresul reprezintă *măsura* stăpînirii noastre asupra lumii fizice într-o serie de etape istorice.

I. C. Brătianu acordă un rol preponderent factorului spiritual în determinarea progresului. El afirmă că „în lumea fizică este o lume spirituală, care se desface din ce în ce mai mult, ca să ia asupra celei fizice o putere legitimă, nu ca s-o sfărîme, ca să împiedice şi ca să zdrobească lucrarea ce s-a făcut în natură, ci ca s-o dezvolte, s-o facă să rodească şi să tragă afară tot ce este frumos şi armonios într-însa"[3].

I. C. Brătianu concepe relaţia om — natură în mod activ şi ca o condiţie a progresului, întrucît prin ea se realizează bunurile materiale şi spirituale ale omenirii întregi. Acest progres de realizare a bunurilor nu este limitat şi „nu trebuie, dar, să ne mirăm de a vedea încă omenirea în revoluţiuni mari, căci ea este în stare de făptuire"[4].

Deşi I. C. Brătianu nu face referiri precise asupra căilor pe care le va urma omul în viitor, în tendinţa lui de a stăpîni natura şi a organiza societatea, consideră că progresul va fi făcut în favoarea dezvoltării naţiunilor şi a genului uman. Mai mult, el consideră, sub influenţa lui V. Hugo, că orice forţă socială s-ar opune progresului va trebui să dispară, lăsînd loc tuturor individualităţilor de a se „manifesta în originalitatea lor, după cum statele formate prin cotropire vor dispărea, ca să lase toate naţiunile a se manifesta în propria lor individualitate, prin asociaţiunea generală a toată Europa[5]. O astfel de idee a conlucrării tuturor naţiunilor pentru un ideal general uman avea menirea, în intenţia sa, să trezească popoarele la o înţelegere generală pe continent.

Istoria poate fi înţeleasă numai în funcţie de progresul pe care îl înregistrează de la o epocă la alta. În acest progres, „naţionalităţile şi ginţile sînt elemente naturale şi constitutive ale omenirii"[6]. La întrebarea dacă ginţile şi naţionalităţile sînt nişte stări arbitrare, I. C. Brătianu consideră că ele reprezintă *condiţii necesare* pentru progresul uman şi cu apariţia lor se înregistrează o fază nouă a evoluţiei sociale. Acest lucru este stabilit prin „metodul ştiinţific"[7], după care progresul nu poate fi o pură întîmplare.

[2] I. C. Brătianu, *Naţionalitatea*, în *Gîndirea românească în epoca paşoptistă* (1830—1860). Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, Edit. pentru literatură, vol. I, Bucureşti, 1969, p. 471.
[3] *Ibidem*, p. 481.
[4] *Ibidem*.
[5] *Ibidem*, p. 483.
[6] *Ibidem*, p. 471.
[7] *Ibidem*, p. 472.

Scanned with OKEN Scanner

Elementele „faptice sau arbitrarii", care împiedică progresul, ar fi, după I. C. Brătianu, „clasele care încep a se osebi atît de mult"[8]. Fără să se refere la locul ce-l deţin aceste clase în societate, ca fiind purtătoare ale unui mod de producţie, pentru a lămuri astfel progresul realizat în istorie, I. C. Brătianu vizează societatea „armonică", bazată pe cerinţele raţiunii. Un grad înalt al progresului în societate poate fi atins, după el, prin „lipsa claselor şi egalitatea tuturor în asociaţiunea generală; armonică, prin coordonaţiunea tuturor funcţiunilor, prin iscusita întrebuinţare a tuturor oamenilor şi prin îndestularea ce va da tuturor trebuinţelor legitime"[9].

Din această perspectivă optimistă vede I. C. Brătianu ca posibil de înfăptuit progresul în istorie. Omenirea tinde către acest progres, către unitate şi solidaritate, iar ginţile şi naţionalităţile reprezintă elementele fireşti prin care acţionează progresul. El ajunge să considere, în studiul menţionat mai înainte, că în evoluţia omenirii s-a manifestat „lupta dintre apărătorii privilegiului, a exploatării unora de către ceilalţi şi a partizanilor egalităţii şi frăţiei"[10]. Observaţiile lui I. C. Brătianu sînt judicioase, apropiindu-se de o explicaţie obiectivă a progresului în istorie. El sesizează lupta dintre diferitele clase, fără să facă o referinţă la un tip concret de societate.

Progresul presupune, după I. C. Brătianu, continua participare a membrilor societăţii la viaţa morală şi intelectuală. Acest lucru nu s-ar fi petrecut în societatea greacă şi romană, unde „o mulţime de oameni trebuia să se lipsească chiar de ceea ce era trebuincios vieţuirii lor, spre a se hrăni un număr mic de oameni care, scutiţi de lucrul mîinilor, să poată avea înlesnirea de a se pune cu totul pe studiul ştiinţelor, artelor şi tuturor speculaţiunilor curat intelectuale"[11]. Aşa au stat lucrurile în societatea antică, care nu concepea civilizaţia fără sclavi, atitudine oglindită în doctrinele filozofice din vremea respectivă. Totuşi, omenirea nu s-a oprit la acest stadiu. Încrederea în ştiinţă, alături de o dezvoltare pe plan moral şi intelectual au schimbat înfăţişarea vechii lumi. Astfel că „servajul veni în locul sclaviei şi, în timpul din urmă, lăsă şi el locul său proletariatului; şi astfel din progres în progres, iată-ne într-o epocă în care toţi oamenii trebuie să dobîndească titlul lor de nobleţe, adică lucrul nu va mai fi o sclavie, o osîndă, ci un mijloc de perfecţionament şi fericire"[12].

Ideile lui I. C. Brătianu sînt semnificative pentru perioada 1851—1853, cînd proletariatul se afirma tot mai mult pe plan european. Chiar dacă nu se referă în mod direct la condiţiile unei clase, la rolul ei în istorie, sesizează formele exploatării, interpretîndu-le printr-o perspectivă burghezo-democratică, iluministă.

O atenţie deosebită acordă, I. C. Brătianu ideii de *revoluţie*. Aceasta din urmă este analizată sub aspect teoretic şi practic, cu argumente luate din însăşi activitatea sa de revoluţionar.

Ideea de revoluţie ar implica, după gînditorul român, două laturi: una *distructivă* şi alta *constructivă*, organizatoare. „Aş defini — spune el — revoluţia, ca un cataclism care înghite vechiul ordin al lucrurilor şi

[8] *Ibidem.*
[9] *Ibidem*, p. 478.
[10] *Ibidem*, p. 479.
[11] *Ibidem*, p. 487.
[12] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

totodată o creațiune care naște un altul nou, mai presus celui dintîi"[13]. I. C. Brătianu apreciază că în dezvoltarea necontenită a societății, ideile, moravurile, științele ocupă un loc important; de aceeași importanță se bucură instituțiile și legile, investite cu puterea de a menține și dezvolta ceea ce este folositor pentru toți.

Cu timpul însă, aceste instituții iau un caracter conservator, încît „vatămă societatea ce cîrmuiesc și o încurcă în mersul ei"[14]. În astfel de momente, revoluția este aceea care înlătură pe cale distructivă vechea stare de lucruri. I. C. Brătianu înțelege revoluția ca un rezultat firesc, legic, al unor faze anterioare care o pregătesc, decurgînd din condițiile reale de viață socială. El are în vedere contradicțiile care apar în modul de organizare a societății, faptul că forțele sociale care se opun progresului trebuie înlăturate pe calea revoluției. Aceasta reprezintă o necesitate istorică.

Revoluția îndeplinește, în concepția gînditorului român, și un rol constructiv. Faza nouă a societății pe care o creează revoluția se dezvoltă mai încet, întrucît ea presupune o colaborare masivă a tuturor forțelor sociale, o unitate de acțiune în toate direcțiile. Un asemenea scop și-ar fi propus, după I. C. Brătianu, revoluția de la 1848, dar fără să-l poată realiza. Scopurile revoluției păreau unora prea mari și radicale, deși, arată același autor, era firesc să se ajungă la „unitatea năuntrală a fiecărei națiuni prin desființarea claselor și reîntregirea fiecărui individ în drepturile sale, oferindu-i mijloacele de a-și dezvolta toate facultățile și astfel să-și poată împlini misiunea ce i-a însemnat natura, dîndu-i cutare sau cutare îndemînare"[15].

Totuși, crede el, revoluția de la 1848 este „pasul cel dintîi ce facem, ca popor tînăr și eroic, în această carieră nouă ce omenirea și-a deschis la 1848"[16].

Cu același interes a urmărit gînditorul român condițiile realizării *personalității* în istorie. Omul este, după I. C. Brătianu, o ființă socială și „creat conform unor legi tot atît de tari și de riguroase ca și ale naturii întregi ... Dar el nu este supus lor orbește și, fără voia lui, el are facultatea de a descoperi singur și a înțelege acele legi și raporturi ce există și, cunoscîndu-le să se conforme lor liber și de bunăvoie, ca la orice adevăr"[17].

Societatea reprezintă terenul pe care se poate realiza individul. Susținător al individualismului, I. C. Brătianu consideră că societatea trebuie astfel constituită, încît ea să nu vină în contradicție cu scopurile acestui individ: el trebuie să se simtă „liber și creator", omul fiind o „ființă perfectibilă fără sfîrșit, de bunăvoie, prin singura putere și libertate de voință"[18].

I. C. Brătianu pune în valoare ideile dreptului natural, care nu sînt contrare naturii omului de a fi liber. Dintr-o astfel de libertate, concepută conform cu natura umană, derivă și rolul individului în istorie și societate.

[13] *Ibidem*, p. 475.
[14] *Ibidem*, p. 476.
[15] *Ibidem*, p. 477.
[16] *Ibidem*, p. 491.
[17] Idem, *Republica Română*, în *Din scrierile și cuvîntările lui I. C. Brătianu (1821—1921)*, București, 1921, p. 95.
[18] *Ibidem*, p. 97.

Scanned with OKEN Scanner

Care ar fi condiţiile realizării personalităţii? În primul rînd, I. C. Brătianu apreciază că numai prin cunoaşterea legilor, a progresului realizat în ştiinţă şi cultură se va putea ajunge la treapta înaltă a perfecţiunii. Ştiinţa va duce omul „în punctul de civilizaţiune, de progres, unde toate raporturile şi legile vor fi descoperite şi principiile de morală desfăcute de tot ce au astăzi convenţional, capricios şi arbitrar"[19].

În al doilea rînd, omul se va putea realiza ca fiinţă socială prin participarea efectivă la destinele societăţii. Sociologia[20] ne arată că problema omului n-a fost întotdeauna subiect de discuţie al ştiinţei despre societate, deoarece „sociologia n-avea încă nici numele chiar. Nu se ştia că, afară de origine, omenirea este una, nu numai în prezent, ci şi în trecut şi viitor"[21]. De aceea, a fost un timp în care cercetarea omului se făcea numai pe „tărîmul bisericii creştine"[22]. În această situaţie, „societatea era împărţită în două clase: în privilegiaţi, stăpîni, semizei chiar, şi în popor, cufundat în întuneric, privit şi tratat mai întodeauna ca rob, un simplu instrument de lucru"[23].

I. C. Brătianu ajunge la ideea că fiecare individ trebuie să fie folositor societăţii în care trăieşte, acţionînd în familie, naţiune şi omenire, care reprezintă „singurele elemente naturale, fiindcă le găsim oriunde este o societate de oameni"[24]. Omul cunoaşte legile dezvoltării acestei societăţi, el poate înţelege cursul ei evolutiv, scopurile generale în raport cu cele individuale. Pe această cale, societatea va învăţa pe membrii ei că „omul nu este o anomalie pe pămînt, ci coroana acestei lumi armonice"[25].

Din crezul iluminist care străbate în concepţia lui I. C. Brătianu se vede că el a înţeles societatea umană în perspectiva progresului neconteniţ, a integrării ei în istorie.

I. C. Brătianu nu şi-a propus o cuprindere exhaustivă a problemelor pe care le ridică ştiinţa istoriei şi teoria dezvoltării sociale. La el găsim numai cîteva elemente care fac legătura cu disciplinele de mai sus. Între altele, conceptele de progres, revoluţie şi personalitate sînt tratate în nemijlocită legătură cu activitatea sa revoluţionară. După 1866 însă este preocupat exclusiv de activitatea politică.

Analizele sale teoretice, legate de unele momente şi situaţii istorice, — în special acela al revoluţiei de la 1848 — au căutat să răspundă unor probleme ridicate de o epocă revoluţionară, de continua amplificare a procesului istoric din a doua jumătate a veacului trecut[26].

[19] *Ibidem*, p. 99.

[20] *Naţionalitatea*, în *op. cit.*, p. 480. Trebuie să amintim că I. C. Brătianu a fost printre cei dintîi în sociologia românească, care a folosit termenul de *sociologie* (cf. Traian Herseni, în *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, Bucureşti, 1941, p. 460).

[21] *Ibidem*, p. 480.

[22] *Ibidem*.

[23] I. C. Brătianu, *România*, în *Din scrierile şi cuvîntările lui I. C. Brătianu (1821—1921)*, Bucureşti, 1921, p. 106.

[24] Idem, *Republica română*, p. 18.

[25] Idem, *Naţionalitatea*, în *op. cit.*, p. 493.

[26] În legătură cu viaţa şi opera lui I. C. Brătianu pot fi consultate lucrările: 1. *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, Bucureşti, 1941; 2. *Acte şi cuvîntări*, publicate de G. Marinescu şi C. Grecescu, vol. I, partea I (1848—1859); 3. *Scrierile şi cuvîntările lui I. C. Brătianu (1821—1921)*, Bucureşti, 1921; 4. *Gîndirea românească în epoca paşoptistă*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea şi Mihai Zamfir, vol. I, Bucureşti, Edit. pentru literatură, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

TIMOTEI CIPARIU

T. Cipariu (1805—1887) este un alt reprezentant al mişcării de idei a paşoptismului care a contribuit, prin preocupările sale filozofice, ştiinţifice şi culturale, la afirmarea liniei raţionaliste de gîndire proprie acestui moment ideologic*. În comparaţie însă cu contemporanii săi (S. Bărnuţiu sau G. Bariţiu), aportul lui T. Cipariu în această direcţie prezintă unele particularităţi, determinate de formaţia şi funcţiile pe care le-a deţinut în viaţa culturală a Blajului.

Şi-a făcut studiile în întregime la Blaj, trecînd prin toate formele de învăţămînt existente aci: gimnaziul, cursul filozofic (care se întindea pe parcursul unui an de studiu şi în cadrul căruia se preda psihologia şi logica) şi seminarul teologic, pe care-l absolvă în anul 1825[1]. După terminarea studiilor, funcţionează ca profesor la gimnaziu (la clasa „poezie"), apoi, începînd din 1828, predă, timp de doi ani, un curs de filozofie, pentru ca între anii 1830—1854 să ocupe catedrele de teologie dogmatică şi de studiu biblic la seminarul teologic. Începînd din anul 1854 deţine, timp de 21 de ani, direcţiunea gimnaziului din Blaj, în cadrul căruia a redeschis, în anul 1861, cursul de filozofie, suprimat în 1848.

T. Cipariu a desfăşurat, concomitent cu activitatea profesorală, o susţinută activitate publicistică, înfiinţînd şi conducînd periodicul „Organul luminărei" (1847—1848), devenit, în cursul anului 1848, „Organul naţionale", „o gazetă beserecească, politică e leterariă", în programul căreia înscrie, ca preocupări, „tot ce poate se deştepte interes pentru român, istorie, literatură, limbă, relegiune, filozofie, moral, economie

* Din bibliografia privind activitatea filozofică a lui T. Cipariu, se pot reţine următoarele lucrări: G. Bogdan-Duică, *Cantiani români*, în „Sămănătorul", an. III, nr. 6 din 8 februarie 1904; idem, *Kant şi Cipariu*, în „Societatea de mîine", Cluj, an. I, nr. 3 din 27 aprilie 1924; George Em. Marica, *O discuţie sociologică-filozofică în „Foaia pentru minte, inimă şi literatură"*, în „Revista de filozofie", tom. 15, nr. 9, 1968; idem, *Foaie pentru minte, inimă şi literatură.* Bibliografie analitică, cu un studiu monografic, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1969; George Em. Marica, Iosif Hajós, Călina Mare, Constantin Rusu, *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, Edit. politică, Bucureşti, 1968. Pentru alte date, în legătură cu viaţa şi activitatea de ansamblu a lui T. Cipariu, vezi: Dr. Ioan Raţiu, *Timotei Cipariu, Viaţa şi activitatea lui*, Blaj, 1905; Ştefan Manciulea, *Contribuţii noi la viaţa şi opera lui T. Cipariu*, Blaj, 1944; *Istoria literaturii române*, vol. II, *De la Şcoala Ardeleană la Junimea*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1968; Valeriu Niţu, *Contribuţii la valorificarea activităţii filologice şi istorice a lui Timotei Cipariu*, în *Studii de istorie, filologie şi istoria artei*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1972, p. 251 şi urm.; Maria Protase, *Studiu introductiv* la Timotei Cipariu, *Jurnal*. Ediţie îngrijită, prefaţă, note şi glosar de Maria Protase, Edit. Dacia, Cluj, 1972 (dar, din păcate, autoarea uită să amintească măcar activitatea filozofică a lui T. Cipariu, care constituie una dintre dimensiunile personalităţii acestuia); Nicolae Albu, *Prefaţă* la Timotei Cipariu, *Poezii*. Îngrijirea ediţiei, antologie, prefaţă şi note de Nicolae Albu, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1976.

[1] Maria Protase, *Timotei Cipariu. Copilăria şi anii de studii*, în „Studia Universitatis Babeş-Bolyai". Series philologica, fasciculus 1, Cluj, 1962.

Scanned with OKEN Scanner

şi alte asemenea (...), în scurt, tot ce ar putea cu un pas cît de mic a ne apropia de scopul ce ne-am prefipt", adică „formarea mintei şi a inimei în poporul român"[2].

Numele lui T. Cipariu este consacrat în cultura română în primul rînd de activitatea sa filologică, fiind cel mai de seamă filolog al epocii şi unul dintre cei mai mari orientalişti din Europa, cooptat ca membru activ de Societatea germană de orientalistică. În domeniul filologiei a întreprins o acţiune similară cu cea a lui M. Kogălniceanu, A. T. Laurian şi N. Bălcescu în domeniul istoriei, de tezaurizare a vechilor documente şi monumente de limbă românească: *Crestomaţia seau analecte literarie dein cărţile mai vechi şi noue românesci, tipărite şi manuscrise, începînd de la seclul XVI pînă la al XIX* (Blaj, 1858) şi a editat prima revistă de specialitate, „Archiv pentru filologie şi istorie" (Blaj, 1867—1872). A fost membru şi unul dintre primii vicepreşedinţi ai Academiei Române, de asemenea membru fondator şi vicepreşedinte al „Astrei".

În activitatea sa politică, T. Cipariu a luptat pentru luminarea şi emanciparea culturală a poporului român, pentru recunoaşterea drepturilor politice ale naţiunii române. Situat iniţial pe poziţii moderate, fiind adeptul căii „legaliste", atitudinea sa social-politică evoluează în cursul revoluţiei de la 1848, apropiindu-se de aripa radicală din conducerea acesteia.

Formaţia intelectuală a lui T. Cipariu, cît şi complexa sa activitate profesorală, determină un profil specific al gîndirii sale filozofice, ea îmbinînd elemente teologice cu elemente iluminist-raţionaliste tipice.

Concepţia filozofică iniţială a lui T. Cipariu şi care a stat la baza cursului său din 1828—1830 este greu de conturat din datele pe care diversele cercetări le-au pus în lumină. După unele informaţii contemporane, „încă supt Bob introduse profesorele Timotei Cipariu la a.[nul] 1829 filozofia germană în şcoalele din Blaşiu"[3]. Unii biografi consideră că T. Cipariu „în cursul filozofic se îndeletniceşte cu filozofia cantiană, şi traduce pe Krug"[4]. G. Bogdan-Duică, deşi, iniţial, are unele reţineri, admite, în final, ca cert faptul că în cursul profesat între anii 1828—1830 T. Cipariu a pornit de la Krug[5]. Mai recent, George Em. Marica avansează altă opinie: „E însă aproape sigur că în 1828 — 1830, cînd predă pentru prima dată filozofia la Blaj, el nu s-a condus după Krug. O influenţă a acestuia se poate discerne numai mai tîrziu, în *Protestul consistoriului din Blaj contra limbei ungureşti la anul 1842*, opera lui, unde argumentarea se întemeiază pe ideea « drepturilor naturale »"[6]. Dacă, într-adevăr, T. Cipariu a predat „filozofia germană" (concepîndu-şi cursul, cel mai probabil, după W. T. Krug), el a adus o contribuţie certă la procesul emancipării filozofiei faţă de teologie, în învăţămîntul blăjean în speţă, fără a se fi ridicat însă la poziţia lui S. Bărnuţiu, care a realizat o depăşire a sintetismului transcendental al gînditorului german într-o direcţie materialistă; Krug nu a fost receptat de T. Cipariu într-un sens mai radical nici în anii următori, fapt atestat de întreaga sa activitate publicistică, dar mai

[2] „Programa la Organ" în „Organul luminărei", nr. I din 4 ian. 1847.

[3] A. Papiu Ilarian, *Istoria românilor din Dacia superioare*, tom. I, Viena, 1852, p. 209.

[4] Dr. I. Raţiu, *Timotei Cipariu. Viaţa şi activitatea lui*, p. 14; de asemenea p. 15.

[5] Gh. Bogdan Duică, *Viaţa şi ideile lui Simion Bărnuţiu*, 1924, p. 36—37, 147—148.

[6] George Em. Marica, *O discuţie sociologică-filozofică ...*, în *loc. cit.*, p. 1090, nota 9.

ales de spiritul general al „Organului luminărei"[7], în paginile căruia afirmă teze specifice unei linii raţionaliste de gîndire, alături de altele proprii teologiei, acestea rămînînd însă, de regulă, într-un raport de independenţă unele faţă de celelalte. În atitudinea sa faţă de religie, T. Cipariu s-a plasat, cel mult — aşa cum vom vedea în continuare — în limitele iluminismului kantian.

T. Cipariu cunoştea, totodată, încă înainte de revoluţie, pe unii dintre marii gînditori ai epocii: Voltaire, Rousseau, Lamennais, Louis Blanc, Feuerbach, Lamartine, Goethe, Schiller etc., fapt atestat de prezenţa operelor acestora în biblioteca sa [8]. Fondul de idei al respectivelor opere a exercitat o anumită influenţă asupra gîndirii lui T. Cipariu în problemele de filozofie socială şi politică — care se plasează în latura iluministă a acesteia —, dar linia filozofică Kant-Krug rămîne totuşi preponderentă în determinarea profilului ei general. De altfel, la redeschiderea cursului de filozofie în anul 1861, T. Cipariu apelează la opera lui Krug şi tipăreşte *Elemente de filozofia după W. T. Krug*, (2 vol. Blaj, 1861, 1863), lucrare destinată a fi utilizată ca manual şcolar[9]. Pe de altă parte, el este încredinţat că ea va umple un gol şi în literatura filozofică: „Noi credem încă, după sterilitatea literaturii române pre acest teren, cum că chiar şi din acest punct cartea-ne va fi bene venită"[10], prin această traducere T. Cipariu încercînd o continuare a liniei filozofice a „şcolii kantiene", în forma lui W. T. Krug, în gîndirea filozofică din Transilvania şi în învăţămîntul filozofic blăjean în particular[11].

Dacă latura raţionalistă a gîndirii lui T. Cipariu se contureazǎ, în principal, prin însuşirea liniei filozofice Kant-Krug, o altă expresie a acesteia o constituie o bună parte din articolele publicate în periodicul său „Organul luminărei" (scris aproape în întregime de el, cei doi colaboratori J. J. Mány şi A. Pumnul avînd contribuţii cu totul secundare şi

[7] Cf. George Em. Marica, în vol. *Ideologia generaţiei române de la 1848 din Transilvania*, p. 59, fără a putea fi de acord cu aserţiunea că „Organul ..." ar cuprinde „numeroase contribuţii apologetice în sprijinul religiei".

[8] George Em. Marica semnalează existenţa unui manuscris al lui T. Cipariu, *Ansichten der Philosophen über Recht und Gerechtigkeit*, care cuprinde citate, extrase comentate din diverşi gînditori antici şi moderni în limba germană (luate dintr-un tratat german), latină şi chiar franceză: Pitagora, Platon, Aristotel, stoici, Cicero, Seneca, din autori creştini (Sf. Pavel, Lactanţiu, Ambrozie, Toma d'Aquino, etc.), Bacon, Descartes, Hobbes, Locke, Spinoza, Grotius, Puffendorf, Leibniz, Montesquieu, Kant (textul cel mai cuprinzător) etc., urmate, în final, de maxime şi formule juridice, opinii despre monarhia absolută, contractul social, proprietate. Nu s-a putut însă stabili epoca din care datează aceste însemnări ale lui T. Cipariu. Cf. George Em. Marica, *O discuţie sociologică-filozofică ...*, în *loc. cit.*, p. 1099, nota 9; idem, în vol. *Ideologia generaţiei ...* p, 59, nota 104.

[9] *Prefaţiune la Elemente de filozofia după W. T. Krug*, de T. Cipariu, Blaşiu, 1861, p. 3.

[10] *Ibidem.*

[11] G. Bogdan-Duică afirmă că din această prefaţă ar reieşi că „T. Cipariu îşi dă perfect seama că este un kantian, care trebuie să lupte cu lipsurile limbei pentru a-i face, totuşi, loc printre români filozofiei germane" (*Kant şi Cipariu*, în *loc. cit.*, p. 66), cu precizarea că ar fi fost un kantian „indirect", studiind şi însuşindu-şi filozofia lui Kant în forma lui Krug. T. Cipariu este, după acelaşi autor, al „patrulea vechiu cantian român" în ordine istorică (idem, *Cantiani români*, în *loc. cit.*, p. 83).

După unii autori, cartea tradusă de T. Cipariu după W. T. Krug (*Handbuch der Philosophie und der philosophischen Literatur*) ar constitui principala realizare a învăţatului blăjean pe terenul literaturii filozofice româneşti, ca transpunere şi tipărire în limba română a primului sistem filozofic (Iosif Hajós, *Timotei Cipariu şi filozofia*, mss.). Dacă o traducere, mai ales în condiţiile epocii date are însemnătatea ei certă, traducătorul este însă mult mai puţin independent faţă de original în raport cu o prelucrare sau adaptare după un text luat ca model, întreprindere care-i permite celui care le realizează să-şi afirme liber propriile poziţii.

nesemnificative), în „sentenţiile", maximele, aforismele şi alte diverse bucăţi „literare" publicate ca anexe la *Compendiu de gramateca limbei române* şi la traducerea scrierii de morală practică, *Portarea de buna cuvenienţa între oameni*.

T. Cipariu publică în „Organul luminărei" în anul 1847 o suită de articole: *Icoana creştinului*, *Lumea*, *Omul*, *Dumnezeu*[12], care urmau să constituie, împreună cu altele tratînd despre „relegiune, amoare şi amiciţie, vertute şi pecat, luminare şi educaţiune" un „tractat morale — religios"[13], a cărui finalitate o fixează în aceea ca „şi în materia aceasta se se deschidă ocaziune spre lăţirea ideilor sănătoase, preţuite de fiecare cetitoriu, ce amă a cugeta serios, şi nu e cuprins de prejudecia"[14]. Respectivele articole au avut ca model un tratat german (T. Cipariu afirmă că „a fost condus de un inveţiat renumit al Germaniei"[15]), asupra căruia s-a oprit şi G. Bariţiu, dar acesta din urmă a reţinut doar secţiunea tratînd despre om[16].

În genere, T. Cipariu este preocupat, în spiritul veacului luminilor ale cărui linii le continuă în activitatea sa, răspunzînd unor imperative imediate, de problemele unei *filozofii practice*, în principal de cele de etică, încercînd să ofere, prin respectivele maxime, sentinţe morale etc., îndreptare, norme de conduită necesare unor oameni a căror minte trebuia să se emancipeze sau care au pornit pe acest drum, să le indice instrumentele de emancipare şi de afirmare ca oameni liberi, de cucerire a demnităţii umane, strivită în forme multiple şi complexe. Modelul la care apelează i-a oferit lui T. Cipariu, ca şi lui G. Bariţiu, posibilitatea să schiţeze un asemenea îndreptar moral, îmbinînd teze de orientare kantiană cu unele postulate ale moralei creştine. T. Cipariu, mai mult decît alţi contemporani ai săi — dată fiind şi formaţia sa —, nu concepea etica fără o bază religioasă. Postul cel mai avansat pe care-l atinge în problemele morale este deismul; poziţia sa implica, mai mult sau mai puţin afirmată, o anumită latură critică faţă de religie, din perspectivă raţionalistă, ceea ce reprezintă, fără discuţie, o depăşire a poziţiei tradiţionale. Profesorul blăjean se situează, în felul acesta, pe poziţiile unei religii „luminate".

T. Cipariu, în suita respectivă de articole, îşi opreşte atenţia (fie prelucrînd, fie numai traducînd), şi asupra unor probleme filozofice generale (cosmologice, ontologice), năzuind spre o sistematică filozofică, pentru a trasa cadrul în care să fie plasat omul, precum şi premisele filozofiei practice pe care o propune ca principal obiectiv al „tractatului" în cauză. Soluţia filozofică a acestor probleme este, în esenţă, cea a teologiei, dar preia, desigur prin intermediul originalului german, unele teze din gîndirea filozofică contemporană. El reţine astfel ideea mişcării universale, care se desfăşoară „în etern pre regulate cărări"[17], determinînd

[12] Atribuite, în mod neîntemeiat, în *Istoria literaturii române*, vol. II, *De la Şcoala Ardeleană la Junimea*, p. 629, lui Aron Pumnul. Paternitatea lui T. Cipariu este probată de mai multe date, asupra cărora însă nu insistăm.

[13] [T. Cipariu], *Icoana creştinului*, în „Suplement" la „Organul luminărei", nr. XXII din 7 iunie 1847, p. 119.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*.

[16] G. Bariţiu, *Omul. Pentru cei cărora le place a cugeta şi a judeca; — iar pentru alţii tot articolul e fără folos*, în „Foaie pentru minte" ..., 1839, nr. 40, 41, 42, la sfîrşit purtînd menţiunea: „Extract", adică traducere sau prelucrare parţială.

[17] [T. Cipariu], *Lumea* (I), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XXXVI din 6 sept. 1847, p. 197.

Scanned with OKEN Scanner

dezvoltarea totului, a lumii, diversificarea părţilor sale constitutive: „Lumea nu e un agregat — îngrămădire — de lucruri particulare şi unul lengă altul stătătorie"; ea „nu era îndată la început un tot gata şi deplenit; toate părţile şi obiectele cuprinse într-ensa nu ajunseră preste tot şi neatîrnat unul de altul la a lor estime, ci ele se dezvoltară pre-ncetul, şi întru o gradaţiune relativă dein nedeplenit în deplenit. Ast curs al dezvoltării se vede în toată natura"[18]. Dezvoltarea progresivă a „lumii" constituie fundamentul conexiunii universale, a acelei „legături îmbrăţişiatorie"[19], cum se exprimă T. Cipariu: „pretutendeni e o desfăşurare progresivă. Nece o parte şi nece un grad particular al dezvoltării totului se poate concepe singur, fără relaţiune cătră cel mai deînainte şi următoriu"[20], astfel încît „în natură nu e lacună; în lume toate sînt legate deolaltă ca o catenă nefinită; veriga cea mai ultimă a catenei acesteia e în legătură cu cea mai de sus"[21]. Conexiunea, legătura reciprocă, influenţa necontenită pe care o exercită una asupra alteia se desfăşoară „după legi nestrămutăţioase"[22].

T. Cipariu împărtăşeşte, asemenea lui G. Bariţiu, ideea, de rezonanţă goetheană, potrivit căreia „nemica nu piere, numai legăturile lucrurilor se strămută, numai formele se schimbă; toate se întorc într-un cerc etern"[23].

Chiar dacă respectivele idei le aşează, în ultimă instanţă, în cadrele unei concepţii teologice despre lume — pe de o parte pentru a nu şoca susceptibilitatea lectorilor gazetei sale (care e şi „besericească"), cît şi constrîns de haina preoţească pe care o purta, cu care, de altfel, se identifică în bună măsură — ele capătă o semnificaţie aparte pentru gîndirea sa, în primul rînd pentru latura raţionalistă a acesteia, reliefată de modul în care concepe omul, devenirea, demnitatea acestuia etc.

Pe de altă parte, T. Cipariu a publicat în paginile periodicului său unele articole de popularizare a unor date şi concluzii ale ştiinţelor moderne ale naturii, în special ale astronomiei, oprindu-se asupra ultimelor descoperiri efectuate în anii 1846—1847: „descoperirea planetului celui nou"[24], Neptun, de către Le Verrier prin „turburările în cursul" planetie Uranus sau descoperirea de către Hund a unei noi planetoide[25], încercînd să scoată în evidenţă implicaţiile filozofice ale acestora. Limbajul şi tonul articolelor este comun unei gîndiri naturalist-ştiinţifice. Cu această ocazie el popularizează „teoria atragerei" sau „legile greutaţiunei de Newton stabilite" în rîndul unei mase de cititori formată, în proporţie de 50%, din preoţi, unii dintre ei obscurantişti.

Dar cea mai importantă idee pe care T. Cipariu ţine s-o sublinieze priveşte rolul raţiunii în cunoaşterea universului, a tainelor sale: „Descoperirea planetului celui nou (...) Neptun (...) e aşia de singularie în

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] [T. Cipariu], *Lumea* (I), în *loc. cit.*, p. 197.

[21] *Ibidem.*

[22] *Ibidem.*

[23] [T. Cipariu], *Omul* (V), în „Suplement" la „Organul ... ", nr. XLI din 11 octombrie 1847, p. 227.

[24] [T. Cipariu], *Determinări mai de aproape despre planetul cel nou*, în „Organul ... ", nr. IX din 1 martie 1847, p. 41.

[25] [Idem], *Planetele din nou aflate*, în „Organul ...", nr. XLVIII din 29 noiembrie 1847.

genul seu, şi aşia de onoratoria pentru poterea mentei omeneşti; (...) la eastă descoperire nu venirǎ deintru întîi prein prinderea cu simţirea (...), neci prein întîmplare, ci singur prein poterea mentei, care străbate toate adîncurile naturei"[26].

Pe aceeaşi linie raţionalistă T. Cipariu susţine că un fapt poate fi acceptat şi investit cu valoare de adevăr — ceea ce este identic, după el, cu caracterul filozofic al acestuia — numai dacă este fundat pe raţiune, dacă cercetarea sa a „urmat raţiunea şi mentea sanetoase", dacă a rezistat examenului critic-raţional. Autoritatea „raţiunei şi mentei sanetoase" este, pentru T. Cipariu, atît de mare încît însăşi posibilitatea acceptării Scripturii, a „crezamentului ei" trebuie condiţionată de „judecarea" ei din perspectiva principiilor raţiunii[27]. Această poziţie a lui T. Cipariu este rezultatul cert al influenţei gîndirii kantiene, cu acel postulat al religiei „în limitele raţiunii", postulat pe care-l adoptă şi W. T. Krug în manualul său (filozofia religiei asumîndu-şi, după acesta, sarcina să propună o teorie critică a revelaţiei), iar traducătorul român nereţinînd, din bibliografia aferentă problemei, decît un singur titlu: *Kant's Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.* E adevărat, T. Cipariu nu utilizează consecvent acest principiu, care l-ar fi putut duce dincolo de deism. Teolog prin formaţie, şi ca atare neîmpărtăşind ateismul, el pledează însă, din perspectivă raţionalist-critică, pentru libertatea de gîndire chiar în interiorul teologiei, manifestîndu-se împotriva dogmatismului şi fanatismului religios, împotriva mărginirii clericale. Referindu-se, astfel, la epocile de dominaţie a credinţei religioase, el afirmă că „într-aceea nu se poate nega, că oarecînd cu înfruntarea ateismului se făceau multe necuvenienţie. Erau tempuri, cînd fără socoteală toţi se chiamau ateişti, care aveau *anima de a cugeta singuri*(...) *Teologii rigoroşi* nu poteau suferi, deacă încumeta cineva se caute înprejuru-i în templu naturei, şi socoteau că împlenesc datorenţia santă deacă asupra unor ca aceştia se vor rezbuna (..) Inveţiaţii carii rezultatele cercetărilor sale nu le-au pus în armonia strînsă cu credenţia besereceascǎ, furǎ însemnaţi cu numele de eretic, sau şi ateist!"[28]. Este aici o definire a propriei sale poziţii neortodoxe faţă de canoanele concepţiei teologice despre lume şi om.

Momentele principale ale afirmării şi promovării unei linii raţionaliste de gîndire de către T. Cipariu, trecînd astfel dincolo de cadrele generale ale concepţiei teologice despre lume de la care porneşte, ceea ce echivalează, în fapt, cu depăşirea parţială a teismului printr-o concepţie deistă, sînt marcate de capitolul *Omul.* Un prim indiciu în acest sens este soluţia problemei raportului dintre om şi transcendenţă, cîtuşi de puţin ortodoxă în raport cu postulatele doctrinei teologice, indicînd cert situarea lui T. Cipariu pe poziţiile deismului: dacă „soartea omului" este „după a lui Dumnezeu înţielept aşiezămînt"[29], acesta i-a dat-o omului „în propria lui mînă", iar raţiunea devine principala sa călăuză şi judecător; ea nu-i este dată omului de către creator doar pentru a-l pune pe acesta în legătură cu sine, pentru a-i cunoaşte şi urma prescripţiile. „Omul nu

[26] [Idem], *Determinări* ..., în *loc. cit.*, p. 41.

[27] T. Cipariu, *Scienţia S. Scripture,* Blaj, 1854, p. 98, 105.

[28] [T. Cipariu], *Dumnezeu* (II), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XLIV din 1 noiembrie 1847, p. 247 (subl. ns. — *Gh. E.*).

[29] [T. Cipariu] *Omul* (I), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XXXVII din 23 sept. 1847, p. 204.

ar putea trăi, dacă nu ar înveţia a-şi întrebuinţa raţiunea"[30]. Chiar în caracterizarea creştinului T. Cipariu accentuează asupra raţionalităţii fiinţei umane: „Creştinul e un înţielept, care nepregetat amblă după adever: cugetă luminat prein el, trăieşte îmbunetăţit prein el. Raţiunea-i luceşte pe calea vieţii" şi doar atunci cînd „razele lucrărei acesteia" nu-i sînt suficiente, apelează la divinitate şi providenţă[31]. Postulatele credinţei religioase au menirea să constituie un ultim îndreptar în viaţa practică a omului, în procesul de înnobilare a sa, dar mijlocul şi instrumentul principal al acestui proces, care se desfăşoară în „sfera lucrărei"[32], îl constituie raţiunea. T. Cipariu împărtăşeşte şi promovează cu această ocazie principiile umanismului iluminist-raţionalist, concretizate în preţuirea raţiunii şi a luminilor ei, a valorii ei de călăuză în viaţa socială, de creatoare de cultură şi progres.

Raţiunea este principala „întiietate" a omului: „Pentru omul deşteptat spre raţiocinare togma aşia e de firesc şi neîncungiurat a cugeta, precum şi a mînca şi a bea. A omului fericitate mai înaltă — afirmă T.Cipariu — e împreunată cu a lui raţionalitate mai mare"[33]; comportarea sa practică, urmînd prescripţiile raţiunii, îi asigură „demnetatea — dignitas — încît neci o dată e cu potenţia a-l socoti mare îndestul"[34]. Prin utilizarea raţiunii „ne-ncetat avem să ne prefacem în oameni", ne cîştigăm „omanetatea", care rezidă, în esenţă, în raţionalitate.

Progresul moral şi intelectual, progresul uman în general este condiţionat de dezvoltarea raţiunii: „Prin raţiune sînt omului deschise porţile spre înaintare perpetuă (...) Cît de sus stă omul preste animare prein a sa raţiune, şi între omul dein anticitatea întunecoasă şi necioplită, şi între cel dein tempul de acum cît de mare e destincţiunea! Cine nu cunoaşte înaintarea minţii în arte şi în scienţia dein secul în secul!"[35]; omului, „prein a lui raţiune i se deschide ţiera adeverului"[36].

Însuşi termenul de cultură este folosit de T. Cipariu în sens de „cultura omului", reprezentînd atingerea gradului „omanetăţii" prin „cultura spirituale", prin dezvoltarea laturii raţionale, cugetătoare a omului. Dezvoltarea raţionalităţii omului, a culturii sale este — afirma T. Cipariu — rezultatul unui proces lent şi gradat: „Scularea omenimei dein brutalitate se întemplă cătinel şi în mai neobservate graduri unul preste altul. Trecură seculi, pînă ce se aretară urmele vreunei civilesaţiuni. Întunecaţi şi nedesfăşuraţi zăceau la început în om mugurii spre aceea, ce avea să fie el după natura sa; avea să fie aruncat şi tribulat temp mult; avea să treacă prein o şcoală lungă a necesităţei, pînă ce mugurii reeşiră la oareşicare dezvoltare"[37]; dar „întemplarea şi necesitatea îi aduse nescai mediuloace, care pre el gradatu-l desselbăteciră" şi acest proces a avut loc pentru că, „neîndoit" în omul primitiv „adînc dormitand-a potere de cugetat numai prein multe lovituri tari s-a deşteptat"[38].

[30] [Idem], *Omul* (IV), în „Suplement" la „Organul ....", nr. XL, din 4 oct. 1847, p. 221.

[31] [Idem] *Icoana creştinului* (I), în Suplement" la „Organul ...", nr. XXIII, din 7 iunie 1847, p. 119.

[32] [Idem], *Omul* (I), în *loc. cit.*, p. 204.

[33] *Ibidem.*

[34] [Idem], *Omul* (IV), în *loc. cit.*, p. 221.

[35] [T. Cipariu], *Omul* (III), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XXXIX din 27 sept. 1847, p. 215.

[36] [Idem], *Omul* (I), în *loc. cit.*, p. 203.

[37] *Ibidem*, p. 204.

[38] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Această „cultivare" a omului are, totodată, semnificaţia cuceririi libertăţii sale. T. Cipariu împărtăşeşte şi susţine aici legătura de esenţă, proprie oricărei concepţii umaniste, între raţiune şi libertate : „A lui cultivare spirituale (a omului) are să fia opul alegerei libere, maturul frupt a încordarei proprie şi victoria după luptă animoasă"[39]. Măreţia deplină a omului constă în unirea minţii sau raţiunii sale cu activitatea liberă, cu libertatea voinţei : „în frumoasa însocire a amendurora zace adevărata demnetate omenească"[40]. Voinţa trebuie să se conducă după principiile pe care le dă raţiunea. Raţiunea în sine nu ne face buni, ci observarea preceptelor ei. Raţiunea are putere dătătoare de lege, dar puterea executivă zace în voinţă.

T. Cipariu nu se mărgineşte doar la libertatea subiectivă, ci ia în consideraţie şi unele date ale libertăţii sociale. „Fără cultura de om nu reiese nici o fericire poporană" ; iar „neomenia" este proprie acelor momente ale istoriei cînd „între oameni brutaletatea în întreaga desoluţiune predomneşte"[41], aceasta generînd toate viciile şi fărădelegile în viaţa socială. T. Cipariu manifestă însă optimism în ce priveşte viitorul omenirii, căci, spune el, omul „există aici spre omanetate", şi dacă acest stadiu nu s-a realizat încă, el se va produce în viitor, „căci neprescriptibili sînt drepturile naturei omeneşti, şi nu se pot şterge poterile, ce le-a aşiezat Dumnezeu în ea"[42].

Maximele pe care le avansează, după modelul urmat, au o tonalitate raţionalistă certă : „Ome, semţieşte-ţi demnetatea întreagă ! prein lucrare dreaptă respectează-ţi întîietăţile naturei tale (...). E ruşine a rămînea înderetul acestui scop, cînd în natură toate merg înainte. Propăşirea ţi-este chemarea"[43]. De pe această poziţie el condamnă robia spirituală, prejudecăţile ; omul nu trebuie să se plece orbeşte unei păreri îmbrăţişate anterior, ci să se autodepăşească ; „deşi place la mulţi deviza : lăsaţi precum a fost ! ce e vechiu e mai bun ; arată că puterea spiritului tău e mai mare decît puterea dedărei. Nici odată să nu lucri condus de prejudecia ! Tot prejudiciul arată netăria sau lipsa menţii (...). Cu cît mai tare se lăţieşte giurul scienţilor tale, şi cu cît mai tare te trage anima spre bine : cu atît păşeşte mai aproape de scopul, carele-ţi este defipt"[44].

De asemenea, maximele pe care le adoptă T. Cipariu, de esenţă kantiană, au o trăsătură umanistă şi democratică : „Respectează binele şi în alţii, şi nu nepreţui pre nici un om ! Şi cel mai mic poate lucra spre bine"[45]. Punctul cel mai înalt al poziţiei etice pe care o adoptă T. Cipariu se plasează în domeniul eticii kantiene : „Neci odată se îngioseşti pre cineva de unealtă ! Nu merită să fie numit om, cel ce pre alţii mai mult voeşte a-i folosi, decît a le fi folositoriu. Respectează drepturile omeneşti şi în cel mai mic !"[46].

[39] *Ibidem.*
[40] [Idem], *Omul* (III), în *loc. cit.*, p. 215.
[41] [Idem], *Omul* (I), în *loc. cit.*, p. 204.
[42] [Idem], *Omul* (V), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XLI din 11 oct. 1847, p. 227.
[43] [Idem], *Omul* (VI), în „Suplement" la „Organul ...", nr. XLII din 18 oct. 1847, p. 233.
[44] [Idem], *Omul* (VI), în *loc. cit.*, p. 233.
[45] *Ibidem.*
[46] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Pornind de la aceste postulate morale, T. Cipariu își fixează poziția sa politică: „Pentru drepturi omenești nimic nu deșteaptă semțiul mai vîrtos, decît nedreptatea suferită", dar după el — , cel „carele vorbește despre drepturi omenești, pentru aceea încă nu e Iacobin seau Carbonariu"[47], adică revoluționar.

O componentă esențială a gîndirii iluminist-raționaliste a lui T.Cipariu este însușirea principalelor teze ale teoriei dreptului natural, pe care le folosește cu consecvență în activitatea sa politică și culturală atît în perioada premergătoare revoluției de la 1848 în Transilvania, de pregătire ideologică a acesteia, cît și în cursul ei. În anul 1842 el protestează împotriva proiectului de lege dietal privind introducerea limbii maghiare în toate sferele vieții sociale în Transilvania, considerînd că aceasta „periclitează cele mai sfinte drepturi naturale"; dreptul de a se folosi de limba maternă este un „drept echivalent cu acela al existenței personale, inalienabil și imprescriptibil"[48].

De asemenea, elemente ale teoriei dreptului natural sînt utilizate de T. Cipariu în dezbaterea problemelor uniunii Transilvaniei cu Ungaria. „*Libertate*, *egalitate*, *frățietate* — asta e acum deviza tuturor popoarelor Europei, asta trebuie să fie deviza și a tuturor popoarelor Ungariei"[49] — scrie T. Cipariu. „Dreptul libertății", „dreptul egalității" sînt principiile axiomatice care caracterizează spiritul Europei civilizate, „au păzitoare către civilizațiune"[50] și constituie „cele mai întîie drepturi și fundamentale, fără care nu este viață politică", acele „drepturi omenești" inalienabile care trebuie să reglementeze relațiile dintre națiuni, clase și indivizi.

Se poate constata, atît în *Protest* . . . , cît, mai ales, în seria articolelor intitulate *Uniunea*, o radicalizare continuă, sub influența evenimentelor social-politice prevestitoare ale revoluției, a poziției politice a lui T. Cipariu, marcată și de distanța care o separă de fondul de idei profesat într-un articol anterior al său, *Mintea-tăria*, în care urmărind, dintr-o perspectivă iluministă, să sublinieze valoarea cultivării, a dezvoltării facultăților intelectuale ale omului („mintea sufletului"), ajunge la unele concluzii contrare fondului de idei al teoriei dreptului natural, al „dreptului firii": „A stăpîni este un dar, care numai minții se cuvine", iar cei „tari" (înzestrați numai cu forță fizică) trebuie să poarte „greutățile spre slujba și folosul celor înțelegători"[51], ei neputînd fi ca atare slobozi.

În activitatea lingvistică, urmînd direcțiunea Școlii ardelene, T. Cipariu conferă limbii o dimensiune filozofico-istorică. Existența istorică a unui popor sau națiuni este probată în primul rînd prin limba sa: ea este acel factor istoric „căreia se închinară părenții noștri ca unui idol viu și însuflețitoriu, singurul tesaur ce ne-a remas de la ei, și care ca un fir roșu singur e în stare de a ne conduce prein toate labirintele întunecate ale acestui popor antic"[52].

[47] *Ibidem*, p. 233—234.

[48] *Protestul consistoriului din Blaj contra limbei unguresti la anul 1842*, în „Anexă" la G. Bogdan-Duică, *Viața și ideile lui Simion Bărnuțiu*, p. 209.

[49] [T. Cipariu], *Uniunea*, III, în „Organul luminărei", nr. LXVII din 7 aprilie 1848, p. 381.

[50] *Ibidem*, p. 382.

[51] [T. Cipariu], *Mintea-tăria*, în „Foaie pentru minte, inimă și literatură", nr. 23 din 8 iunie 1841, p. 179.

[52] T. Cipariu, *Principia de limbă și scriptură*, ed. II, revăzută și înmulțită, Blaj, 1866, p. 256.

Scanned with OKEN Scanner

Analiza activităţii lui T. Cipariu nu ar fi completă dacă nu am aminti măcar lucrarea *Elemente de poetică, metrică şi versificaţiune* (1860), scrisă sub influenţa poeticilor lui Aristotel, Horaţiu şi Boileau. Preocupările sale în aceste domenii se înscriu deci pe linia clasicismului, ceea ce constituie încă o dovadă a aderenţei lui T. Cipariu la direcţia raţionalistă de gîndire (chiar în condiţiile în care o parte a producţiei sale poetice denotă unele propensiuni romantice).

◇

Ceea ce caracterizează activitatea filozofică a lui T. Cipariu este afirmarea unor idei şi postulate specifice liniei raţionaliste a gîndirii româneşti de la mijlocul secolului al XIX-lea, realizată din interiorul teologiei, pornită din partea unui teolog de formaţie şi cu funcţii ecleziastice. Acest proces nu este însă dus de T. Cipariu pînă la ultimele sale consecinţe. Concepţia sa filozofică prezintă o împletire a unor elemente religioase şi iluminist-raţionalist tipice. Deşi, în structura sa, a rămas un teolog, el păşeşte deseori în cadrele deismului, perspectivă din care a promovat unele din postulatele de bază ale raţionalismului filozofic: încrederea în capacitatea cognitivă a raţiunii, respectarea demnităţii umane, ideea drepturilor naturale ale omului etc. Pe această linie, în filozofia practică el pledează pentru o recunoaştere concomitentă a importanţei „scaunului judecătoriu al raţiunei şi al religiunei", accentul, în „tractatul" adaptat după originalul german, căzînd însă asupra raţionalităţii omului ca măsură a „dignităţii", „omenităţii" sale.

ION ZALOMIT

Ion Zalomit (1810—1885) a fost profesor de filozofie la Școala „Sf. Sava", apoi la Facultatea de litere din București, încă de la înființarea acesteia. Și-a făcut studiile în București, apoi în Germania și în Franța. Între anii 1871 și 1885 îndeplinește funcția de rector al universității bucureștene. În anul 1861 a fost numit director al Eforiei școalelor.

Scrierile sale sînt puține la număr, dar valoroase prin comentariile făcute asupra unor orientări din istoria filozofiei. Dintre aceste scrieri, semnalăm în special : *Principes et mérite de la philosophie de Kant. Dissertation inaugurale*, Berlin, 1848. A mai scris : *Starea instrucțiunii publice în România* (1862), *Discurs* (1864). Cursurile de filozofie ținute la universitate au fost și ele publicate. De asemenea a tradus din A. Charma, *Elemente de filozofie* (1854), apoi *Logica și morala* (1853).

Ideile principale ale lui Zalomit privitoare la istoria filozofiei se desprind din lucrarea *Principiile și meritul filozofiei lui Kant*. În această scriere, autorul nu se limitează la o expunere narativă a gîndirii filozofului german, ci evaluează în mod critic opera acestuia. El pune mai întîi în lumină premisele și izvoarele kantiene : considerînd că doctrina kantiană cuprinde o serie de idei novatoare, care au dat un impuls filozofiei moderne, Zalomit se referă la tradiția moștenită de Kant, la precursorii lui.

Referindu-se la filozofia engleză, la reprezentanții ei de seamă, cum ar fi Bacon, Locke, Hume, gînditorul român reține cîteva principii de la care au pornit aceștia. Bacon, arată Zalomit, a fundamentat și dezvoltat principiul inducției, oferind filozofiei posibilitatea de a se dezvolta pe calea demonstrației și deci a științei, pentru a evita erorile din cunoașterea umană. Ulterior, empirismul lui J. Locke a combătut teoria „ideilor înnăscute", deschizînd calea către „un sistem al psihologiei empirice"[1]. Terenul pentru o nouă teorie a cunoașterii era pregătit. Cu David Hume, arăta Zalomit, idei vechi ale metafizicii, legate de Dumnezeu și nemurire, se zdruncină. El subliniază că scepticismul lui Hume a influențat gîndirea critică în filozofie, îndeosebi pe cea a lui Kant. O influență similară au exercitat asupra lui Kant alți doi gînditori : Descartes și Leibniz. Zalomit găsește unele apropieri între Descartes și Kant : *Cogito*-ul cartezian, preeminența lui asupra realității, l-am întîlnit la gînditorul german. Totodată, arată el, „unul (Descartes — *n. ns.*) a făcut legea criticii, celălalt (Kant — *n. ns.*) a pus-o în practică. Unul a propus libertatea absolută a omului, filozoful de la Königsberg a dovedit-o. Unul a inventat adevărata metodă a științelor pozitive, celălalt a practicat-o"[2].

[1] I. Zalomit, *Principiile și meritul filozofiei lui Kant*, în *Gîndirea românească în epoca pașoptistă*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea și Mihai Zamfir, vol. II, Edit. pentru literatură, București, 1969, p. 374.

[2] *Ibidem*, p. 377.

Scanned with OKEN Scanner

Filozofia lui Leibniz este privită de Zalomit din perspectiva epocii în care apare. Astfel, această filozofie fundamentează ideea finalității divine conform principiului „armoniei prestabilite".

Concluziile filozofului german duceau la susținerea concepției teologice despre lume. Altul ar fi meritul lui Leibniz și aceasta, consideră Zalomit, ține de etica sa. Ideea lui Leibniz, după care „cu cît oamenii acționează mai mult în conformitate cu rațiunea, cu atît vor fi mai liberi"[3], deschide un cîmp nelimitat activității umane, libertății omului de a gîndi conform cu cerințele rațiunii, împotriva oricărui dogmatism religios. Leibniz însă nu a dus pînă la capăt o astfel de idee care ar fi venit în contradicție cu concepția sa finalistă.

Doctrinele filozofice de mai sus au avut drept scop, după Zalomit, să pregătească terenul pentru o mai bună înțelegere a filozofiei lui Kant. Acest lucru iese și mai mult la lumină din modalitatea de a înțelege fundamentele filozofiei kantiene și rolul ei în istoria filozofiei.

Principala latură asupra căreia se fixează Zalomit, avînd în vedere întreaga doctrină kantiană, este aceea a cunoașterii. El pornește de la premisa fundamentală pentru înțelegerea filozofiei kantiene, în virtutea căreia „Kant nu face critica unei științe în general, ci a rațiunii însăși, adică a rațiunii ce poate fi liberă prin ea însăși"[4]. Ceea ce pentru alți gînditori fusese numai un obiect între ghilimele, în sensul că rațiunea nu era privită în structura ei originară, în posibilitățile ei funcționale, devine la Kant un subiect centrat în problematica metafizicii. Zalomit sesiza faptul că metafizica la Kant este pusă în relație nemijlocită cu imperiul rațiunii pure. De aici decurg alte întrebări, legate de modul în care metafizica este posibilă, întrucît ea se poate sprijini pe experiență sau pe judecățile apriori. Zalomit arată că prin Kant se instaurează idealismul transcendental, ca opus și diferit de idealismul empiric, reprezentat, după gînditorul român, prin Descartes.

Idealismul transcendental al lui Kant se vădește încă din modul în care concepe spațiul și timpul. Aceste două noțiuni, arată Zalomit, sînt considerate ca fiind „forme sensitive, care precedă în noi toate impresiile adevărate de care sîntem afectați prin obiecte"[5]. Constatînd apriorismul lui Kant, gînditorul rămîne la concluzia sa, subliniind că spațiul și timpul sînt reduse la niște simple forme, izolate de realitatea lucrurilor materiale. În mod similar interpretează Kant și experiența. Aceasta din urmă este pusă în dependență de categoriile rațiunii, în baza cărora poate fi concepută universalitatea și necesitatea. Categoriile aparțin intelectului și sînt date acestuia tot aprioric. Experiența nu poate atinge absolutul, ceea ce determină „rațiunea pură" să depășească limitele inerente experienței. De aceea, după Zalomit, la Kant „cunoașterea transcendentă a rațiunii nu se confirmă niciodată prin experiență. *Rațiunea pură* cu ideile sale nu se ocupă de obiectele particulare, trecînd dincolo de sfera experienței"[6].

Kant a simțit contradicțiile în care se afundase această „rațiune pură", fapt care l-a determinat să transfere „rațiunii practice" problemele ce se dovedeau insolubile. Pe planul eticii, rațiunea își impune imperati-

[3] *Ibidem*, p. 376.
[4] Idem, *Principes et mérite de la philosophie de Kant, Dissertation inaugurale*, Berlin, 1848, p. 14.
[5] *Ibidem*, p. 16.
[6] *Ibidem*, p. 26.

vul ei exprimat în legea morală. O astfel de lege înseamnă pentru Kant „libertate de orice condiţie empirică"[7]. Imperativul categoric reprezintă legea constitutivă a raţiunii practice.

Gînditorul german a făcut două mari diviziuni — filozofia naturală şi filozofia morală — dînd celei din urmă un drept de afirmare. Astfel că, subliniază Zalomit, la Kant, „legislaţia bazată pe concepţiile despre natură se face pe calea inteligenţei şi este teoretică, iar legislaţia bazată pe concepţia despre libertate se face prin raţiune, şi nu este decît practică"[8].

Sau, altfel spus, după Zalomit, concepţia despre natură a lui Kant nu permite un acces la „lucrul în sine", ci numai la fenomen, iar concepţia despre libertate, dimpotrivă, îşi reprezintă obiectul „în sine".

Kant a încercat să înţeleagă cele două domenii de mai sus prin puterea judecăţii, respectiv a esteticii, şi a plasat judecata între inteligenţă şi raţiune[9]. Frumosul, după Kant, întruchipează forma pură, aşa cum se manifestă în contemplaţia estetică a naturii.

Deşi pune uneori la îndoială soliditatea argumentaţiei kantiene, Zalomit apreciază forţa ideatică a doctrinei kantiene. Această forţă ar rezulta şi din aceea că filozoful german a preluat ideile înaintaşilor săi pe plan filozofic, empirişti sau raţionalişti, încorporîndu-le în propriul său sistem. Kant, subliniază Zalomit, „nu a trecut cu vederea din ceea ce trataseră ceilalţi filozofi. El a sistematizat toată capacitatea de cercetare în care secolul precedent fusese atît de bogat cu ajutorul criticii[10].

Pe de altă parte, Zalomit găseşte că sistemul kantian este fragil în problemele legate de ştiinţă, de părţile constitutive ale acesteia. Alteori, acelaşi Kant se pronunţă în mod absolut asupra domeniilor care privesc ştiinţa, fără să încerce o prealabilă completare a rezultatelor ştiinţei cu filozofia însăşi. Cu toate acestea, Zalomit subliniază cu multă convingere „că nu trebuie să voim a măsura demnitatea şi profunzimea filozofiei lui Kant prin ceea ce a spus expres şi prin ceea ce a lăsat sub formă de dogmă, ci trebuie s-o măsurăm prin însăşi tendinţa şi scopul ei, care este critică şi care trezeşte spiritul conform naturii lui, fondînd criticismul"[11], Kant a plasat critismul în centrul filozofiei sale.

Subliniind cîteva din trăsăturile filozofiei kantiene, Zalomit o cercetează şi sub aspect critic. Există, după gînditorul român, carenţe în sistemul kantian, în modul său de alcătuire şi în conţinutul său. O primă obiecţie a lui se referă la noţiunea de substanţă. „O astfel de noţiune — spune Zalomit — a fost aşezată de Kant între categorii, deşi ea este strîns legată de pipăit"[12]. Kant nu atribuie unor simţuri, cum ar fi auzul şi pipăitul, un rol egal în cunoaştere, faţă de cel al văzului, de exemplu. În ceea ce priveşte cele trei idei ale raţiunii, le deduce din „ideea de infinit şi absolut"[13]. O astfel de idee, „legată de noţiunea lumii exterioare, creează viziunea unui subiect activ, creează viziunea Divinităţii; legată de noţiunea unei substanţe gînditoare, creează viziunea psihologică a nemuririi sufletului"[14]. Kant a procedat deductiv în cunoaştere, fiind preocupat

[7] *Ibidem*, p. 32.
[8] *Ibidem*, p. 34.
[9] *Ibidem*, p. 35.
[10] *Antologia cit.*, p. 373.
[11] *Ibidem*, p. 379.
[12] *Ibidem*, p. 380.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

mai mult de forma și utilitatea celor trei idei ale rațiunii, „fără să le supună criticii reale”[15].

Zalomit aduce unele obiecții critice și eticii kantiene. De acord cu ideea lui Kant, potrivit căreia pentru a acționa bine nu e necesară existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, el consideră că „în aceasta constă marea forță și frumusețe a eticii sale”[16]. Ne întîmpină însă o dificultate, căci, „dacă este așa — continuă Zalomit —, nu mai înțeleg ce spune tot el despre natura care mi-ar fi dat aceste idei”[17]. Și alte probleme ridicate de către Kant au rămas sub semnul contrazicerilor. Un exemplu ni-l oferă „lucrul în sine”. Kant sublinia că rațiunea nu poate pătrunde „lucrul în sine”; ea poate însă să și-l reprezinte. „Dar, cel ce vorbește despre reprezentările lucrului în sine, spune Zalomit, presupune — natural — lucrul în sine”[18].

Cea mai mare dificultate o întîmpină Kant în rezolvarea raportului natură-libertate. Ea este atît de mare, încît arată Zalomit, „a constituit o piatră de încercare pentru aproape toți succesorii lui Kant. Căci natura nu pare a fi lipsită cu totul de libertate, nici libertatea nu pare a se ridica deasupra naturii”[19].

În aceeași problemă, Zalomit consideră că libertatea omului se afirmă în raportul său activ cu lumea naturală, în procesul prin care o cunoaștem pe aceasta din urmă. De aceea „rațiunea filozofică nu poate suporta o contemplare pur subiectivă a naturii, ci ... unirea naturii cu libertatea, căci știind ce facem, încrederea în rațiunea noastră crește”[20]. Iată de ce libertatea nu se reduce la cerințele rațiunii pe plan moral, așa cum a presupus Kant, ci, dimpotrivă, „nu ne putem teme că legile morale ar fi lezate prin unirea naturii cu libertatea”[21].

Zalomit înscrie deci libertatea în relația om-natură, aceasta fiind determinată de modul în care subiectul se detașează de lumea naturală, în scopul cunoașterii ei, dominînd-o prin intervenția sa activă.

Concepția lui I. Zalomit despre diferitele etape de dezvoltare a istoriei filozofiei, culminînd cu cea a lui Kant, are o valoare metodologică. Zalomit a fost deopotrivă un cunoscător și un interpret al istoriei filozofiei. El a sesizat că înțelegerea unei concepții filozofice presupune o prealabilă cunoaștere a tuturor sistemelor filozofice anterioare, care nu apar întîmplător.

Zalomit este unul dintre primii gînditori raționaliști de la noi care au apreciat valoarea criticismului kantian și au pus în lumină unele din limitele filozofului de la Königsberg.

Alături de Gheorghe Lazăr, August Treboniu Laurian și Simion Bărnuțiu, Zalomit este un bun cunoscător al istoriei filozofiei, al celei kantiene în special, anticipînd preocupările de mai tîrziu din acest domeniu în gîndirea românească[22].

[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*
[21] *Ibidem.*
[22] A se vedea: Lucian Predescu, *Dicționarul enciclopedic*, București, 1939. 2. *Gîndirea românească în epoca pașoptistă (1830—1869)*. Antologie, sub îngrijirea lui Paul Cornea și Mihai Zamfir, vol. II, Edit. pentru literatură, București, 1969.

Scanned with OKEN Scanner

ALEXANDRU HASDEU

Activitatea filozofică a lui Alexandru Hasdeu se desfăşoară în perioade istorice marcate de profunde frămîntări şi prefaceri sociale. El a trăit între anii 1811 şi 1872, timp în care a avut loc revoluţia de la 1848 şi actul Unirii Moldovei cu Ţara Românească (1859), evenimente care au exercitat o influenţă deosebită asupra gîndirii lui. Studiile şi le face la Chişinău, Harkov, Lvov, apoi în Germania, unde, cum arată el, a audiat „lecţiile marilor profesori din München: Schelling, Görres"[1] şi ale altora.

Întors în ţară, a fost ani la rînd profesor de liceu, preocupat — ca toţi cei ce descindeau din familia Hasdeu — de a descoperi izvoarele istorice, valoarea scrierilor şi documentelor de cultură fiind asemuit de către contemporanul său C. Stamati cu Dimitrie Cantemir.

Alex. Hasdeu dorea să dezvăluie „antica glorie a Moldovei", simţindu-se atras de tradiţiile de viaţă şi de luptă ale poporului său, de origiunalitatea culturii populare, dîndu-ne, după opinia lui N. Iorga, „primele studii despre folclorul românesc"[2].

Într-o mai mare măsură, tema predilectă a cercetărilor sale este legată de filozofie şi îndeosebi de filozofia istoriei. În acest din urmă domeniu a fost considerat, pentru epoca sa, „ca cel dintîi care şi-a pus conştient şi clar probleme de filozofia istoriei"[3]. Majoritatea scrierilor sale sînt redactate în limba rusă şi se înfăţişează ca mici studii concentrate, comentarii şi expuneri asupra unor probleme sau autori preferaţi.

Menţionăm articolul *Skovoroda şi societatea contemporană* (1835); seria de „aforisme" unite sub titlul *Despre ţelurile filozofiei* (1835), studiile *Un filozof mistic* (1835), tradus şi în româneşte în 1930, în care este vorba de acelaşi G. S. Skovoroda, şi *Problema timpului nostru* (1842), tradus în limba română în 1938. O serie de lucrări beletristice, nuvele şi schiţe de inspiraţie istorică atestă preocupările sale pentru cunoaşterea trecutului istoric şi a creaţiei folclorice. A tradus încă din 1830, în limba rusă cîntece populare moldoveneşti, cărora le-a făcut şi un succint comentariu.

Fiindu-i recunoscută activitatea pe plan cultural, Alex. Hasdeu a fost ales în 1866 membru al *Societăţii literare române*, care va deveni în 1879 Academia Română. N-a putut participa la lucrările acestei instituţii, deşi îşi manifestă dorinţa de a-i îmbogăţi colecţiile cu cîteva lexicoane

[1] Alexandru Hasdeu, *Problema timpului nostru*, tradusă de N. Covali, Bucureşti, 1938, p. 12.

[2] N. Iorga, *Istoria literaturii române în veacul al XIX-lea*, vol. II, p. 40–41.

[3] *Istoria filozofiei moderne*, vol. V, Bucureşti, 1941, p. 319.

[4] Tr. Ionescu-Nişcov, *Scrierile filozofice ale lui Alexandru Hasdeu şi gînditorul ucraineon Grigore Savici Skovoroda*, în „Romanoslavica" (filologie), XII, Bucureşti, 1965, p. 196.

Scanned with OKEN Scanner

din secolul al XVII-lea, cu copii în limba latină ale lucrării lui D. Cantemir *Descriptio Moldaviae* şi alte scrieri[5].

◇

În ansamblul ei, gîndirea filozofică a lui Alex. Hasdeu manifestă vădite accente iluminist-raţionaliste, dînd o atenţie înălţării şi perfecţionării omului prin cunoaşterea de sine, după cerinţele filozofiei şi pe calea culturii.

Preocupat de rosturile filozofiei, de ţelurile şi mijloacele sale, Alex. Hasdeu vrea să pună în evidenţă valoarea euristică a acesteia. Filozofia trebuie să descopere adevărul despre om şi lume, îndreptîndu-ne către o activitate conformă cu cerinţele raţiunii, pentru a se putea constitui, după Alex. Hasdeu, ca „ştiinţă a vieţii". În acest sens, filozofia ar uşura omului calea spre o autocunoaştere, eliberîndu-l de sub povara ignoranţei şi a îndoielilor. Recunoscînd această funcţie educativă a filozofiei, Alex. Hasdeu scrie : „Măreţia, frumuseţea şi armonia cosmică, minunata varietate în unitate, cîrmuirea universului, poezia taciturnă a cerului sau muzica mută a împărăţiilor naturii, — cîte izvoare nesecate pentru o raţiune curată, cîte imbolduri înalte către înţelepciune !"[6]. Pe urmele lui Socrate şi ale lui G. S. Skovoroda, Alex. Hasdeu a conceput filozofia ca un dialog al omului cu el însuşi şi cu lumea înconjurătoare, pentru a o cunoaşte şi a o înţelege. De aici decurge şi locul pe care îl ocupă filozofia în raport cu omul, dar şi cu celelalte ştiinţe, avînd faţă de acestea o prioritate izvorîtă din înseşi trăsăturile ei specifice, de ordin moral. Pentru că, la Alex. Hasdeu „filozofia înlăuntrul celorlalte ştiinţe, e ca soarele în sistemul planetar"[7]. Ideea de mai sus nu vrea să sublinieze că filozofia şi-ar subordona ei celelalte ştiinţe, ci, dimpotrivă, că există o legătură între acestea, o armonie şi un echilibru, în cadrul cărora filozofia are un rol coordonator. Pe de altă parte, filozofia urmăreşte şi realizarea progresului în viaţa umanităţii, întrucît ea este o călăuză sigură spre realizarea binelui şi a adevărului. Ea, filozofia, ne cere să avem în vedere „măsura în care un om poate să fie folositor altuia, în considerarea progresului luminilor"[8]. Progresul în viaţa morală asigură, după Alex. Hasdeu, înfăptuirea idealurilor mari ale umanităţii, iar ca „ştiinţă a vieţii" filozofia cuprinde întreaga experienţă subiectivă a omenirii, orientînd-o în scopul amintit mai sus. De aceea, pentru filozofie, „toată greutatea constă în a găsi mijloacele de a reînvia secolele trecute ale ştiinţei, astfel ca ele, asemeni învăţaţilor geniali, să acţioneze asupra noastră, exercitîndu-ne şi întărindu-ne în acelaşi timp"[9].

Omul poate folosi experienţa veacurilor de gîndire numai cu ajutorul raţiunii. Alex. Hasdeu pune în lumină puterea de pătrundere a acestei raţiuni şi superioritatea pe care ea o are faţă de sentimente şi pasiuni. Asemuind raţiunea cu „un mit simbolic", gînditorul român consideră că ea „e o desprindere din *prima Ratio* după planul căreia s-a izvodit lumea[10].

[5] Liviu Marian, *Alexandru Hasdeu şi Academia Română*, Bucureşti, 1932, p. 13.

[6] Tr. Ionescu-Nişcov, *op. cit.*, p. 199, după traducerea din „Vestnik Evropi", 1835.

[7] *Ibidem*, p. 198.

[8] Alex. Hasdeu, *Un filozof mistic*, tradus din ruseşte de M. Majevski, cu o prefaţă de E. M. C. Grigoraş, Bucureşti, 1930, p. 8.

[9] *Ibidem*, p. 8.

[10] *Ibidem*.

întreaga existență este conformă cu o astfel de rațiune care a prezidat la apariția ei și care îi este inerentă.

Postulatul raționalist al lui Alexandru Hasdeu înlătură orice echivoc în ceea ce privește valoarea morală a filozofiei, de a fi folositoare omului și scopurilor sale în viață. Se întrevede aici îndemnul iluminist de încredere nesfîrșită în posibilitățile individului de a gîndi asupra existenței fără a se supune unei forțe din afara lui, de natură divină. De altfel, Alex. Hasdeu lasă să se înțeleagă și mai bine aceste lucruri atunci cînd se referă la Socrate și la Skovoroda. După el, „formula la Socrate, Demoniul său, iar la Skovoroda Minerva sa, le împacă acțiunile și viața întreagă cu mersul superior al lucrurilor"[12]. În gîndirea celor doi filozofi ar exista un *ce* comun, pornind de la necesitatea cunoașterii de sine a omului, după datele rațiunii sănătoase (la Socrate), după datele rațiunii cerești, la Skovoroda. Această ultimă observație a lui Alex. Hasdeu asupra rațiunii și a rolului acesteia ne arată cît de mult știa să diferențieze poziția celor doi gînditori în înțelegerea rațiunii umane.

Realizîndu-se pe calea rațională și avînd o funcție morală, filozofia ocupă un loc de seamă în viața omenirii, fiind un remediu pentru înlăturarea relelor.

Astfel că filozofia se reduce numai la relația directă dintre individ și lume, bazată pe reflecția spontană în acord cu cerințele de ordin moral ale vieții. Cu toate acestea, cele cîteva însemnări despre țelurile filozofiei, despre avantajele pe care ea le oferă umanității, despre aportul ei la progresul necontenit sînt o mărturie a modului în care Alexandru Hasdeu repune în valoare principiile și ideile gîndirii filozofice. De fapt, cu expunerea acestor idei putem trece la domeniul filozofiei istoriei, asupra căruia s-a fixat gînditorul român.

Cercetarea fenomenului istoric este făcută de către Alex. Hasdeu „în spiritul timpului" și în funcție de *ideile* și *faptele* care apar în procesul istoric. El își propune să răspundă la întrebările: ce este istoria? și cum poate fi ea cunoscută? Pornind de la aceste probleme, pe care le consideră ca fundamentale pentru orice cunoaștere istorică adevărată, Alex. Hasdeu vede ca posibilă formarea unei „științe istorice".

Sub influența idealismului clasic german, el afirmă că istoria reprezintă „motorul dezvoltării spiritului uman cu ajutorul libertății sale"[12]. În esența ei, istoria dirijează acest spirit spre cucerirea propriei sale libertăți. O astfel de libertate a spiritului reprezintă un act interior, subiectiv, pe care Alex. Hasdeu îl înțelege în manieră hegeliană. Istoria ne apare numai ca o simplă desfășurare a spiritului, fără să se precizeze ce anume reprezintă libertatea acestuia și cum se ajunge la ea. Ca „motor al dezvoltării spiritului", istoria îi imprimă acestuia o anumită mișcare, o transformare, care nu poate fi înțeleasă în mod mecanic, deoarece intervin în acest proces factori diferiți.

El stabilește însă că desfășurarea istoriei are loc potrivit unui principiu exprimat în „tendința către existență, adică din existența în sine către existența pentru sine"[13]. Cele două faze ale procesului istoric se

[11] *Ibidem*, p. 15.

[12] Alex. Hasdeu, *Problema timpului nostru*, București, 1938, p. 7.

[13] *Ibidem*.

întrepătrund, existenţa în sine şi existenţa pentru sine în condiţionarea lor reciprocă pregătesc momentul necesar de trecere de la o stare dată la alta viitoare. Existenţa în sine a istoriei nu ne spune încă prea mult, ci ea trebuie să ne arate „cum se naşte un moment din alt moment"[14] istoric, cum se sprijină acestea.

Alex. Hasdeu înţelege în mod idealist dialectica istoriei, întrucît viaţa istorică se reduce numai la transformările din „existenţa în sine în existenţa pentru sine şi apoi cum s-a împletit din nou existenţa pentru sine în existenţa în sine"[15]. Elementele constructive ale procesului istoric, epocile de progres ale acestuia, ca părţi integrante ale vieţii omenirii, nu sînt suficient de clar redate. În acest scop, el încearcă să facă o periodizare în istorie în funcţie de ceea ce numeşte „timp istoric". Împotrivindu-se celor care împart perioadele istoriei „în mod arbitrar, adică exact după metoda în care se face disecţia anatomică a unui cadavru, eu — spune Alex. Hasdeu — le şi dau denumirea de momente naturale ale vieţii istorice, contrar perioadelor artificiale la alcătuirea vieţii istorice"[16].

Aşadar, epocile istorice apar ca momente naturale ale vieţii istorice. Ele cunosc şi o evoluţie într-o direcţie cerută de însăşi dezvoltarea firească a omenirii în diferitele ei etape. Pentru a ne face o imagine mai adecvată despre aceste momente naturale ale vieţii istorice, Alex. Hasdeu intervine cu precizarea că „*ideile* şi *faptele* sînt elementele constitutive ale vieţii istorice, ele formează o unitate concretă, ca posibilitate şi realitate pentru ceea ce devine necesar"[17]. Realitatea vieţii istorice şi evoluţia ei viitoare sînt înscrise în această dinamică care se manifestă între *idei* şi *fapte*, respectiv între teorie şi acţiunea practică. Istoria nu apare ca o simplă derulare a momentelor ei trecute, susţinută de personalităţile şi biografiile domnitorilor, ci în continuitatea şi unitatea *ideilor* şi *faptelor*. Toate acestea oferă o posibilitate de a trece la analiza procesului cunoaşterii istoriei. Un astfel de proces ar presupune trei laturi: *analitică*, *sintetică* şi *comparativistă*. Alex. Hasdeu mai denumeşte aceste momente, sau laturi ale cunoaşterii istoriei şi „contemplări" ale vieţii istorice, cu înţelesul de căutare şi cercetare a fenomenelui istoric.

Pe cale *analitică*, noi putem degaja în mod amănunţit o serie de forme şi expresiuni de viaţă ale unei comunităţi istorice. Această comunitate nu este înţeleasă ca „o adunare de oameni, care să ocupe pe lîngă locuinţa lor, o bucată de pămînt, delimitată de hotare naturale sau artificiale, ci ca o totalitate raţional-umană, cuprinsă într-o astfel de individualitate care, dacă la exterior se prezintă cu caracter de colectivitate, formează în sine o unitate perfectă[18]. În cadrul acestei comunităţi, care cunoaşte o dezvoltare continuă, noi putem să descifrăm pe cale analitică o serie de condiţii ale existenţei comunităţii, mai precis „unirea dintre începuturile necesităţii şi ale libertăţii"[19]. Latura analitică face posibilă reconstituirea fragmentară a unor perioade îndepărtate din viaţa istorică a comunităţii, pînă la timpul în care ne aflăm. Prezentul poate fi cunoscut

[14] *Ibidem*.
[15] *Ibidem*, p. 12.
[16] *Ibidem*, p. 14–15.
[17] *Ibidem*, p. 8.
[18] *Ibidem*, p. 4.
[19] *Ibidem*. p. 6.

prin raportare la trecut, deoarece „comunitatea se recunoaşte atunci cînd singură se concentrează în sine însăşi şi pentru sine, atît în decursul existenţei sale continue, cît şi în fiecare perioadă a dezvoltării sale[20]. Pe baza „formulelor analitice", noi intrăm în relaţie cu părţile care constituie viaţa comunităţii. De aceea, după gînditorul român, „cercetătorul istoriei se aseamănă cu un pelegrin care, pierzînd drumul într-o stepă nisipoasă, se bucură dacă găseşte o urmă de picior de om, cu toate că nici măcar nu ştie cine a lăsat această urmă[21]. Pentru a înţelege spiritul comunităţii, Alex. Hasdeu distinge noţiunea de „timp istoric". Acest „timp istoric" reprezintă „ordinea comunităţii care se recunoaşte pe ea însăşi, socotită ca parte integrantă din viaţa omenirii"[22]. În „timpul istoric" este inclusă durata temporară a existenţei comunităţii, cu diferitele ei etape, cu tendinţele şi interesele sale.

O referinţă directă face Alex. Hasdeu la rolul „oamenilor istorici". Aceştia ar concentra în ei „expresivitatea ce caracterizează spiritul întregii comunităţi"[23]. Alături de aceştia, se află „oamenii mari", al căror nume constituie, „inscripţia timpurilor istoriei"[24] şi masa anonimă care reprezintă „factorul principal al istoriei, baza şi structura ei"[25]. Oamenii, luaţi ca subiecţi ai istoriei, nu sînt „legiuitori ai comunităţii, ci numai cei mai credincioşi şi mai conştiincioşi executori ai adevărului istoric"[26], adică a ceea ce este necesar în istorie.

În latura *analitică* a cunoaşterii istoriei, noi operăm cu indici şi semne care se referă la comunitate, la modul său de existenţă, la „timpul ei istoric" şi la oamenii care acţionează în interiorul acestei comunităţi. Pentru a fi mai concludentă, cunoaşterea istorică se ridică la un nivel superior, acela al „contemplaţiei" sintetice, care nu se limitează la „proprietăţile prin care istoria se rezolvă şi se descompune în amănunte"[27].

Această latură a cunoaşterii istoriei are în vedere, după Alex. Hasdeu, istoria ca *întreg*, cu trăsăturile ei esenţiale. Astfel că „ştiinţa istorică trebuie să cuprindă pentru aceasta, deodată şi nu în cea mai simplă expresiune, toate seriile separate de fapte istorice şi, ca un adevărat centru, să adune şi să unească, toate razele unilaterale şi răzleţe, într-un singur punct"[28]. Sinteza nu se opreşte la aspectul atomar al comunităţii, adică la individul acesteia, ci îl ia „ca pe o fiinţă legată de viaţa liberă a întregului"[29].

În seria de întîmplări şi fapte sau idei ale vieţii istorice, cunoaşterea sintetică trebuie, după Alex. Hasdeu, să descopere legea. O astfel de lege este aceea a *polarizaţiei*, prin faptul că ea stabileşte apropierile dintre epoci pe baza cauzelor şi efectelor care intervin în succesiunea lor temporară. Aceste constatări îl determină pe Alex. Hasdeu să se întrebe: „E uşor oare să uneşti organic (iar nu mecanic), în timp şi într-un şir neîntrerupt de cauze şi efecte, toate datele eterne, înălţînd pînă la gradul

[20] *Ibidem*, p. 4.
[21] *Ibidem*, p. 5.
[22] *Ibidem*, p. 4.
[23] *Ibidem*, p. 5.
[24] *Ibidem*, p. 6.
[25] *Ibidem*, p. 5.
[26] *Ibidem*, p. 6.
[27] *Ibidem*, p. 7.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

de necesitate, credința în a reprezenta relațiile reciproce ale ideilor și faptelor?"[30]. Problema cunoașterii sintetice s-ar reduce la dezvăluirea acestui mecanism legic prin care acționează *ideile* și *faptele* în istorie. Legea *polarizației* explică cum în decursul istoriei „teoria și practica spiritului timpului coincid"[31]. Analogia dintre diferitele epoci, în direcția teoretică și practică, merge atît de departe la Alex. Hasdeu, încît el afirmă că, „după legea polarizației, sistema lui Boecklin și reforma contemporană a lui Luther nu sînt ele oare două momente ale aceleiași culori? N-a ieșit la iveală scepticismul kantian simultan cu revoluția franceză, tinzînd deopotrivă să dezmintă și să distrugă orice dată istorică a timpurilor trecute?"[32]. Asemenea similitudini există între epoci, între ceea ce am numi viața lor spirituală și practică.

Ni se pare deosebit de valoroasă ideea pe care o susține Alex. Hasdeu în ceea ce privește coincidența dintre diferitele epoci istorice, potrivit legii polarizației. El surprinde un fapt real, stabilit în mod științific de către materialismul istoric, cu privire la evoluția unor popoare. În vreme ce o serie de popoare sau națiuni se afirmă în mod practic și activ pe plan istoric, altele trăiesc numai pe plan spiritual această situație. Un exemplu ni-l oferă tocmai revoluția franceză, la care se referă Alex. Hasdeu și, pe de altă parte, starea Germaniei, care a trăit „revoluția" numai pe planul filozofiei și al spiritului. Revoluției franceze i-a corespuns criticismul filozofic german, inaugurat de I. Kant și dus mai departe de succesorii lui.

Pornind de la legea *polarizației*, Alex. Hasdeu a căutat să pună în lumină„ ascensiunea progresivă a omenirii, ceea ce îi este propriu în ordinea succesivă a dezvoltării"[33]. Cu evidențierea laturilor sintetice ale ideilor și faptelor istorice și ale legii *polarizației*, problema cunoașterii istoriei nu se epuizează. Căci, spune Alex. Hasdeu, „adevărata metodă a științei istorice este comparația imediată și vie dintre analiză și sinteză"[34].

Depășind toate corelațiile care se pot face între datele oferite de analiză și sinteză, comparația reprezintă un mod superior de cunoaștere a istoriei. Comparația ne arată „cum s-a dezvoltat, în faptele separate și în grupele de fapte, (analiza — *n. ns.*), în ideile izolate și în sistemele de idei (sinteza — *n. ns.*), în epocile răzlețe și în concretizarea timpurilor teoria și practica vieții noastre naționale"[35]. În planul comparației, cele două laturi ale cunoașterii istoriei, adică analiza și sinteza, ne dezvăluie „acțiunea reciprocă permanentă dintre centru și periferie"[36]. Datele acestor laturi ale cunoașterii intră în „sistema datelor istoriei", pe care numai comparația o poate elabora, prelucrînd și organizînd un conținut obiectiv de fapte și idei. O astfel de metodă, care stabilește raporturile dintre analiză și sinteză, „eu o denumesc dialectică"[37]. Fără îndoială, Alex. Hasdeu atribuie dialecticii o funcție reală numai pe plan metodologic în scopul de a ajuta la precizările necesare pe care le impune cunoașterea în general. De aceea, dialectica este definită numai ca „un triumf al

[30] *Ibidem*, p. 10.
[31] *Ibidem*, p. 8.
[32] *Ibidem*, p. 8.
[33] *Ibidem*, p. 10.
[34] *Ibidem*.
[35] *Ibidem*, p. 12.
[36] *Ibidem*, p. 14.
[37] *Ibidem*, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

adevărului asupra minciunii şi părerii, un triumf al autenticității asupra verosimilității şi îndoielii, un triumf ... asupra cazuisticii, susţinută prin trecerea liberă a empirismului în raţionalism şi a convingerii problematice în cea apodictică"[38]. Dialectica are o funcţie gnoseologică, considerată ca mijloc eficient în demonstraţie, şi nu ca un principiu filozofic propriu existenţei obiective.

O altă problemă de care se ocupă Alex. Hasdeu este aceea a formării culturii. El avansează idei valoroase în legătură cu creaţia populară, apreciind conţinutul acesteia, pentru a reliefa rolul folclorului în cultura naţională. Alex. Hasdeu a încercat să valorifice o serie de motive din cultura nescrisă[39], momentele care însoţesc unele tradiţii de muncă, influenţînd în mod direct pe fiul său, Bogdan Petriceicu Hasdeu, în alcătuirea unor lucrări privind cultura populară.

În concluziile pe care le putem desprinde din concepţia despre istorie a lui Alex. Hasdeu, avînd în vedere şi epoca în care el şi-a elaborat scrierile sale, evidenţiem profunda încredere a gînditorului în posibilitatea cunoaşterii fenomenului istoric, în progresul istoriei însăşi.

Alex. Hasdeu a întrevăzut şi o dialectică a istoriei, pornind de la principiul că orice comunitate omenească cunoaşte o serie de faze succesive în dezvoltarea ei. Cele trei laturi ale cunoaşterii istoriei ne relevă gradul acestei dezvoltări.

Gînditorul român se împotriveşte agnosticismului în istorie în aceeaşi măsură în care nu admite afirmaţiile bazate pe credinţă în istorie. El spune, în direcţia de mai sus, că, „în lipsă de mărturii demne de încredere, nu adaug nimic ce-ar putea fi în conflict cu izvoarele istoriei. Nu există credinţă istorică, ci numai cercetări istorice"[40]. Istoria este considerată ca fiind un proces firesc şi natural,condiţionat de întreaga dezvoltare anterioară, de prezent şi de posibilităţile de acţiune în viitor. Alex. Hasdeu nu a căutat să deosebească în mod expres factorii materiali care stau la baza procesului istoric şi în multe rînduri el acordă doar spiritului, libertăţii acestuia o funcţie activă în istorie. Pe de altă parte, el a surprins manifestarea unei legi dialectice, pe care o numeşte *legea polarizaţiei*.

Încercarea lui Alex. Hasdeu de a descifra componentele şi legile procesului istoric, preocupările sale de ordin metodologic în domeniul cunoaşterii istorice rămîn valoroase, dezvăluindu-se în persoana sa un înaintaş de seamă al filozofiei istoriei din ţara noastră[41].

[38] *Ibidem*, p. 10–14.

[39] Cf. E. Dvoicenco, *Alexandru Hasdeu şi literatura română populară*, Vălenii de Munte, 1936, p. 6–12.

[40] Cf. Tr. Ionescu-Nişcov, *op. cit.*, p. 196.

[41] Asupra vieţii şi operei lui Al. Hasdeu a se vedea: 1. N. Iorga, *Istoria literaturii române în veacul al XIX-lea*, vol. II. 2. Liviu Marian, *Alex. Hasdeu şi Academia Română*, Bucureşti, 1932. 3. Tr. Ionescu-Nişcov, *Scrierile filozofice ale lui Alexandru Hasdeu şi gînditorul ucrainean Grigore Savici Skovoroda*, în „Romanoslavica" (filologie), XII, Bucureşti, 1965. 4. E. Dvoicenco, *Alexandru Hasdeu şi literatura română populară*, Vălenii de Munte, 1936.

Scanned with OKEN Scanner

BOLYAI JÁNOS

Dintre gînditorii maghiari din Transilvania de la mijlocul secolului al XIX-lea (situați, în general, pe pozițiile reformismului nobiliar*, care devenise cu totul anacronic la începutul deceniului al 5-lea), poziția cea mai înaintată a avut-o *Bolyai János* (1802—1860). El a fost nu numai un matematician de mare prestigiu internațional, dar și un gînditor profund, cu idei filozofice și sociale înaintate.

Născut la Cluj, Bolyai János a trăit întreaga viață, cu excepția unei scurte perioade, în Transilvania. Tatăl său, Farkas Bolyai, era și el un matematician de seamă[1].

Studiile secundare le-a urmat la Tîrgu-Mureș, iar cele superioare la Academia imperială de ingineri militari din Viena (instituție vestită în acea epocă, pentru pregătirea temeinică în domeniul matematicilor).

La Viena, Bolyai János a început și el să studieze problema paralelelor, care-l atrăsese un timp și pe tatăl său. Acesta, aflînd despre preocuparea fiului său, îi trimetea scrisori lungi, rugîndu-l să abandoneze o astfel de problemă „insolubilă". Cităm dintr-o asemenea scrisoare: „învață tu din exemplul meu. Vrînd să aflu (soluția) problemei paralelelor, am rămas toată viața neștiutor. Aceasta ... a răpit toată floarea vieții mele, a timpului meu ... Pe aceste meleaguri sînt coloanele lui Hercule, nici un pas mai departe, altfel ești pierdut".

Departe de a-l demobiliza, scrisorile tatălui l-au stimulat și mai mult pe Bolyai. El și-a creat la Academia militară o binemeritată faimă de matematician deosebit de înzestrat.

Absolvind această instituție de învățămînt superior, în 1823, a fost numit, cu gradul de sublocotenent, la „Direcția fortificațiilor" din Timișoara.

În primăvara anului 1825, Bolyai încearcă primele satisfacții, rezolvînd în parte, problema ce-l preocupa de ani de zile, în mod asiduu.

Lucrarea cu soluția problemei a apărut mult mai tîrziu, în 1832, la Tîrgu Mureș, fiind intitulată *Appendix*[2]. Ea avea doar 26 pagini și se prezenta în lumea științifică (și în intenția autorului) ca anexa unei lucrări matematice, de amploare, a tatălui său.

* Amintim dintre aceștia, ca fiind cel mai reprezentativ, pe *Wesselényi Miklos* (1796—1850).

1 Wolfgang und Johan Bolyai, *Geometrische Untersuchungen*, Leipzig und Berlin, Druck und Verlag von B. G. Taubner, 1913. 1. *Theorie der Parallelen* (1804) *nebst nachtrag* (1808), *Theorie der Parallelen, Beilage zu dem Briefe an Gauss von 16 sept. 1804* (p. 5—15, 16—22) și Kozma Bela, *Figura celor doi Bolyai în beletristica maghiară*. Teză de doctorat, susținută la Universitatea din Cluj-Napoca, Facultatea de filologie, 1973, vol. I și II.

2 O ediție științifică, în traducere, după original, din limba latină, a apărut în Editura Academiei, în anul 1954.

Scanned with OKEN Scanner

Împlinind un deceniu de activitate, ca militar, în 1833, Bolyai János, bolnav fiind, se pensionează înapoindu-se la Tîrgu Mureş[3].

„Appendix-ul" a fost singura scriere pe care Bolyai a publicat-o în cursul vieţii sale. Ea a produs o adevărată senzaţie în cercurile ştiinţifice internaţionale, îndeosebi după moartea matematicianului din Tîrgu-Mureş, consacrîndu-l alături de ceilalţi doi mari matematicieni, Gauss şi Lobacevski, printre creatorii geometriei neeuclidiene[4].

De la Bolyai au rămas în manuscris, schiţate sau parţial elaborate, anumite probleme filozofice, sociale, politice, estetice, filologice, mărturie a activităţii şi preocupărilor sale multilaterale (cu profundă rezonanţă şi în epoca noastră). Cele mai multe dezbat anumite probleme de „teorie socială", grupate în vederea elaborării unei lucrări — nerealizată însă — intitulată *Üdvtan* (Teoria fericirii) de factură socialist-utopică*.

Adoptînd o poziţie critică indirectă faţă de stările sociale din Transilvania epocii sale, gînditorul propunea un plan vast de organizare a întregii vieţi sociale, într-o viitoare societate comunistă, ideală. O astfel de societate, pentru a corespunde „naturii umane" urma să se caracterizeze prin suprimarea antagonismelor sociale, prin deplina concordanţă dintre interesele individuale şi cele obşteşti (acestea din urmă avînd totuşi prioritate asupra celor dintîi, considerate de Bolyai ca fiind „principala cauză a relelor sociale").

Baza producţiei şi a mijloacelor de producţie va fi proprietatea comună, munca transformîndu-se dintr-o povară într-o necesitate vitală, prestată „pentru a produce ceea ce este necesar satisfacerii trebuinţelor umane". Banii ar urma să dispară.

Cei care muncesc pămîntul „agricultorii, vor trebui să presteze «zile muncă» egale ca număr de ore, sub conducerea unui agronom, ales de ei". Dar nu numai ei, ci toţi membrii societăţii, indiferent de munca de specialitate prestată, vor munci, cîte două ore pe zi, pămîntul. Aceasta, pentru a preîntîmpina invidia ce s-ar putea naşte în societate, ca urmare a condiţiilor de muncă diferite, contribuind în acelaşi timp la menţinerea şi întărirea constituţiei fizice a oamenilor, a societăţii. Desigur că aici apar inconsecvenţe, în legătură cu susţinerea de către Bolyai a lucrării pămîntului în comun „de către agricultori". Dar nu trebuie să pierdem din vedere faptul că lucrarea lui Bolyai este insuficient elaborată, că manuscrisele disparate nu converg spre susţinerea consecventă a anumitor idei.

Însă pentru epoca în care au fost scrise, aceste idei erau nu numai originale, dar şi progresiste (vizînd necesitatea schimbării societăţii nedrepte existente şi instaurarea uneia perfecte, ideale). Şi desigur, nu în mod întîmplător ele au fost desconsiderate de exponenţii claselor dominante şi prezentate drept „produsul unei minţi bolnave".

[3] Aba Ivan, *A vásárhelyi remete* (Bolyai János. Elet regenye) [Pustnicul de la Tîrgu-Mureş] (Viaţa romanţată a lui Bolyai János), Bp. 1955, p. 92—95.

[4] N. Neuman, M. Bica, L. Stanciu, *Despre appendix*, în culegerea *Lucrările ştiinţifice ale Institutului pedagogic din Timişoara* 1960; Anna Livanova, *Három sors. Gauss, Bolyai, Lobacevski*, Trei destine, Gauss, Bolyai, Lobacevski, Budapest, 1960; M. Bica, M. Neuman, L. Stanciu, *Geometria diferenţială a lui J. Bolyai*, Cluj, 1963.

* Ideile' exprimate de Bolyai în această lucrare sînt cu totul originale, diferind de cele ale conaţionalilor săi, juristul Bölöni Farkas Sándor şi contele Gyulai Lájos, adepţi şi propagatori ai concepţiilor socialismului utopic din Occident (cu deosebire ale lui Fourier).

Scanned with OKEN Scanner

Bolyai a fost însă pe deplin conştient de valoarea ideilor exprimate de el în „teoria fericirii", care se încadra perfect într-o teorie generală a mişcării „ce cuprindea întregul univers".

Scopul teoriei fericirii era „crearea pe pămînt a erei de aur, în care, remarca nu fără ironie gînditorul, adoratorii aurului îşi vor pierde sensul vieţii"[5].

Evoluînd pe o poziţie din ce în ce mai radicală, Bolyai a avut cuvinte aspre la adresa exploatatorilor, a nobilimii : „Ca nobilul, îndeosebi cel maghiar, să se hotărască de bună voie să-şi cedeze ceva din închipuitele sale drepturi, şi cu atît mai puţin să renunţe la toate, şi deci să se poată atinge scopul, cu frumuşelul, aceasta, precum o dovedesc (adunările) dietei (din Cluj) nu se poate spera"[6].

Dovedind o profundă înţelegere a situaţiei românilor din Transilvania (supuşi unei duble exploatări, feudale şi naţionale) Bolyai scria în ajunul revoluţiei din 1848 : „Românimea, tare asuprită, ba în general ţărănimea, stă acum aproape cu cocoşul tras, aşteptînd cu adîncă suspinare şi dorinţă momentul în care va apare cel care-i poate da lozinca pentru răscoala împotriva domnilor"[7].

Potrivit mărturiei unor contemporani, Bolyai a întocmit un plan amănunţit pentru zdrobirea trupelor austriece imperiale din Transilvania.

În luna mai 1848, sub presiunea evenimentelor, el şi-a exprimat convingerea că „pe cale paşnică nu se poate, că e nevoie de multă violenţă"[8]. Amintindu-şi de anii în care credea în posibilitatea înfăptuirii *pe cale paşnică a ideilor* sale, Bolyai remarca : „Ceea ce eu plănuiam de mai mulţi ani să se realizeze (e adevărat, numai pe cale paşnică . . .) . . . (. . . adică nu numai dobîndirea libertăţii, ci şi realizarea pe pămînt a binelui obştesc şi a celui individual, se poate realiza, în prezent, mult mai uşor şi în mod eficient, prin revoluţie şi prin victoria cea măreaţă şi salutară" (a armatelor revoluţionare — *n. ns.*).

Bolyai a ajuns să sublinieze necesitatea solidarităţii revoluţionare a tuturor popoarelor din interiorul şi din exteriorul imperiului habsburgic, oferindu-şi, în repetate rînduri, serviciile lui Kossuth. (Dar a formulat şi critici ale politicii faţă de naţionalităţi a acestui conducător al revoluţiei din Ungaria). Ulterior însă, în anii de reacţiune ce au urmat înfrîngerii revoluţiei, gîndirea sa a revenit la vechile poziţii, evoluînd în direcţia iluminismului şi reformismului.

Bolyai János a avut însă totdeauna calde aprecieri pentru naţiunea română : „Nimeni, scria el, nu iubeşte, preţuieşte, părtineşte mai mult decît mine naţiunea română şi iubesc în ea *pe om* exact aşa ca în cea maghiară, acceptînd cu plăcere şi crezînd a găsi şi a recunoaşte într-însa unul din vlăstarele cele mai adevărate, cele mai curate, atît de îndelung asuprite, dar din fericire, cu inepuizabila forţă de viaţă, elasticitate şi veselie ale poporului roman de odinioară"[9].

[5] Manuscrisele lui Bolyai sînt citate din *Antologia gîndirii româneşti* (Secolele XV—XIX), Edit. politică, Bucureşti, 1967, partea I, p. 234.

[6] *Ibidem*, p. 236.

[7] *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Edit. Academiei, 1964, p. 212.

[8] *Ibidem*.

[9] *Antologia gîndirii româneşti*, p. 237.

Încercînd să reconstituim concepţia filozofică a lui Bolyai János (din numeroasele sale manuscrise şi din lucrarea *Appendix*) putem susţine, cu deplin temei, că ea este materialistă.

Bolyai neagă posibilitatea creării materiei (din nimic) afirmînd că „existenţa de oricînd a lumii nu poate avea altă cauză decît existenţa şi starea ei anterioară" [10]. În consecinţă, el ia atitudine faţă de concepţiile idealiste şi faţă de cele dualiste „dubitatoare", care „sfîrşesc în scepticism". „Căci, scrie el, numai un creier bolnav şi nu o minte sănătoasă poate conduce la acel vis înşelător cu care aşa-numiţii filozofi idealişti se neliniştesc şi îşi bat capul şi conform căruia nimic nu ar exista în afara visului lor nenorocit, smintit. Se năruie deci aceasta. Cealaltă confesiune a filozofilor care-şi zic dubitatori *, sceptici, se recomandă întrucîtva mai vîrtos, invită la precauţie în gîndire şi previne pripeala, dar şi aceştia cad în panică şi exagerare de îndată ce afirmă că nu am fi în stare să dobîndim nici o cunoştinţă sigură" [11].

Ceea ce apare însă deplin elaborată (şi aceasta este perfect explicabil prin contribuţia genială a lui Bolyai în domeniul geometriei neeuclidiene) este concepţia sa despre spaţiu şi timp. Acestea sînt considerate forme obiective de existenţă a materiei „care există de la sine, în mod natural, şi nu au nevoie (dar nici nu este posibil) să fie create sau nimicite" [12].

O astfel de concepţie se opunea în mod direct concepţiei euclidiene (adînc înrădăcinate în conştiinţa matematicienilor), motivată din punct de vedere filozofic de Immanuel Kant. Citām cuvintele lui Bolyai János : „Kant, de altfel filozof foarte merituos, nu avea deloc dreptate să susţină că spaţiul şi timpul ar fi *numai* forme ale intuiţiei noastre" [13]. Sau „concepţia greşită a lui Kant despre timp s-a născut dintr-o idee bolnavă". Noţiunile de spaţiu şi timp „sînt clare şi îngrijorarea aşa-numitei filozofii idealiste, cum că poate nu ar exista decît sufletul şi în afara acestuia nimic altceva, se risipeşte în întregime".

Atacurile lui Bolyai János sînt îndreptate împotriva idealismului (inclusiv a kantianismului) dar şi a scolasticii, în esenţă, „metafizică". Căci „întreaga scolastică, metafizică, este un rezultat nenorocit al forţelor (umane) insuficient lămurite în domeniul cunoaşterii, al forţelor bolnave...[14]. Matematicianul Bolyai revine asupra acestor idei, argumentîndu-le în celebrul *Appendix*. Dar, chiar în titlul lucrării, Bolyai caută să precizeze că problema de care se ocupă (cea a paralelelor) nu poate fi rezolvată niciodată pe cale „apriorică". Sau, reproducînd aidoma acest titlu : „*Appendix*, în care este expusă ştiinţa absolută, adevărată a spaţiului independent de adevărul sau de falsitatea axiomei a XI-a a lui Euclid (care nu poate fi rezolvată niciodată apriori), pentru cazul falsităţii fiind adăugată cvadratura geometrică a cercului".

Bolyai a sesizat şi legătura dintre spaţiu şi forţa gravitaţiei, anticipînd teoria relativităţii generalizate, care va fi elaborată doar în secolul nostru.

[10] *Ibidem.*

* Aluzie la unii filozofi idealişti ce porneau de la „dubito-ul" cartezian (ca principiu metodologic) în examinarea realităţii obiective, ajungînd la concluzii sceptice, în teoria cunoaşterii (D. Hume, Berkeley etc.).

[11] *Antologia gîndirii româneşti*, p. 232–233.

[12] *Ibidem*, p. 233.

[13] *Ibidem.*

[14] Stäckel Pal, *Bolyai Farkas es Bolyai János geometriai vizsgálatai* („Cercetările de geometrie ale lui Bolyai Farkas şi Bolyai János") Bp. 1914, vol. I, p. 186.

Scanned with OKEN Scanner

Dar tocmai unei asemenea opere cum este cea a gînditorului transilvănean i s-a contestat valoarea de către conaționali impunîndu-se, mai întîi, atenției cercurilor științifice internaționale.

S-au făcut demersuri pe lîngă instituțiile de cultură din Transilvania și Ungaria pentru a se ajunge la manuscrisele matematicianului din Tîrgu-Mureș, dar în zadar. Complotul tăcerii era unanim, întovărășindu-l pe omul de știință maghiar și dincolo de mormînt. Academiile din Bordeaux și Paris (informate că manuscrisele celor doi matematicieni Bolyai se găsesc la Tîrgu-Mureș) s-au adresat de zeci de ori colegiului reformat din Tîrgu-Mureș, dar nici măcar nu li s-a răspuns.

Cu tot destinul său sinuos și vitreg, moștenirea teoretică a lui Bolyai János a rezistat vicisitudinilor, impunîndu-se (alături de cea a lui Lobacevski și Gauss) prin caracterul său profund științific și prin ideile sale filozofice materialiste (afirmate în limitele modului de gîndire mecanicist).

Cercetînd această moștenire, oamenii de știință și cultură vor găsi, cu siguranță, multe alte idei prețioase în lucrările acestui demn reprezentant al trecutului cultural zămislit pe teritoriul patriei noastre.

Scanned with OKEN Scanner

STEPHAN LUDWIG ROTH

Stephan Ludwig Roth (1796—1849), remarcabil intelectual sas din Transilvania, a susţinut cu ardoare drepturile politice ale poporului român, înfierînd proiectul Dietei din Cluj de a înlocui limba latină de stat cu cea maghiară. El a fost acela care a rostit răspicat adevărul, pe care exponenţii Transilvaniei feudale din acel timp căutau să-l eludeze, şi anume că „limba oficială a tuturor ... nu este nici limba germană, nici cea maghiară, ci limba română". Totodată Roth a înţeles necesitatea statornicirii unor relaţii de convieţuire frăţească între români, maghiari şi germani. Mai tîrziu, răscoala ţărănească din 1846 din Galiţia l-a îndemnat să se ridice împotriva iobăgiei. Printre cei dintîi din Transilvania, el a revendicat drepturi pentru ţărănimea iobagă şi abrogarea privilegiilor nobiliare. Cînd Dieta feudală discuta proiectul de lege urbarială, Roth a relevat pericolul iminent al unei răscoale ţărăneşti.

Participarea lui St. L. Roth la Marea adunare de pe Cîmpia Libertăţii de la Blaj în ziua de 3/15 mai 1848 nu este lipsită de semnificaţie. Aici îşi verifică *de visu* profundele sale intuiţii asupra realităţilor social-politice din Transilvania. Lozinca „virtus romana rediviva" înscrisă pe drapelul tricolor ce flutura pe această cîmpie îi întărea şi mai mult crezul şi îi furniza noi impulsuri pentru a persista în convingerile sale. Era convins că aceste trei cuvinte de pe stindard, cu rezonanţa lor istorică, semnifică deşteptarea conştiinţei naţionale a poporului român. Totodată, el a înţeles şi consecinţele inevitabile ale mişcării naţionale atunci cînd, cu o sugestivă metaforă, spunea că toate acestea vor pricinui „bătăi de inimă la Bucureşti şi Iaşi". Pentru asemenea afirmaţii cutezătoare, precum şi pentru participarea în comitetul de pacificaţie alături de reprezentanţi ai poporului român, un tribunal contrarevoluţionar din Cluj l-a condamnat la moarte. În ziua de 11 mai 1849, temerarul luptător a fost executat[1].

Analizînd scrierile cu implicaţii filozofice ale gînditorului sas, constatăm că Roth se află la hotarul dintre două epoci. Deşi provenea dintr-o ţară cu relaţii de producţie predominant feudale, el îşi însuşeşte ideile social-politice ale burgheziei engleze din timpul revoluţiei industriale.

Cursurile aride de la Tübingen nemulţumindu-l, Roth caută o compensaţie în lectura aprofundată a scrierilor filozofice. Pe Hegel l-a cunoscut personal, lucrările lui Schiller, Goethe, Voltaire, Locke, Hume, Fichte şi Kant le studiase asiduu. Pînă la culmile de gîndire ale acestor titani ai omenirii trebuia să parcurgi însă un drum cu mari denivelări, de fapt

[1] O. Folberth, *Stephan Ludwig Roth, Gesammelte Schriften und Briefe,* Berlin-Leipzig-Braşov, 1927—1965, 7 vol.; C. Göllner, *Stephan Ludwig Roth, Viaţa şi opera,* Bucureşti, 1966 (aici este publicată şi o bibliografie selectivă).

Scanned with OKEN Scanner

drumul între două orînduiri, cu concepţii opuse. Astfel, tînărul, în zelul lui faustic de cunoaştere, se străduise deseori să depăşească prăpastia între concepţiile pline de prejudecăţi ale patriarhalei case parohiale părinteşti din Transilvania şi filozofia iluministă din perioada revoluţiei industriale. Aceste componente formative contradictorii ar fi putut periclita unitatea personalităţii sale, dacă nu s-ar fi polarizat în jurul preocupărilor de a-şi pune cunoştinţele în slujba patriei. Această preocupare este farul luminos care îi călăuzeşte activitatea.

Concepţia despre lume, formată în mod organic în casa părintească, este acum zdruncinată pînă în temelii. În contact cu teoria cunoaşterii empirice a lui Locke, el îşi însuşeşte argumentele acestuia împotriva primatului ideilor faţă de materie, fără a depăşi însă consecvent limitele idealismului filozofic al lui Kant. Acordă o deosebită atenţie psihologiei iluministe în care funcţiile fiziologice ale creierului şi ale sistemului nervos joacă un rol determinant[2].

Între timp confruntările autocritice, procesul analitic şi estimarea propriilor sale valenţe încep să se facă tot mai simţite, iar alte surse, şi mai cu seamă lectura operelor lui Rousseau şi Pestalozzi îi deşteaptă interesul pentru problemele de pedagogie. Rodul acestor strădanii şi al activităţii desfăşurate în calitate de colaborator al lui Pestalozzi la Yverdon (1818—1820) este tratatul său *Predarea limbilor*, care conţine multe referiri filozofice.

În teoria sa cu privire la formarea cuvintelor se întrevăd şi concepţii ale empiriştilor englezi : fundamentul cuvintelor e senzaţia — spune el —, din care, prin unirea acesteia cu sunetul, se formează cuvîntul. Fiecărui cuvînt trebuie să-i corespundă o senzaţie bine conturată. Autorul consideră deci că lumea externă, mediul material, fenomenele şi obiectele care îl alcătuiesc, reprezintă izvorul senzaţiilor noastre. Din ele rezultă celelalte fenomene mai complexe ale cunoştinţei. Roth se pronunţă, de aceea, categoric împotriva concepţiei după care în limbaj s-ar exprima idei, ca rezultat al unei gîndiri pure, ruptă de lumea obiectivă. El relevă just latura semantică şi cea acustică a cuvîntului.

Edificatoare pentru concepţiile politice şi pedagogice ale lui Roth, în epoca în care mişcările naţionale atacau temeliile orînduirii feudale, este ponderea ce o acordă limbii materne în procesul de învăţămînt. În Transilvania se publică acum studii lingvistice, se redactează gramatici şi dicţionare. Receptiv faţă de aceste năzuinţe progresiste, Roth consideră limba maternă drept „cea mai profundă revelaţie a vieţii unui popor"[3].

Părăseşte Yverdon şi în drum spre ţară susţine la Tübingen (4 iulie 1820) teza sa de doctorat *Das Wesen des Staates* (Esenţa statului), în care sînt expuse şi discutate diverse concepţii contradictorii despre stat. Cu ajutorul unor teorii eterogene, autorul conturează o viziune proprie despre relaţiile social-politice ale timpului. El îşi exprimă deschis aversiunea împotriva absolutismului, întruchipat în patria sa de persoana cancelarului Metternich şi susţine separarea puterilor în stat. Respinge cate-

[2] În această perioadă de avînt tineresc, el scrie tatălui său : „Acum, cînd am învăţat şi cunoscut sufletul în formele lui nemărginite şi mărginite, am fost pe deplin cucerit de filozofie şi, cu timpul, e posibil să-mi pot înălţa pe temelia aceasta solidă propria mea clădire" (Roth, *Gesammelte Schriften*, vol. I, p. 198).

[3] *Der Sprachunterricht*, publicat în Roth, *Gesammelte Schriften*, vol. II, p. 41—222.

Scanned with OKEN Scanner

goric orice constrîngere impusă de tirani, scriind : „Cu buzduganul ridicat deasupra capului, bineînţeles că pot fi dictate legile, dar atunci se naşte întrebarea, sînt ele legi drepte? Cei atotputernici vor să secere unde n-au arat şi să strîngă recolta unde n-au semănat". Sînt aspru criticaţi şi exploatatorii capitalişti care urmăresc fără scrupule îmbogăţirea lor. „Ei socotesc că menirea statului constă în sprijinirea circulaţiei bunurilor şi se folosesc de toate mijloacele pentru a o înfăptui"[4].

Aceste referiri marchează două laturi ale evoluţiei gîndirii sale politice. Pe de o parte, Roth se mai află pe făgaşul dreptului natural şi al concepţiei raţionaliste asupra dreptului şi statului. (Asemenea concepţii trec ca un fir roşu şi prin istoria universală a lui Karl Rottek, în care drepturile ce revin omului, indiferent de anumite relaţii de stat şi sociale, sînt considerate ca înnăscute). Pe de altă parte, ideile despre separarea puterilor în stat dezvăluie influenţa concepţiilor politice ale lui Montesquieu şi Rousseau. (Teoriile lui Rousseau corespundeau pe atunci intereselor păturilor mic-burgheze, care tindeau spre nimicirea feudalismului, dar se temeau de exploatarea capitalistă şi credeau, în mod eronat, că pot scăpa de ea dacă îngrădeau marea proprietate). Ideea separării puterii legislative de cea executivă poate fi găsită, de altfel, în scrierile lui Locke, iar celula familială denotă influenţa lui Pestalozzi.

Cuprins de îngrijorare, autorul observă specializarea unilaterală a activităţii umane, diviziunea excesivă a muncii, care împiedică dezvoltarea multilaterală a omului. Aceasta constituie însă un aspect al modului de producţie capitalist şi nu o emanaţie a pretinsului spirit filistin, cum susţinea, în mod greşit, Roth. El vede exploatarea brutală a omului de către om şi o condamnă, după cum condamnă şi statul capitalist, ca fiind o unealtă în mîinile exploatatorilor, dar speră totuşi că exploatarea va dispare atunci cînd va lua fiinţă statul ideal, care trebuie să se sprijine pe iubire şi afecţiune familială. Autorului îi lipseşte înţelegerea cauzalităţii dezvoltării societăţii omeneşti şi a caracterului de clasă al statului.

Întrezărim în acest context o anumită legătură între gîndirea lui Roth şi a lui Bariţiu, prin fundamentarea concepţiilor lor despre stat prin aceleaşi idei desprinse din lucrările lui Karl Rottek.

Ca şi Saint-Simon (ale cărui *Scrisori ale unui locuitor din Geneva*, Roth le citise probabil în Elveţia), el cere ca toţi oamenii să muncească, şi schiţează în linii mari o ordine utopică de stat a raţiunii şi dreptăţii. Dar în spiritul iluminiştilor şi al socialiştilor utopici, el nu preconizează eliberarea unei anumite clase, ci a întregii omeniri. Burghezia nu este prezentată ca o clasă de sine stătătoare, ci ca intermediar între nobilimea feudală şi ţărănimea iobagă. Însemnătatea pe care o acordă Roth burgheziei, ca mijlocitor între păturile privilegiate şi popor, vădeşte legătura cu scrierile lui Fichte. Un alt punct de întîlnire dintre concepţia lui Fichte şi a lui Roth este rolul pe care ambii îl atribuie burgheziei în progresul artei şi al ştiinţei puse în slujba progresului.

Deşi Roth manifestă o mare încredere faţă de burghezia în ascensiune ca factor de progres, el îşi dă totuşi seama şi de părţile negative ale societăţii burgheze. În lucrarea sa *Der Geldmangel und die Verarmung in Siebenbürgen* (Lipsa de bani şi pauperizarea în Transilvania, 1843), el supune unei critici caustice societatea burgheză a timpului său. El cere

[4] *Ibidem*, vol. II, p. 276, 282–283.

în mod categoric eliberarea iobagilor, căci „umanitatea şi folosul ţării, cerul şi pămîntul cer dreptate, nu menţinerea asupririi istovitoare". Fără desfiinţarea iobăgiei, fără ridicarea nivelului de trai al ţăranilor nu se pot dezvolta nici meşteşugurile. Roth constată că pe lîngă contradicţia dintre aristocraţia feudală şi burghezie, mai există şi contradicţia generală dintre exploatatori şi exploataţi, dintre bogaţii trîndavi, pe de o parte, şi meseriaşii şi ţăranii muncitori, pe de altă parte[5].

Din trei voluminoase tomuri de însemnări cu privire la istoria Transilvaniei, se poate desprinde concepţia lui Roth despre istorie şi importanţa acordată maselor populare. „Populaţia rurală — spunea el — , adică acea mare parte a unei naţiuni ce nu şi-a pierdut cu timpul caracterul ei adevărat, rămîne permanent elementul dominant al istoriei noastre". Merită atenţie şi următoarea notă laconică : „Pacea eternă, ca ideal al unei stări fireşti a popoarelor, nu e cu putinţă decît prin apropierea treptată de această stare, printr-o ameliorare progresivă a nivelului material, politic şi moral al popoarelor."[6] Deci pacea este condiţionată de progresul economic şi cultural, punînd stăvilă războaielor dinastice.

Merită a fi subliniate şi poziţia lui Roth faţă de pretenţia nobilimii maghiare de a redacta hotărîrile dietei în limba maghiară şi cererea lui de a se recunoaşte limba română „ca limbă de stat".

Trăind într-o atmosferă spirituală înapoiată, St. L. Roth a avut în activitatea sa, fireşte, şi limite. Ele sînt însă compensate de promovarea conştientă a cauzei progresului şi dreptăţii sociale şi naţionale, cărora le-a închinat viaţa sa.

[5] *Ibidem*, vol. IV, p. 291–438.

[6] St. L. Roth, *Geschichte von Siebenbürgen* (Istoria Transilvaniei). Manuscris în Biblioteca Brukenthal — Sibiu.

DEZVOLTAREA SPIRITULUI CRITIC ȘI AFIRMAREA UNOR SISTEME FILOZOFICE ORIGINALE ÎN PERIOADA FĂURIRII ROMÂNIEI MODERNE

1. PROBLEMATICA FILOZOFICĂ ÎN NOUA ETAPĂ

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, în țara noastră au loc adînci prefaceri sociale care jalonează drumul modernizării țărilor române, al formării României moderne: crearea statului național prin unirea Moldovei cu Țara Românească (1859) — proces ce se va desăvîrși în 1918, odată cu unirea Transilvaniei cu România —, înfăptuirea unor importante reforme democratice în timpul domniei lui Cuza, care au adus predominanța relațiilor de producție capitaliste, cucerirea independenței naționale (1877), apariția mișcării muncitorești etc. Transformările înnoitoare caracteristice formării statului național modern au cuprins și domeniile științei, culturii, filozofiei. Pe plan suprastructural, la ordinea zilei se află problema formării unei culturi originale, de nivel european, corespunzătoare cerințelor vieții moderne, în care scop se înființează mai întîi o serie de instituții importante, cum sînt universitățile din Iași (1860) și București (1864), Academia Română (1866) ș. a.

Dezvoltarea învățămîntului superior s-a răsfrînt favorabil asupra activității din domeniul filozofiei. Cerințele unui învățămînt filozofic de nivel înalt impun pentru multe discipline filozofice trecerea de la perioada adaptărilor unor lucrări străine, la perioada primelor încercări de elaborări originale (ca, de pildă, în logică, etică, estetică, psihologie).

Cercetarea în domeniul filozofiei e stimulată, în ansamblul ei, atît de existența unor cursuri de filozofie de nivel superior, cît și de învățămîntul științific universitar, de avîntul general pe care îl ia știința în țara noastră în această perioadă.

Abordînd problemele teoretice impuse de dezvoltarea științei moderne, în special de teoria evoluționistă, oamenii de știință înaintați au militat pentru triumful materialismului în biologie și medicină, au luat apărarea darvinismului, au criticat creaționismul, agnosticismul etc. Însuflețiți de un înalt patriotism, ei au pus bazele unor societăți științifice menite să dea impuls științei naționale, au desfășurat o susținută activitate de popularizare a cunoștințelor științifice.

În deceniile al șaptelea și al optulea, înființarea de societăți și publicații științifice ia o amploare deosebită[1]. Astfel, pentru a răspunde noilor

[1] Vezi S. Ghiță, *Dezvoltarea materialismului naturalist din România în perioada 1860—1890*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Edit. Academiei. București, 1960, p. 170 și urm.

Scanned with OKEN Scanner

cerințe ale dezvoltării țării, în 1862 s-a creat Societatea Română de Științe, printre membrii căreia găsim pe E. Bacaloglu, Iuliu Baraș, P. S. Aurelian, în 1865 s-a înființat Societatea de științe naturale. O importantă contribuție la dezvoltarea științei a adus-o Societatea Academică Română (1866), care în 1879 devine Academia Română. Inițial, în cadrul Academiei atenția principală s-a acordat problemelor limbii române și istoriei naționale, curînd însă și promovării științelor naturii.

Pe linia propagării cunoștințelor științifice și a întreținerii interesului pentru problemele de cultură, a sprijinirii învățămîntului, se înscrie activitatea unor importante societăți literare, artistice și științifice ca Ateneul Român (1865), Astra (înființată la Sibiu în 1861), precum și a altor societăți preocupate în special de promovarea învățămîntului ca, de exemplu, Societatea pentru învățătura poporului român (1866).

Menționăm de asemenea constituirea în 1867, la Iași, a societății „Junimea”, a cărei activitate depășește domeniul strict literar, incluzînd și dezbateri pe teme filozofice, atît în ședințele cenaclului sau în conferințele publice ale membrilor săi, cît și în paginile revistei „Convorbiri literare”.

Amploarea pe care o ia mișcarea științifică și filozofică din țara noastră în deceniile al șaptelea și al optulea ale secolului trecut, poziția democratică a oamenilor de știință, interesul lor pentru filozofie determină apariția în cultura română a unui adevărat curent al *materialismului naturalist*, reprezentat de oameni de știință cu preocupări variate : medicină, fizică, chimie, geologie, biologie etc.

Totodată, succesele științelor naturii aduc în discuție noi aspecte ale *teoriei cunoașterii* și contribuie, în genere, la întărirea spiritului științific în filozofie. Demn de semnalat este faptul că în această atmosferă se constituie *primul sistem filozofic materialist* din cultura noastră, elaborat de V. Conta în deceniul al optulea. Atît sistemul lui Conta cît și lucrările lui Titu Maiorescu, A. D. Xenopol, C. Dimitrescu-Iași ș. a. abordează în profunzime o problematică filozofică specifică din sfera ontologiei, gnoseologiei, antropologiei, teoriei evoluției etc. ceea ce face ca activitatea filozofică să dobîndească o pondere demnă de remarcat în ansamblul culturii românești din a doua jumătate a secolului al XIX-lea și să impună gîndirea românească pe plan european.

În perioada care începe o dată cu constituirea statului național român, și alte ramuri ale științei cunosc o dezvoltare neîntîlnită în deceniile precedente, influențînd totodată unele domenii ale filozofiei. Trebuie să amintim în primul rînd economia politică. La reprezentanții acestei științe, Dionisie Pop Marțian, Ion Ghica, P. S. Aurelian, precum și la alți oameni de seamă, care au abordat chestiuni de economie — M. Kogălniceanu, A. D. Xenopol — , problemele de economie politică se împletesc adesea cu cele de *teorie socială*. În deceniile al șaselea, al șaptelea și al optulea cercetarea istorică s-a dezvoltat sub semnul luptei pentru unirea națională și reforme democratice. Și înainte și după Unire, problema centrală în istoriografie a fost și a rămas aceea legată de trezirea și afirmarea conștiinței naționale a poporului român. A început cercetarea sistematică a istoriei naționale, apărînd ample lucrări de mare valoare științ-

ţifică datorate lui B.P. Hasdeu, A. D. Xenopol ş. a., ca şi importante lucrări de *teoria istoriei*.

Necesităţile de ordin practic ale procesului istoric de modernizare a României aduc de asemenea în sfera filozofiei o problematică specifică, aparţinînd domeniului *teoriei culturii*. În diferite studii şi lucrări, elaborate de Titu Maiorescu , A. D. Xenopol ş. a., se încearcă a se fundamenta teoretic o cale sau alta a dezvoltării ţării, dezbătîndu-se probleme privind factorii şi căile progresului, definirea conceptului de cultură naţională etc.

Trebuie consemnat şi faptul că prin unele chestiuni teoretice aduse în discuţie odată cu dezvoltarea mişcării socialiste europene şi constituirea primelor cercuri socialiste în ţara noastră se îmbogăţeşte problematica unor discipline filozofice cu teme noi, referitoare la viitorul societăţii, la rolul diferitelor clase în istorie, la menirea socială a artei şi literaturii etc.

Scanned with OKEN Scanner

2. TITU MAIORESCU

Figură proeminentă a culturii române moderne, Titu Maiorescu și-a desfășurat activitatea în mai multe direcții : filozofie, teoria culturii, estetică și critică literară, politică. În aceste multiple domenii, contribuția sa a fost inegală ca dimensiuni și ca valoare. Mai mult. De-a lungul a peste o jumătate de veac, gîndirea sa filozofică a evoluat. De aceea, în aprecierea ideilor sale, se impun anumite distincții și diferențieri, în funcție de domeniul de activitate și de momentul istoric[1].

Trebuie făcută mai întîi distincția dintre cele două etape din evoluția gîndirii filozofice a lui Maiorescu. În *prima etapă* (pînă prin 1872) gîndirea sa e dominată de concepția umanistă-ateistă cu tendințe sociale progresiste din *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (1860), în timp ce etapa următoare este dominată de influența kantianismului și a scientismului, iar de prin 1887 și de filozofia spenceriană.

În al doilea rînd, trebuie făcută o anumită distincție între activitatea sa culturală și cea politică. Pentru o corectă apreciere a gîndirii lui Maiorescu, această distincție este necesară, deoarece contribuția sa în aceste domenii a fost inegală ca valoare și a avut funcții diferite. Maiorescu însuși a fost conștient de acest fapt și a făcut, în mai multe rînduri, o ierarhie a activităților sale din această perioadă, punînd pe primul plan activitatea culturală — critica literară, filozofică etc. — apoi cea didactică și abia pe al treilea plan pe cea politică[2].

În afară de aceasta, în ultimii ani, au fost descoperite o serie de scrieri inedite, cele mai multe cu conținut filozofic, care obligă la o nouă lectură, fără prejudecăți, a întregii opere maioresciene, pentru a reconstitui toate dimensiunile orizontului filozofic al marelui om de cultură*.

Pornind de la distincțiile de mai sus și de la cercetarea temeinică a tuturor scrierilor sale filozofice, estetice și de teoria culturii, de care dispunem astăzi, vom putea să ne apropiem mai mult de conținutul concret al contribuției lui Maiorescu, să-l apreciem la adevărata lui valoare și să ne formăm totodată o imagine mai apropiată de realitate despre gîndirea maioresciană în ansamblul ei.

Angajarea irevocabilă a societății românești pe calea modernizării, diferențierea culturii ca o condiție a progresului ei, precum și apariția științelor naturii au ridicat o serie de probleme teoretice noi : integrarea

[1] Desigur, distincția dintre diferite domenii de activitate — filozofie, teoria culturii, estetică și critică literară — precum și dintre diferite etape istorice nu anulează legătura dintre ele.

[2] Vezi I. A. Rădulescu-Pogoneanu, *Introducere* la *Însemnări zilnice* ale Titu Maiorescu și S. Mehedinți, *Din viața lui Maiorescu*, „Convorbiri literare", nr. 1/1941, p. 20.

* Spațiul limitat al acestui capitol nu ne va îngădui analize detaliate și nici invocarea unor documente prea numeroase. Pentru o informare mai amplă, trimitem pe cititor la lucrarea : S. Ghiță, *Titu Maiorescu — filozof și teoretician al culturii*, Edit. științifică, 1974.

Scanned with OKEN Scanner

în cultura europeană și valorificarea tradițiilor naționale, emanciparea culturii de concepția religioasă și centrarea ei în jurul unei filozofii raționaliste; raportul dintre unitatea culturii naționale și diferențierea valorilor culturale în condițiile construirii culturii moderne; clarificarea raportului dintre știință și filozofie, dintre știință și religie etc. Acestor probleme teoretice și în același timp de o mare importanță pentru dezvoltarea culturii române moderne le va căuta soluții Titu Maiorescu.

VIAȚA ȘI OPERA

Născut la Craiova în 1840, Titu Maiorescu și-a făcut studiile la Brașov, Viena, Berlin și Paris. În capitala Austriei, de mare trecere se bucura filozofia herbartiană, spre care l-a îndreptat profesorul său de la „Academia Theresiană" Herman Suttner. În 1859, își trece doctoratul cu teza Πρὸς τι *(Das Verhältnis)*[3], în care dezvoltă ideea lui Herbart despre relație, dincolo de sistemul herbartian, argumentînd generalitatea ei cu date din filozofie și din științe.

În perioada studiilor și activității sale la Berlin (1858—1861), mișcarea filozofică se caracteriza prin lupta în jurul hegelianismului, care deși era în declin, avea reprezentanți la universitate și domina în „Societatea filozofică din Berlin", al cărei membru era și Maiorescu. În acești ani, Maiorescu a suferit și o vagă influență hegeliană. Mai puternică a fost însă influența hegelianului de stînga Ludwig Feuerbach, care-l va umbri pe Herbart și apoi îi va supraviețui în conștiința lui Titu Maiorescu.

Tot în anii petrecuți la Berlin, Maiorescu a început studierea operei lui Kant. La 22 august 1861 îi scria poetului Nicoleanu: „Eu pe aici mă pun pe lucru, traduc filozofia lui Kant, deși o reflecțiune mai coaptă mă convinse că începutul filozofiei trebuie să se facă la noi cu Descartes și Spinoza. Înainte de a cunoaște critica lui Kant, trebuie să fie cunoscut obiectul acestei critici"[4].

Dealtfel *Critica rațiunii pure* și *Critica rațiunii practice* au constituit teme ale cursurilor sale de filozofie ținute la Universitatea din Iași începînd din 1863.

După trecerea doctoratului în Germania, Maiorescu a obținut, în toamna anului 1859, o bursă de studii la Sorbona, unde și-a luat licența în drept. Paralel cu pregătirea examenelor la Facultatea de drept, el și-a echivalat doctoratul în filozofie de la Giessen cu licența în litere la Sorbona și s-a înscris la doctorat[5]. A pregătit și prezentat, ca teză principală *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (teza de la Giessen mult dezvoltată) iar ca teză secundară *De philosophia Herbarti*, lucrare pînă de curînd considerată a fi teza de doctorat de la Giessen. Format la o școală filozofică din Germania, unde filozofia se bucura de autono-

[3] Relația.

[4] George Juvara, *Din corespondența lui Titu Maiorescu (1860—1862)*, Iași, 1942, p. 21.

[5] Doctoratul din Germania era în esență echivalent cu licența din Franța, căci se obținea la absolvirea facultății (pe baza unei teze de mici dimensiuni). Pentru a obține doctoratul de stat în Franța, la care s-a înscris Maiorescu, era necesar ca, după trecerea licenței, să se elaboreze două teze (de mai mari dimensiuni): una principală, în limba franceză, și alta secundară, în limba latină.

mie față de biserică și de stat, și influențat de raționalismul critic herbartian și de ateismul umanist feuerbachian, Maiorescu a susținut, în ambele teze, idei ce veneau în contradicție cu orientarea filozofică-religioasă a Sorbonei, sever controlată de biserică și de statul absolutist al lui Napoleon al III-lea[6]. „Amîndouă aceste obiecte originale [tezele de doctorat] stau în opoziție vie cu direcțiunea filozofică a Sorbonei. Cu atît mai bine, cu atît disputațiunea va fi mai ageră și mai animată"[7] — scria el tatălui său în decembrie 1860. Maiorescu era conștient de opoziția tezelor sale față de ideologia oficială, dar, necunoscînd severul control la care era supus învățămîntul filozofic în Franța (el și-a pregătit examenele de drept și tezele de doctorat pentru Sorbona mai mult la Berlin, sub îndrumarea profesorilor de filozofie Trendelenburg, Michelet etc.) își închipuia cu naivitate că va avea posibilitatea să-și apere punctele de vedere la susținerea tezelor. O critică necruțătoare făcea Maiorescu în teza principală *La Relation* în special spiritualismului eclectic". „Aici voi căuta între altele, a demonstra că filozofia franceză, propagată de Royer-Collard, Cousin etc., în eclectismul ei, este un semn de impotență filozofică"[8] — scria el. Or, profesorii de filozofie de la Sorbona de atunci — Garnier și Saisset — erau discipoli ai lui Cousin, adept al eclectismului spiritualist. De aceea, profesorul Emile Saisset[9] a ridicat serioase obiecții privind orientarea filozofică a tezei *La Relation*, subliniind că este în contradicție cu morala și cu metafizica religioasă — cu „teodiceea" care se preda în locul metafizicii „profane", chiar și spiritualiste, eliminate atunci din învățămîntul filozofic francez. Maiorescu a fost sfătuit să renunțe la ideile sociale progresiste[10] și la ideile filozofice care contraziceau „teodiceea" și morala religioasă. Refăcîndu-și teza, el a renunțat doar la ideile sociale, argumentînd că ideile filozofice se supun unor criterii proprii de validare a adevărului, independent de morală și de religie. „Dumneavoastră spuneți că, după părerea unui profesor, [atunci Maiorescu nu știa că este vorba de Emile Saisset] fondul doctrinei mele ar ridica prea multe reacții în Franța" — îi scria el profesorului elenist Egger. „Dar această doctrină, așa cum am expus-o în teza mea, nu privește nici morala, nici teodiceea, nici filozofia franceză. Ea se limitează pur și simplu la metafizică, la căutarea unei idei care să poată deveni baza teoretică a ontologiei, logicii și esteticii. Este absolut imposibil ca ideea de relație bine înțeleasă, să fie în dezacord cu spiritul filozofiei în Franța, cînd ea este de acord cu filozofia în general". Această demonstrație se pare că nu a convins pe profesorii de la Sorbona — adepți ai spiritualismului eclectic criticat de Maiorescu — cu atît mai mult cu cît chiar și această filozofie a fost scoasă atunci din învățămînt, fiind înlocuită cu „teodiceea". În aceste condiții, programarea susținerii tezelor lui Maiorescu a fost mereu amînată, astfel că, după

[6] În legătură cu această problemă, a se vedea: Simon Ghiță, Titu Maiorescu: *Problema doctoratului la Sorbona și aspectele ei filozofice* („Revista de filozofie"), nr. 1/1977).

[7] Titu Maiorescu, *Epistolarium*, III (Manuscris la Biblioteca Academiei.)

[8] *Ibidem*.

[9] Vezi „Convorbiri literare" 1869, nr. 8 din 15 iunie, recenzia la *Geografia și istoria evului mediu* de W. Pütz, unde Maiorescu divulgă numele profesorului.

[10] Partea a III-a a tezei *La Relation* era consacrată consecințelor sociale. Deși teza franceză nu s-a găsit încă, ne putem face o idee despre conținutul acestei părți, după capitolul XI al cărții sale *Einiges philosophische ...*, intitulat „Concluzii sociale", în care justifică Revoluția franceză, pledează pentru folosirea filozofiei în locul religiei drept călăuză în viață, pentru cultura științifică a femeii etc.

susținerea examenului de licență în drept, la sfîrșitul lui noiembrie 1861, el a revenit în țară[11].

Întors în țară, cu titlurile de doctor în filozofie și licențiat în drept, Maiorescu a desfășurat o bogată activitate culturală în cadrul societății „Junimea", al cărei „spiritus rector" a fost, și în învățămîntul filozofic, mai întîi la Universitatea din Iași (1862–1872) și apoi la cea din București (1884–1909). Începînd din 1871, cînd intră în parlament, Maiorescu a desfășurat o îndelungată activitate politică – ajungînd ministru, iar în 1913 prim-ministru – în aripa junimistă a partidului conservator, aripă ce se apropia adesea de liberali.

De la Titu Maiorescu ne-au rămas numeroase studii, articole și însemnări de filozofie, de teoria culturii, de estetică și de critică literară. Din lucrările recent apărute în biblioteci, cele mai multe sînt de filozofie și schimbă imaginea consacrată despre gîndirea filozofică maioresciană. Ele pun în lumină izvoarele ideilor filozofice promovate de gînditorul român și rolul filozofiei în concepția sa despre cultură și despre construirea culturii române moderne. Pentru cunoașterea ideilor sale filozofice, estetice și de teoria culturii, prezintă o importanță mai mare scrierile: *Appendix II zu Ein Fragment aus meiner Jugend* (Fragment din tinerețea mea; *Al doilea apendice*) (1858); „*Epistolar*" și „*Jurnal*" – în special anii 1838–1861[12]; *Προς τί – Das Verhältnis* (Relația – 1859); *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (Ceva filozofie pe înțelesul tuturor) (Berlin, 1860); *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (Paris, 1861); *Ethische, aestetische und kritische Aphorismen* (Aforisme etice, estetice și critice) (1861–1862); *Ueber des Herbartianers C. S. Cornelius theleologische Grundgedanken* (1862); *Logica* (ediția I, 1876); *Logica și aplicațiile* (14 prelegeri libere ținute de Maiorescu la Universitatea din București, în anul 1880–1881); *Darvinismul în progresul intelectual* și *Despre limbă și inteligență* (1883); *Cursul de istoria filozofiei contemporane*, ținut la Universitatea din București între anii 1884 și 1909 (existent în manuscris la Biblioteca Academiei); *Două prelegeri despre filozofia kantiană* (1884); *Prelegerea inaugurală a cursului de istoria filozofiei* (1889).

Valorificarea tuturor acestor scrieri filozofice ne va permite să obținem o imagine mai completă și mai clară a filozofiei lui Titu Maiorescu. Ele conturează un orizont filozofic maiorescian mult mai larg și cu o problematică mult mai bogată.

În ciuda unor permanențe, documentele filozofice scrise de-a lungul a peste jumătate de veac, mai ales cele descoperite recent, dovedesc existența unei *evoluții evidente a gîndirii filozofice maioresciene*. Deși nu există momente de cotitură radicală ci doar schimbări lente (care duc însă la apariția unor trăsături dominante), putem distinge în evoluția gîndirii filozofice maioresciene două mari perioade: I. perioada dominată de con-

[11] Această situație rezultă din corespondența lui Maiorescu cu tatăl său și cu profesorul Egger de la Sorbona. Nu avem date oficiale cu privire la situația doctoratului și nici nu dispunem de tezele prezentate. Dealtfel Maiorescu a ars o parte din „Jurnal" care se referea la această problemă și a ascuns cu grijă *Epistolarul*, care a ajuns în țară abia în timpul războiului, adus de fiica sa. Totuși, faptele relatate de el sînt confirmate indirect de programa proreligioasă a învățămîntului filozofic și de controlul sever la care era supus atunci de către stat și biserică (A se vedea mai pe larg în articolul din „Revista de filozofie" nr. 1/1977).

[12] Vezi Titu Maiorescu, *Jurnal* și *Epistolar*, Edit. „Minerva", vol. I (1975), vol. II (1978), vol. III (1979), vol. IV (1983), vol. V (1985).

Scanned with OKEN Scanner

cepția lui *Herbart și a lui Feuerbach* — de la *1857 pînă pe la 1872* — și II. *perioada de după 1872, dominată de influența kantianismului* și a *scientismului*. Precizăm că acestea sînt doar influențe dominante care se reflectă numai în orientarea generală, căci Maiorescu nu s-a închis în orizontul vreunui sistem ci a lăsat porți deschise mai multor idei izvorîte dintr-o vastă cultură filozofică, literară și științifică. Precizăm, de asemenea, că această periodizare a gîndirii filozofice generale nu coincide cu cea privitoare la teoria culturii și la estetică.

În interiorul fiecărei perioade, putem distinge etape mai scurte, marcate prin schimbări care au dus la apariția unor trăsături specifice. Astfel, în cadrul primei perioade, putem distinge *trei etape* : a. *etapa vieneză*, a filozofiei de discipol (1856—1858) dominată cu autoritate de Herbart ; b. *etapa berlineză* (1859—1861) în care, *peste filozofia herbartiană și dincolo de ea, se afirmă puternic influența lui Feuerbach, se simt influențele hegeliană, istoristă și schopenhaueriană* și *crește interesul pentru filozofia kantiană* ; *este etapa filozofiei speculative, prin excelență, atît prin studii și lucrări cît și prin aspirația spre originalitate*, trăsături care dezmint interpretările date doar pe baza logicii sau chiar a cursului de istoria filozofiei ; c. *etapa filozofiei aplicate* (*1863—1872*) caracterizată de propagarea prin cursuri universitare și conferințe publice a filozofiei dominată de Herbart și de Feuerbach — și de cercetări științifice și de filozofie aplicată legate de problemele culturii românești : filozofia limbii, a dreptului, teoria construcției culturale, estetica, în care orizontul și spiritul filozofic se completează cu remarcabila cunoaștere și cercetări științifice.

În cadrul celei de-a doua perioade, dominată de kantianism și scientism, putem distinge două etape : 1. *1872—1890* cînd se apropia de Kant și Schopenhauer (care-l influențează puternic în estetică) dar și de știință, respingînd însă pozitivismul și 2. etapa *de după 1890*, cînd Maiorescu încearcă să apropie kantianismul de pozitivism și de evoluționism, reducînd la minimum valoarea acordată lui Schopenhauer.

Înainte de a trece la reconstituirea sistematică a concepției lui Maiorescu, să examinăm, pe scurt, principalele scrieri filozofice reprezentative pentru cele două perioade : *Einiges philosophische in gemeinnfasslicher Form* (Berlin 1861)[13] tratează probleme ca : Ce este filozofia, raportul ei cu știința și cu alte domenii ale culturii (cap. I și II) ; Părțile filozofiei (cap. III) ; Probleme de psihologie cu referire la logică, etică și estetică (cap. IV—VII) ; Despre determinism, libertate și necesitate (cap. VIII) ; Teism și ateism (cap. IX) ; Moarte și nemurire (cap. X) ; Concluzii sociale (cap. XI). În cap. I—VII (majoritatea de psihologie) este mai pronunțată influența filozofiei herbartiene, iar în introducere și în capitolele VIII—XI este mai puternică influența lui Feuerbach. Maiorescu nu se manifesta însă ca un simplu discipol. În lucrarea sa pătrunsă de elan speculativ, el citează și comentează lucrările a peste 60 de filozofi, scri-

[13] Aceasta este data menționată pe copertă. Există însă fapte care dovedesc că lucrarea a apărut în 1860. Într-o listă a scrierilor sale din perioada 1856—1861 (publicată în *Însemnări zilnice* ca anexă la volumul I) Maiorescu trece lucrarea *Einiges*..., precum și traducerea ei în franțuzește la rubrica anului 1860. Dar argumentul hotărîtor îl constituie faptul că două din recenziile străine ale acestei lucrări au apărut în 1860, iar una în ianuarie 1861 : L. Rallstab în revista berlineză „Vossische Zeitung" din 4 decembrie 1860 ; de Caserta în „Revue de l'instruction publique", nr. 36 din 1860 ; Ad. Stahr în „National Zeitung" din ianuarie 1861. În limba română a apărut integral în 1981 cu titlul *Considerații filozofice*, în volumul Titu Maiorescu, *Scrieri din tinerețe*, Edit. Dacia, Cluj-Napoca, 1981.

Scanned with OKEN Scanner

itori şi oameni de ştiinţă, dintre care Spinoza, Aristotel, Leibniz, Goethe, Schiller, Herder, Lessing, Hegel, Humboldt revin de mai multe ori, constituind puncte de sprijin pentru ideile filozofice susţinute în lucrarea sa.

La apariţia ei (1860), această lucrare de sinteză filozofică a fost bine apreciată în Germania[14], precum şi în România. „Ceea ce m-a isbit de la prima vedere în opul d-lui T. Maiorescu — scrie Iuliu Baraş — este talentul superior (pe) care-l are a trata materiile filozofice cele mai abstracte ... şi a înfăţişa aceste adevăruri sub nişte puncturi de vedere cu totul nouă şi interesante"[15]. G. Sion îi consacră lui Maiorescu un amplu articol în „Revista Carpaţilor", intitulat *Un studinte român în Germania*. „Spiritul său precoce, inteligenţa sa pentru ideile abstracte, care fac gloria spiritului german, îi atraseră de timpuriu admiraţiunea camarazilor săi şi chiar a învăţătorilor săi"[16]. Deşi n-a fost tradusă atunci în limba română, *Einiges philosophische* ... n-a rămas străină culturii române. Ideile principale din această lucrare au fost răspîndite la noi prin cursurile predate de Maiorescu la Universitatea din Iaşi, precum şi prin ciclurile de „prelecţiuni populare", pe care le-a ţinut timp de un deceniu în fosta capitală a Moldovei. Chiar de la venirea în ţară, Maiorescu a ţinut la Bucureşti, în 1861—1862, un „curs public şi popular despre educaţiunea în familie fundată pe psihologie şi estetică". Cursul a fost repetat la Iaşi în anul următor, îndată după transferarea sa. Din titlurile conferinţelor de mai tîrziu publicate în „Convorbiri literare" rezultă că ele reprezintă reproducerea unor conferinţe ţinute la Berlin, al căror subiect e tratat în cartea sa din 1860.

Altă lucrare filozofică importantă a lui Maiorescu este *Logica*. Apărută în numeroase ediţii, ea reprezintă unul din principalele izvoare pentru reconstituirea concepţiei sale. Această disciplină filozofică corespunde în cel mai mare grad structurii sufleteşti a lui Maiorescu şi activităţilor sale critice în cultura română. Aşa cum precizează el în prefaţă, manualul apărut în 1876 este „un rezumat scurt al prelegerilor asupra logicii ţinute la Universitatea din Iaşi în anii 1863—1872"[17]. Lucrarea este de fapt un mic tratat de logică formală şi de metodologie.

Deşi s-au semnalat izvoare şi similitudini în lucrările lui Herbart, Stuart Mill, Drobisch şi Trendelenburg, cercetători competenţi au constatat existenţa unor importante idei originale, „care surprind pe cercetătorul de astăzi atît prin profunzimea lor, cît şi prin independenţa lor faţă de concepţiile timpului"[18].

Cele mai surprinzătoare sînt ideile lui Maiorescu despre *natura axiomelor geometriei*. „Ideile acestea provoacă uimirea cititorului de as-

[14] Cunoaştem pînă acum următoarele recenzii străine ale acestei lucrări : „Der Gedanke" II, 1861 ; „Vossische Zeitung" din Berlin la 4 decembrie 1860 ; „Revue de l'instruction publique", nr. 36 din 1860 ; „National Zeitung" din 20 ianuarie 1861). Toate apreciază capacitatea autorului de a dezbate probleme filozofice abstracte la nivelul filozofiei germane a vremii.

[15] Dr. Iulius Baraş, *O recensiune filozofică*, in „Românul", nr. 112 din 22 aprilie 1861.

[16] „Revista Carpaţilor" din iunie 1861, p. 710.

[17] În prefaţa la ediţia a V-a (1898), Maiorescu adaugă : „şi la cea din Bucureşti de la 1884 încoace".

[18] Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, Bucureşti, 1969, p. 895. Anton Dumitriu semnalează idei şi contribuţii maioresciene în mai multe probleme : raportul dintre limbă şi gîndire, teoria noţiunilor, clasificarea judecăţilor, valoarea silogismului, natura axiomelor geometriei, teoria inducţiei, criteriul adevărului etc.

tăzi, cu atît mai mult cu cît Maiorescu nu era matematician. Concepția sa profundă și subtilă despre natura axiomelor ca fiind definiții va apărea mai tîrziu la celebrul matematician francez H. Poincaré : *La Science et L'Hypothèse*, Paris, 1902. Ideea sa că adevărul geometric „provine din posibilitatea de a-l construi efectiv" va fi în centrul teoriei logicianului francez E. Goblot, după care „a demonstra înseamnă a construi" *(Traité de logique*, Paris, 1918)[19].

Pe lîngă faptul că a exercitat o influență directă și imediată asupra unor studii și manuale apărute spre sfîrșitul veacului trecut[20], spiritul logicii lui Maiorescu va influența întreaga dezvoltare a acestei discipline în România pînă la al doilea război mondial.

Prelegerile libere despre *logică* și *aplicațiile ei* — ținute în 1880 — 1881 — prezintă o mare importanță pentru reconstituirea concepției sale filozofice, deoarece aici Maiorescu prezintă logica în cadrul mai larg al teoriei cunoașterii. Tot aici gînditorul român face o pledoarie pentru filozofie — criticînd pozitivismul —, precum și interesante aplicări ale logicii la problemele culturii românești. Ele sugerează existența unei temelii filozofice unitare a concepției maioresciene despre cultură.

Cursul de istoria filozofiei germane, franceze și engleze din secolul al XIX-lea, ținut la Universitatea din București de la 1884 la 1909, reprezintă cea mai importantă scriere filozofică a lui Maiorescu rămasă în manuscris. Cursul lui Maiorescu constituia o „mare atracție intelectuală", spunea I. Petrovici. „Cu toată metoda lui severă și alura sa pozitivistă, nu arareori se avînta în domeniul vaporos al ipotezelor metafizice, nu arareori se lăsa condus de suflul elocinței sale încălzite și de zborul unei poezii autentice. Aici Maiorescu se dezvoltă mai slobod ca oriunde și cîntă pe toate clapele bogatei sale personalități"[21].

Prin cursul său de istoria filozofiei, Maiorescu urmărea să pună în lumină tendințele dominante din filozofia europeană a vremii — kantianismul în Germania, pozitivismul în Franța, empirismul și evoluționismul în Anglia —, precum și punțile de trecere dintre aceste curente filozofice. „În cursul de istoria filozofiei — îi scria Maiorescu lui Du-Bois Reymond — am considerat important să stabilesc legătura, parțial trecerea, de la « lucrul în sine » al lui Kant și de la cele trei forme intuitive *(Anschaungsformen)* — spațiu, timp și cauzalitate — la pozitivismul lui Comte și la aplicarea *(Anwendung)* teoriei evoluționiste a lui Spencer cu acel element de « incomprehensibilitate » — exact în sensul științelor moderne ale naturii"[22].

La Universitatea din București, Maiorescu n-a mai predat cursuri teoretice ca în primul deceniu la Universitatea din Iași (de psihologie filozofică, de metafizică, de antropologie filozofică etc.) pe baza sistemelor filozofice pe care le considera capabile să ofere soluții. El a preferat să

[19] *Ibidem*, p. 901.

[20] Studii : Pompiliu Eliade, *Silogismul și adversarul său Herbert Spencer* (1891) dezvoltat apoi ca teză de doctorat la Sorbona : *Quomodo fiat sillogismus quidque valeat* (1898) ; C. Rădulescu-Motru, *Valoarea silogismului* (1898) ; Leonte Moldovan, *Teoria inducțiunii logice* (1889) ; Manuale alcătuite în spiritul maiorescian : Iosif Feericianu, *Logica*, (Brașov, 1881) ; Vasile Hossu, *Manual de psihologie și logică* (Blaj, 1898) ; Vasile Lucaci, *Instituțiuni filozofice*, cartea I, *Logica* (Satu-Mare, 1881).

[21] Ion Petrovici, *Titu Maiorescu* (1840—1917), București, 1940, p. 58 ; vezi și *Amintiri universitare din 1920*.

[22] Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. III, p. 368.

predea, paralel, doar un curs de logică şi altul de istoria filozofiei. Prin aceste cursuri, el urmărea — ca şi pe planul culturii în general — să ofere creatorilor de mîine ai filozofiei româneşti instrumente solide de lucru (logica) şi să indice direcţii şi modele de gîndire europeană (istoria filozofiei).

◇

Acestea sînt izvoarele de bază pentru reconstituirea concepţiei filozofice a lui Titu Maiorescu. Această reconstituire nu este însă uşoară. Pentru prima etapă — de prin 1858 şi pînă la 1871 — , lucrurile sînt destul de clare. Comparînd, bunăoară, prima sa scriere filozofică *Fragment din tinereţea mea* (1858) şi rezumatul conferinţei *Religiunea* („Convorbiri literare", 1871, nr. 5), constatăm că ele se integrează perfect în concepţia expusă în *Einiges philosophische*. Pentru prima perioadă, izvoarele principale sînt *Das Verhältnis* şi *Einiges philosophische . . .*, celelalte izvoare oferind confirmări, completări sau modificări parţiale. De altfel, această primă lucrare de sinteză filozofică prezintă importanţă şi pentru concepţia sa metafizică de mai tîrziu (despre divinitate, despre moarte şi nemurire etc.), căci Maiorescu n-a mai publicat lucrări sintetice asupra concepţiei sale despre lume, iar din cursul de istoria filozofiei, precum şi din diferite articole şi conferinţe rezultă că el n-a renunţat la aceste concepţii despre suflet şi despre divinitate.

În problema cunoaşterii, însă, lucrarea de bază pentru aprecierea generală a concepţiei sale filozofice este *Logica* (1876), la care se adaugă *Prelegerile de logică şi metodologie* (1880—1881).

După 1884, putem urmări mai îndeaproape ideile sale filozofice, în principalele domenii, pe baza cursului de istoria filozofiei. Aici filozofia-etalon şi centru de referinţă rămîne concepţia kantiană, dar se apropie mult şi de evoluţionism, cu care caută să stabilească punţi de legătură. Din izvoarele principale rezultă o evoluţie a gîndirii filozofice maioresciene, dar trecerea de la o perioadă la alta s-a făcut oarecum pe nesimţite în concepţia filozofică generală, iar în estetică şi în teoria culturii s-a desfăşurat într-un alt ritm şi s-a alimentat din alte izvoare. În afară de aceasta, în gîndirea filozofică a lui Maiorescu există — pe lîngă evoluţie — şi permanenţe : ateismul, tendinţa spre un anumit echilibru între empirism şi raţionalism, scientismul, spiritul critic, evoluţionismul, afirmarea existenţei absolutului şi a necesităţii metafizicii etc.

CE ESTE FILOZOFIA?

În 1858, cînd studia la Viena, unde domina Herbart, Maiorescu definea filozofia ca „prelucrare a noţiunilor"[23], adică exact ca filozoful german. Un an mai tîrziu, timp în care şi-a continuat studiile la Berlin, unde erau mai multe orientări filozofice, dintre care cea hegeliană avea mai mulţi adepţi, tînărul nostru gînditor definea filozofia ca „ştiinţa raţională a relaţiilor pure". Însăşi teza de doctorat de la Giessen se intitula προς τί *(Das Verhältnis)*, adică *Relaţia* (1859). Ideea este re-

[23] Cf. Titu Maiorescu, *Fragment din tinereţea mea*. Al doilea apendice. Viena, 1858. Traducere de Al. Ionescu („Convorbiri literare", nr. 1/1944, p. 32).

luată în *Einiges philosophische* . . . [24] și dezvoltată în teza de doctorat la Sorbona *La Relation. Essai d'un nouveau fondement de la philosophie* (1861)[25]. Schimbarea poziției este foarte importantă căci se trece de la categoria de substanță, care stătea la baza filozofiei tradiționale — inclusiv a lui Herbart, căci „realii" săi sînt substanțe de esență spirituală— la categoria de relație ca fundament al unei noi filozofii. Cu toate acestea, în 1859, în teza de doctorat de la Giessen, Maiorescu considera că această nouă definiție ar fi în spiritul lui Herbart pe care caută doar să-l aprofundeze și să-l interpreteze. Înlocuind, cu bună știință, definiția herbartiană a filozofiei — ca prelucrare a noțiunilor — cu cea de știință a relațiilor pure, independente de suportul lor, Maiorescu vrea să deducă din ea părțile filozofiei. „Tocmai acestei derivări îi revine o mai adîncă muncă de elaborare și concepere decît cea depusă în prelucrarea noțiunilor de Herbart"[26]. După cum se va vedea mai departe, el va ajunge la o altă „derivare" și clasificare a părților filozofiei decît Herbart[27].

Revenind la definiția maioresciană a filozofiei, constatăm că ea este destul de largă pentru a fi acceptată și de alte concepții, fiind totodată apropiată de spiritul științei. Căci ce stabilesc legile și cauzele descoperite de știință dacă nu raporturi dintre fenomene? Maiorescu susține că filozofia trebuie să continue sistematizarea cunoștințelor realizată de știință. „De aceea și întru atît, filozofia este știința științelor"[28]. Cum studiul relațiilor și sistematizarea rămîn în continuare comune științei și filozofiei, deosebirea dintre ele nu e tranșantă. Ea apare clară numai la extreme; la un pol — grad maxim de generalitate — filozofia — și la celălalt pol — studierea lucrurilor în individualitatea loi — știința. Între acești doi poli există o gamă întreagă de poziții intermediare, care fac trecerea de la știință la filozofie, și invers. Așa, bunăoară, dacă studiem cronologic evenimentele istorice și faptele oamenilor, atunci facem *istorie*. Dacă privim faptele oamenilor, evenimentele istorice în raport cu originea și cu consecințele lor, încercăm să explicăm fenomenele sau să stabilim raporturi constante între ele la nivelul ansamblului, atunci facem *filozofia istoriei*. Studiul drepturilor și îndatoririlor cetățenilor într-un stat formează *dreptul*. Dacă privim dreptul ca o expresie a condițiilor de trai ale unei comunități sau în raport cu alte științe, atunci facem *filozofia dreptului*. Studiul diferitelor fenomene sau grupe de fenomene ale naturii sensibile îl formează diferite științe speciale: *fizica*, *chimia*, *geologia* etc. „Dacă însă considerăm aceste obiecte speciale ale studiului despre natură în relația lor cu totalitatea cunoscută a lumii, țesînd astfel singularul în marele întreg ... și dacă astfel lărgim orizontul privirei pînă la o concepție generală despre lume, atunci obținem tema cea mare *filozofică* pe care Alexander Humboldt și-a propus s-o dezvolte în *Kosmos* al său și pe care a tratat-o cu măiestrie"[29]. Ajungem astfel de la științele naturii la *filozofia naturii*.

[24] *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form*, von Titu Maiorescu, Berlin, 1861, p. 12; vezi și „Convorbiri literare", 1920, nr. 2, p. 89. Acest capitol din *Einiges philosophische* . . . fiind tradus și publicat în „Convorbiri literare", 1920, nr. 2, vom trimite și la această traducere.

[25] Vezi *Epistolarium*, vol. III (1861). Manuscris la Biblioteca Academiei.

[26] Titu Maiorescu προς τί (Das Verhaltnis), Berlin, mai 1859, f. f. (Manuscris la Biblioteca Centrală de Stat).

[27] Vezi comparația în cartea noastră *Titu Maiorescu*, p. 47—50.

[28] Idem, *Einiges philosophische* . . ., p. 19; vezi și „Convorbiri literare", 1920, nr. 2, p. 91.

[29] *Ibidem*, p. 18, vezi și „Convorbiri literare", 1920, p. 91.

Tendința lui Maiorescu de a se sprijini, în această problemă, pe Alexander Humboldt, Karl Ritter și pe alți savanți „pătrunși de spirit filozofic" se explică prin marea asemănare ce există între concepția sa și cea a majorității naturaliștilor în problema raportului dintre știință și filozofie. Răspîndind aceste idei prin cursurile universitare și prin conferințe publice, la Iași, Maiorescu se întîlnea, în această problemă, și cu naturaliștii români, care înțelegeau în același sens raportul dintre știință și filozofie[30].

Filozofia istoriei, filozofia dreptului, filozofia naturii etc. nu sînt însă părți constitutive ale filozofiei propriu-zise, ci doar discipline speciale, care privesc aceleași domenii ale realității — naturale, sociale, spirituale — ca și științele, dar din punct de vedere filozofic. Acestea sînt doar exemplificări date de Maiorescu pentru a marca deosebirea dintre punctele de vedere extreme ale științei și ale filozofiei, precum și trecerea de la una la alta. În acest fel, putem avea atîtea discipline filozofice cîte științe particulare există. Ele nu sînt însă părți constitutive ale filozofiei.

Titu Maiorescu a consacrat acestei probleme un capitol special în *Einiges philosophische* ..., intitulat „Părțile filozofiei" (Teile der Philosophie). Iată care sînt aceste ramuri ale filozofiei propriu-zise :

I. „Prima și cea mai importantă (*wichtigste*) parte a filozofiei este *psihologia*. Ea este știința relațiilor reciproce dintre reprezentări (*Vorstellungen*)"[31].

II. A doua parte a filozofiei este *logica*, definită ca știința raporturilor dintre noțiuni. „Ea se raportează la filozofia propriu-zisă ... ca algebra la matematică în general"[32].

III. A treia parte a filozofiei este *estetica*. Maiorescu înțelege aici estetica în două sensuri : a) în sensul general de disciplină filozofică, ea nu operează, ca metafizica, cu „noțiuni fizice", privitoare la existență, ci cu „noțiuni estetice", care presupun reacția omului față de existență, operează, spunem azi, cu judecăți de valoare. În acest înțeles larg, *estetica* cuprinde și *etica* ; b) *estetica* specială ca știință a frumosului.

IV. Ultima parte a filozofiei este *metafizica*. Noțiunile cele mai generale ale filozofiei — lucru, schimbare, materie, spirit, mișcare, eu, conștiință — sînt contradictorii, au nevoie de prelucrare pentru a înlătura contradicțiile. „Aceste contradicții cată să le înlăture metafizica", scria Maiorescu în 1858[32]. Deși nu o menționează în clasificare, Maiorescu admitea în acea perioadă încă o disciplină filozofică — *antropologia*. În *Einiges philosophische* ..., el conchide, cu Feuerbach, că „*teologia* (învățătura, știința despre Dumnezeu) nu este nimic altceva decît o *antropologie* (învățătura despre om) abstractă"[34]. Așa cum ne arată documentele, Maiorescu a predat la Universitatea din Iași cursuri de antropologie filozofică.

În deceniile următoare, concepția filozofică a lui Maiorescu a evoluat. Sub influența filozofiei kantiene și a marilor cuceriri ale științei, el s-a eliberat de Herbart. În cursul de istoria filozofiei germane, început în

[30] Vezi S. Ghiță, *Concepția savanților români din trecut despre valoarea științei și a filozofiei și despre raportul dintre ele*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 8.
[31] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* ..., p. 28.
[32] Idem, *Fragment din tinerețea mea* (Fragment aus meiner Jugend), 1858, p. 44.
[33] *Ibidem* (1858), în „Convorbiri literare", 1944, p. 32.
[34] Idem, *Einiges philosophische* ..., p. 161 ; (vezi și *Antologia gîndirii românești, secolele XV—XIX*, partea a II-a, București, Edit. politică, 1967, p. 497.

Scanned with OKEN Scanner

1884—1885, Maiorescu respinge întreaga metafizică herbartiană[35], pe care o consideră sterilă. ,,Metafizica lui Herbart — spunea el — a rămas fără efect durabil în mişcarea filozofică a secolului nostru. Asemenea sterilă e morala lui întemeiată pe idei de aprobare şi dezaprobare estetică"[36].

În a doua perioadă, Maiorescu s-a apropiat mai mult de ştiinţă decît o făcuse în *Einiges philosophische* ..., dar apără totodată autonomia filozofiei. ,,Nu zicem, bineînţeles, că oamenii de ştiinţă care sfredelesc misterele naturii şi care urmăresc prin preţioasele lor descoperiri cercul cunoştinţelor pozitive nu sînt de cea dintîi trebuinţă chiar pentru filozofie. Nu negăm, de asemenea, că combinaţiile ce se pot face asupra rezultatelor acestor cercetări, că legile ce se pot scoate din observaţiunile directe nu *trebuie să formeze piedestalul filozofiei* actuale şi că nu trebuie să privim cu mulţumire ostenelile ce-şi dau chiar filozofii materialişti ca să ajungă la sinteză imediată sau la principiile generale ce rezultă din studiul direct al materiei"[37]. Dar filozofia nu se poate reduce la atît.

Maiorescu s-a ridicat cu energie împotriva tendinţelor pozitiviste care limitau cunoaşterea la ceea ce e posibil azi şi negau dreptul filozofiei la existenţă autonomă. Faptul că ştiinţele naturii au progresat atît de mult — argumentează Maiorescu — nu face inutile disciplinele filozofice abstracte, chiar pentru dezvoltarea ştiinţei. ,,Adîncirea în speculaţiuni abstracte şi generale deschide spiritului omenesc un orizont larg, îi dă un punct de vedere cît mai înalt şi, prin urmare, o perspectivă cît mai depărtată. Acest studiu este cu atît mai însemnat,cu cît el înlesneşte orice studiu pozitiv, luminînd sfera oricărei cercetări practice şi speciale" [38]. În acest progres al cunoaşterii, susţine Maiorescu, nu este angajată numai ştiinţa, ci şi filozofia. Între ştiinţă şi metafizică nu există o barieră de netrecut, ci o relaţie dinamică: filozofia anticipează prin ipoteze — pe baza cunoaşterii ştiinţifice — ideile, care apoi vor fi transformate de ştiinţă în cunoştinţe sigure sau vor fi corectate şi chiar înlăturate. Evoluţia progresivă de la necunoscut la cunoscut este o manifestare a legii generale a evoluţiei. În acest proces, unele cunoştinţe considerate doar ipotetice trec din domeniul metafizicii în domeniul ştiinţei.

PROBLEME DE METODOLOGIA ŞTIINŢEI ŞI DE TEORIA CUNOAŞTERII

Problema adevărului l-a preocupat pe Maiorescu nu numai în filozofie, ci şi în celelalte domenii ale culturii. ,,Lecţiunile sale, atît de senine ca formă, trădau o neîntreruptă preocupare faţă de această problemă. În ce constă valoarea adevărului? Are el într-însul o putere autonomă care îl face să trăiască, indiferent de subiectivitatea omenească şi deasupra condiţiilor de timp şi spaţiu? Multe din lecţiunile şi multe din scrierile

[35] Nici în *Einiges philosophische* ..., Maiorescu n-a admis metafizica herbartiană a ,,realiilor", ci doar modul de a înţelege filozofia şi raporturile ei cu ştiinţa.

[36] Titu Maiorescu, *Curs de istoria filozofiei moderne*, Biblioteca Academiei, Manuscrise româneşti, cota 1 521, foaia 114.

[37] Titu Maiorescu, *Darvinismul în progresul intelectual* (în volumul *Patru conferinţe publice*), Bucureşti, 1883, p. 78.

[38] *Ibidem*.

lui chiar păreau să încline spre această părere. Ironia lui, prea simţită de mulţi, era izvorîtă din perspectiva adevărului obiectiv" [39].

Între cunoaştere şi acţiune, între ştiinţă şi viaţa practică, Maiorescu vedea o unitate organică. ,,Între adevărata ştiinţă şi între viaţa practică nu poate fi niciodată antagonism, ci trebuie să fie, din contra, o continuă înlesnire reciprocă" [40].

În *Logica* sa, Maiorescu face distincţie între aspectele logice şi cele metafizice ale adevărului, menţionînd că în această lucrare se ocupă doar de cele dintîi. În cursurile sale de logică şi de istoria filozofiei, el s-a ocupat însă şi de problemele ,,metafizice" ale cunoaşterii.

Începem analiza concepţiei maioresciene despre cunoaştere cu teoria şi metodologia ştiinţei. Definind ştiinţa drept ,,cunoaşterea sistematică a unui obiect", Maiorescu clasifică ştiinţele, după natura fenomenelor, după metodele folosite şi după gradul de certitudine atins, în trei mari categorii: I. *Ştiinţe descriptive*: mineralogia, botanica, zoologia; II. *Ştiinţe experimentale*: fizica, chimia, fiziologia; III. *Ştiinţe riguros demonstrative*: matematica şi logica. Această clasificare are la bază o concepţie epistemologică: ,,Fenomenele naturii le percepem sau ca simultane, sau ca succesive. Dacă sînt simultane, nu putem decît să le descriem, să le clasificăm şi să ajungem la o definiţie generală a lor; în aceasta se mărginesc ştiinţele descriptive. Ele ne dau convingerea numai despre *ceea ce este pînă acum* (toate lebedele erau pentru noi albe, pînă s-au descoperit cele negre în Australia). Dacă însă fenomenele sînt succesive, atunci căutăm legile succesiunii lor; de această căutare se ocupă ştiinţele experimentale şi, întrucît le-au aflat, ele ne dau convingerea despre ceea ce va fi, adică prezic o parte a viitorului.

Deasupra lor stă ştiinţa demonstrativă a matematicii. Împreună cu logica, ea ne dă adevăruri generale şi necesare în propriul înţeles al acestor cuvinte. Adevărurile matematice se raportă atît la fenomenele succesive (şirul numerelor în Aritmetică este sporirea succesivă a unimilor), cît şi la fenomene simultane (figurile din spaţiu în geometrie sînt o intuiţie a simultaneităţii). Însă matematica nu stabileşte decît raporturi de mărimi măsurabile. În aceasta stă absoluta ei exactitate. Oriunde în celelalte ştiinţe se poate găsi un asemenea raport de mărimi li se aplică matematica şi le dă prin chiar aceasta valoarea ei de exactitate" [41].

Deosebirea fundamentală dintre cele trei categorii de ştiinţe, este gradul de certitudine. Cel mai mic grad de certitudine îl au adevărurile, generalizările ştiinţelor descriptive. Ele oferă însă o cunoaştere sistematică, o unificare a cunoştinţelor într-un întreg. Această unificare permite încadrarea cazurilor individuale într-o anumită clasă şi, prin urmare, deducerea unor calităţi ale indivizilor din notele caracteristice clasei în care s-au integrat.

Ştiinţele experimentale au un mai mare grad de certitudine. Studiind raporturile de succesiune dintre fenomene, ele ajung să stabilească legături necesare şi invariabile, numite *legi*. Prin descoperirea legilor, ştiinţele experimentale pot parveni la prevederea fenomenelor viitoare (bunăoară eclipsele). ,,Certitudinea acestor raporturi aflate se întemeiază pe supo-

[39] C. Rădulescu-Motru, *Titu Maiorescu*, în ,,Convorbiri literare", nr. 5 şi 6 (mai-iunie) 1920, p. 296—297.

[40] Titu Maiorescu, *Din experienţă*, în idem, *Critice*, vol. II, 1928, p. 272.

[41] Titu Maiorescu, *Logica*, Ediţia Brucăr, 1940, p. 280—282.

ziţia generală că natura este în această privinţă uniformă sau invariabilă, că adecă aceleaşi cauze produc totdeauna şi pretutindeni aceleaşi efecte" [42].

Gradul maxim de certitudine îl au ştiinţele matematice, care pot determina cu cea mai mare precizie raporturile dintre mărimile măsurabile. Dacă sînt aplicate la determinarea raporturilor dintre fenomenele succesive sau simultane, ele ridică gradul de precizie şi de certitudine al celorlalte ştiinţe. Aşadar, „valoarea ştiinţelor descriptive stă în sistematizarea cunoştinţelor aflate; valoarea ştiinţelor demonstrative în sistematizarea aplicării judecăţilor evidente; valoarea ştiinţelor experimentale în aflarea fenomenelor viitoare" [43].

Condiţia minimă a ştiinţei, specificată chiar în definiţie, este sistematizarea. Această sistematizare trebuie să atingă însă un anumit grad de unificare a fenomenelor. Orice disciplină intelectuală sistematizează, ordonează noţiunile, cunoştinţele, dar numai sistematizarea care merge pînă la clasificare şi definiţie, care subsumează individualul generalului, numai acea sistematizare oferă cunoştinţe *ştiinţifice*. Aşa, de pildă, cînd prin sistematizare, subsumăm un caz individual sub o anumită clasă, individualul se îmbogăţeşte cu notele caracteristice clasei în care a fost încadrat. Or, acest nivel de sistematizare nu e atins, de pildă, de istorie, care din această cauză nu este considerată de Maiorescu ştiinţă.

Deşi pune ştiinţei drept condiţie minimă doar sistematizarea, Maiorescu porneşte de fapt de la un ideal de ştiinţă pozitivă reprezentat de ştiinţele naturii. Desigur că nici una dintre ştiinţele sociale nu atinsese atunci un asemenea grad, nici chiar lingvistica, pentru care el avea admiraţie, considerînd-o de aceeaşi valoare cu logica (probabil de aceea el nu menţionează nici lingvistica printre ştiinţe).

Părerile lui despre istorie ca nefiind ştiinţă au fost exprimate în partea a II-a a *Logicii* sale — *Metodologia* —, adăugată în 1887, cînd Maiorescu se afla sub influenţa lui Schopenhauer [44].

Mai tîrziu însă Maiorescu a atenuat critica istoriei. Astfel, pe un exemplar din ediţia a V-a a *Logicii*, la afirmaţia din text că istoria nu este ştiinţă, Maiorescu notează: „În înţelesul mai restrîns, deşi poate fi un sistem în înţeles larg" [45], fapt care o apropie destul de mult de îndeplinirea condiţiei de a fi ştiinţă (cunoaştere sistematică).

Prima problemă *filozofică* a cunoaşterii abordată de Maiorescu este aceea a originii cunoştinţelor. În *Einiges philosophische* ..., el combate concepţia ideilor înnăscute, susţinută de spiritualişti, care caută să argumenteze în acest fel şi existenţa lui Dumnezeu. Maiorescu afirmă că, direct sau indirect, ideile noastre provin din experienţă. „Gîndirea — scria el — este o sinteză de reprezentări, iar reprezentările nu le căpătăm pe pămîntul acesta decît prin experienţa directă sau indirectă" [46].

În procesul cunoaşterii, intelectul, conştiinţa omului nu primeşte însă pasiv, ca o placă de ceară, impresiile din lumea externă. Deşi izvorul prim al cunoştinţelor noastre se află în experienţă, impresiile primite din contactul simţurilor cu lumea externă sînt prelucrate apoi, la diferite

[42] *Ibidem*, p. 318.
[43] *Ibidem*, p. 282.
[44] Vezi articolul *Despre istorie* de Schopenhauer, tradus de Titu Maiorescu, în „Convorbiri literare", nr. 2 din mai 1885, p. 172–173.
[45] Titu Maiorescu, în *Logica*, ed. cit., p. 328.
[46] Idem, *Einiges philosophische* ..., p. 59; vezi şi *Antologia gîndirii româneşti*, partea a II-a, p. 499.

Scanned with OKEN Scanner

niveluri, de intelect, de conștiință care are un rol activ în procesul cunoașterii. ,,Mintea noastră — spunea Maiorescu în 1880 — este un factor puternic în formarea și aranjarea impresiilor, iar nu o magazie în care s-ar depune impresiile ce ar fi niște însușiri ale corpurilor. Mintea lucrează și dacă primește ceva din afară, ea frămîntă și modifică, regulează și plămădește . . . universul se oglindește în noi, dar noi nu sîntem pasivi; creierul nostru, prin forța formelor apriorice, modelează, țese, aranjează impresiile din afară, toarnă aceste impresii în niște tipare tainice și hotărîte; inteligența noastră are o putere creatoare, puterea de a armoniza impresiile primite din afară, puterea de a le sigila cu formele de spațiu, timp și cauză''[47]. Așadar, depășind empirismul, Maiorescu descinde în apriorismul kantian.

Problema apriorității spațiului, timpului și cauzalității are două aspecte: ontologic și gnoseologic. Deși recunoaște existența obiectivă, independentă de conștiință, a lumii, prin negarea caracterului obiectiv al spațiului și al timpului ca moduri de existență a materiei, Maiorescu admite ca și Im. Kant o teză ce reprezintă un element idealist într-o problemă filozofică importantă. Motivul gnoseologic al apriorității spațiului și timpului este pentru Maiorescu, ca și pentru Kant, fundamentarea cunoștințelor matematice. Numai admițînd că spațiul și timpul sînt forme apriorice intuitive, putem explica — argumentează Kant —, caracterul necesar și universal al adevărurilor matematice. Constatînd asemănarea dintre concepția lui Kant și cea a lui Comte privitoare la valoarea adevărurilor matematice, Maiorescu arată că numai Kant explică pentru ce adevărurile matematice sînt necesare, exacte și universale. Rămînînd în cadrul empirismului, cum face Comte, nu mai poți susține caracterul necesar al adevărurilor matematice, ci trebuie să admiți poziția relativistă a empiriștilor, în frunte cu Mill.

Maiorescu este convins de superioritatea explicației aprioriste asupra celei empiriste în problema adevărurilor matematice. De aceea o și folosește uneori în *Logică*. Dar nu o spune categoric că este și poziția sa, ci uneori menționează că e a lui Kant, alteori nu. Maiorescu întemeiază și certitudinea științelor experimentale ale naturii tot pe apriorism. ,,Mai marea siguranță a legilor naturale relative la fenomenele succesive, în deosebire de coexistențele aflate în științele numai descriptive, provine, în sensul kantianismului, din a treia intuiție *apriori*: cauzalitatea''[48]. Și aici soluția aprioristă e prezentată ca fiind a lui Kant. Mai tîrziu însă, sub influența lui Darwin, Maiorescu, menținînd deosebirea dintre cele două categorii de științe — a fenomenelor simultane și a celor succesive —, înclină să nu mai întemeieze cauzalitatea pe apriorism. Astfel, într-o însemnare pe un exemplar din ediția a V-a a *Logicii*, Maiorescu scrie — ca o concluzie a unui text din Darwin: ,,Temeiul certitudinii științelor fizice nu este, așadar, o intuiție apriori cu caracter de necesitate și generalitate strictă, ca la geometrie și aritmetică, ci o sinteză constatată în cîteva cazuri experimentale, din care se induce constatarea lor în toate cazurile de același fel. Avem dar aici, în înțeles restrîns, numai o probabilitate care însă, prin presupunerea unui nex cauzal între predicat și subiect cîștigă adeseori caracterul de certitudine.

[47] Titu Maiorescu, *Logica și aplicațiile ei*, prelegerea IV, p. 3.
[48] Idem, *Logica*, p. 282.

În stabilirea acestui nex cauzal, metoda inductivă se ajută mai ales cu trei metode experimentale mai speciale"[49]. E vorba de metodele concordanței, diferenței și variațiilor concomitente.

Din apriorismul kantian rezultă două consecințe în problema cunoașterii. Pe de o parte, apriorismul urmărește să demonstreze, împotriva scepticismului, valoarea cunoașterii științifice, caracterul universal și necesar al adevărurilor științei. Pe de altă parte însă, apriorismul limitează cunoașterea științifică la lumea fenomenală, interzicîndu-i accesul la „lucrul în sine". Această latură limitativă a cunoașterii are, în intenția lui Maiorescu, misiunea de a evita materialismul și spiritualismul, susținînd că natura absolutului nu poate fi determinată cu mijloacele sigure ale științei. „Toată deosebirea între spiritualism și materialism sau senzualism este neîntemeiată și mai mult o ceartă de cuvinte — spunea Maiorescu la cursul de istoria filozofiei. Căci ce este natura? La această întrebare nu se poate da nici un răspuns prin chiar metodele experimentale ... După critica rațiunii făcută de Kant, lucrul în sine (material) „Das Ding an sich") este și va rămîne totdeauna inaccesibil cunoștinței și nu avem, prin urmare, decît o lume a fenomenelor în care elementul subiectiv se confundă în fapt cu cel obiectiv într-o totalitate inseparabilă"[50]. Apriorismul kantian se manifesta și în „Logica" unde Maiorescu respinge critica făcută de Conta concepției kantiene despre spațiu. Cu toate acestea, mărturisirile aprioriste ale lui Maiorescu sînt destul de rare, el mulțumindu-se de cele mai multe ori să arate că există soluții contradictorii în diferite probleme. Uneori, chiar și după o formulare din care rezultă că a adoptat apriorismul kantian, în prelegerea următoare menționează că problema rămîne deschisă și că el n-a făcut decît să arate stadiul problemei. Această prudență față de soluțiile filozofice se accentuează treptat, acordînd totodată o valoare „metafizică" (filozofică) adevărurilor științei.

Cunoașterea științifică nu mai este limitată la lumea fenomenală. El nu mai vorbește de o limită categorică între cognoscibil și incognoscibil, ci de o limită variabilă între cunoscut și necunoscut. „Limita dintre cunoscut și necunoșcibil — spunea el în 1889 — nu trebuie admisă, după starea de astăzi a cerebralității omenești, ci ca fază a unei dezvoltări nelimitate în viitor" [51].

Maiorescu și-a exprimat în mai multe rînduri încrederea în progresul nelimitat al cunoașterii. Dacă el s-ar referi numai la progresul cunoașterii științifice în cercetarea lumii fenomenale, acest fapt n-ar avea prea mare importanță, căci lumea noumenală, „lucrul în sine" ar rămîne pentru totdeauna incognoscibil. El extinde însă acest progres nelimitat al cunoașterii și la domeniul metafizicii. Criticîndu-i pe pozitiviști, care cereau să se renunțe la ipoteze metafizice căci problemele metafizice sînt de nerezolvat, Maiorescu scrie: „Cu ce drept se afirmă că necunoscutele de azi, că ixurile minții omenești nu vor fi mîine cunoștințe limpezi și luminate principiuri cucerite și stabilite în mod neîndoios? Dacă am admite limita cunoștințelor și neputința de a trece în domeniul științei ceea ce e astăzi metafizic, atunci ar trebui să negăm legea evoluției ... Problemele cele mai grele de acum cîteva veacuri sînt cunoștințe pe care le învață copii

[49] *Ibidem*, ediția Brucăr, 1940, p. 318.
[50] *Curs de istoria filozofiei*, f. 188.
[51] *Ibidem*, f. 332.

Scanned with OKEN Scanner

începători la școală sau care aleargă din gură în gură. Tot astfel întrebările metafizice ... vor ajunge mîine cunoștințe limpezi și de domeniu comun"[52].

Acest progres nelimitat al cunoașterii, această trecere de la știință la metafizică și invers atenuează mult agnosticismul kantian. Știința nu e limitată la lumea fenomenală, ci e considerată capabilă să dea răspuns „problemelor metafizice".

PROBLEMA ONTOLOGICĂ

În problema fundamentală a filozofiei, Titu Maiorescu s-a situat, în tinerețe, pe poziții mai apropiate de filozofia feuerbachiană decît de cea herbartiană. El s-a călăuzit de Herbart numai în problemele preliminare și periferice ale filozofiei — raportul dintre filozofie și știință, părțile filozofiei, chestiuni de psihologie etc. —, cu toate că, așa cum am văzut, nici în aceste probleme nu a fost un herbartian ortodox. Cînd a ajuns însă la probleme fundamentale ca aceea a explicării lumii și a locului omului în lume, Maiorescu n-a adoptat concepția lui Herbart, întemeiată pe teoria „realiilor", ci s-a călăuzit, în principal, de concepția lui Feuerbach. Acest fapt reiese cu claritate din capitolele pur filozofice —VIII, IX, X și XI— ale lucrării sale de sinteză *Einiges philosophische...*, capitole în care nici nu pomenește de Herbart. În aceste capitole, tînărul gînditor combate concepțiile religioase și filozofice care susțineau existența lui Dumnezeu și nemurirea sufletului, militînd pentru reformarea filozofiei și pentru legarea ei de viață, așa cum cerea și Feuerbach.

Titu Maiorescu și-a format însă convingerile ateiste înainte de a fi cunoscut filozofia lui Herbart și pe aceea a lui Feuerbach[53].

Cînd, în martie 1859, face cunoștință cu filozofia lui Feuerbach, Maiorescu o pune în directă legătură cu convingerile sale ateiste și subliniază identitatea de idei cu filozoful materialist german: „Am înghițit cu plăcere furioasă broșura lui L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. Parc-ar fi vrut să-mi scrie confesiunea mea proprie, așa ne nimerim ... Am isprăvit încă de Feuerbach: *Philosophie und Christentum, Abälard und Heloïse*"[54]. Tot atunci el îl critică pe Voltaire, care în *Dicționarul filozofic* considera pe credincioși superiori din punct de vedere moral ateilor și admitea „stupida dovadă a existenței lui Dumnezeu din faptul existenței tuturor religiunilor"[55].

În *Einiges philosophische* ... , Maiorescu consacră un capitol special criticii argumentelor aduse în favoarea existenței lui Dumnezeu. El respinge argumentul „ontologic", susținut de Descartes, Fénélon și alții, care deduceau existența obiectivă a unei ființe infinite — Dumnezeu — din existența ideii de ființă infinită, obiectînd că noi nici n-avem măcar o idee clară despre infinit.

Analizînd „argumentul cosmologic" după care existența lui Dumnezeu se impune din nevoia admiterii unei cauze prime, creatoare a lumii și

[52] Idem, *Darvinismul în progresul intelectual*, în volumul *Patru conferințe publice*.
[53] Vezi Titu Maiorescu, *Însemnări zilnice*, vol. I, 1937, p. 25, 26, 47, 83, 84.
[54] *Ibidem*, p. 111–112.
[55] *Ibidem*, p. 114.

a tuturor lucrurilor, Maiorescu îl respinge, aducîndu-i două obiecţii fundamentale. În primul rînd, prin invocarea divinităţii, pentru explicarea lumii, se încearcă a explica „ceva incomprehensibil prin ceva şi mai incomprehensibil". Şi chiar dacă am admite un Dumnezeu drept cauză primă, „rămîne de neînţeles cum acesta a creat ceva din nimic"[56]. În al doilea rînd, argumentul" admiterii divinităţii drept cauză primă a lumii nu rezistă la o analiză mai profundă a noţiunii de cauză. „Cauză — argumentează Maiorescu în spirit hegelian — este acel lucru a cărui esenţă constă în a se nega pe sine însuşi, devenind un altul, adică devenind efect. Sămînţa unei plante este cauza acelei plante numai atunci cînd nu rămîne sămînţa, ci îşi neagă esenţa ei specifică de sămînţă şi trece în efectul său, adică devine plantă reală. În măsura în care a rămas neschimbat, identic cu sine, nu poate să fi fost cauza; în măsura însă în care a fost cauză, el nu mai este acum, ci există doar în efectul său. Aşadar, dacă Dumnezeu este cauza iniţială a tuturor lucrurilor, atunci el nu mai există ca persoană separată de aceste lucruri, ci el s-a negat, trecînd în efect, adică tocmai în lume"[57].

Noţiunile de Dumnezeu şi de suflet imaterial nemuritor, argumentează Maiorescu, nu rezistă analizei critice a raţiunii şi sînt în totală contradicţie cu spiritul ştiinţei moderne. El explică, după Feuerbach, procesul formării ideii de Dumnezeu. Cele mai înalte însuşiri şi năzuinţe omeneşti — bunătate, înţelepciune, putere etc. —, privite, nu la fiecare om în parte, ci la omenire în ansamblu, absolutizate şi proiectate în afara omului, capătă substanţă şi individualitate, plăsmuindu-se din ele o fiinţă imaginară, înzestrată cu calităţi omeneşti, dar în gradul cel mai înalt: atotbunătate, atotputernicie, atotştiinţă etc. Astfel a luat naştere ideea de Dumnezeu care nu există în afara calităţilor sale, iar acestea nu sînt decît transfigurări ale aspiraţiilor omeneşti.

„Aşadar, nu Dumnezeu l-a creat pe om după chipul şi asemănarea sa, ci fiecare om şi-l creează după propriul său chip, pe Dumnezeul său. Ca atare, acesta nu trebuie căutat în afară, ci în fundul sufletului omului însuşi, ca cea mai pură expresie a esenţei sale pur umane"[58].

Deoarece, atunci cînd gîndim divinul, nu putem gîndi ceva supraomenesc, urmează că divinul este ceva omenesc, iar divinitatea este omenirea. Continuînd pînă la capăt analiza acestui proces de umanizare a sacrului, Maiorescu conchide că învăţătura despre Dumnezeu — *teologia* — este în fond o învăţătură despre om, o *antropologie*. Coborînd filozofia din cer pe pămînt şi punînd în centrul ei fiinţa umană, cu nevoile şi aspiraţiile ei, concepţia lui Maiorescu din prima perioadă are, ca şi cea feuerbachiană, o orientare ateistă şi antropologică. Negînd existenţa divinităţii şi criticînd concepţia creaţionistă despre lume, Maiorescu susţinea implicit că lumea este eternă. Din moment ce lumea n-a fost creată, rezultă că ea nu poate fi nici distrusă. Dacă n-a apărut din nimic, înseamnă că ea nici nu se poate transforma în nimic.

În concepţia lui Titu Maiorescu găsim însă şi unele determinări pozitive — e drept destul de generale — ale existenţei. Principalele forme ale relaţiilor dintre fenomene sînt cele de lege şi de cauzalitate. În lumea obiectivă, ca şi în viaţa psihică, susţine el, nu se petrece nimic haotic, ci

[56] *Ibidem*, p. 167; vezi şi *Antologia gîndirii româneşti*, p. 499.
[57] Idem, *Einiges philosophische* ..., p. 168; vezi şi *Antologia* ..., p. 499.
[58] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* ..., p. 160; vezi şi *Antologia gîndirii româneşti*, p. 496—497.

totul se desfăşoară după legi bine determinate, care pot fi cunoscute. În haosul aparent, spune Maiorescu, „se poate recunoaşte legea, iar în întîmplare se poate recunoaşte necesitatea. Tot ce devine, tot ce se transformă are o cauză bine determinată"[59]. Între cauză şi efect există un raport necesar, care poate fi cunoscut prin ştiinţă. Fenomenele au o logică a lor proprie, care trebuie cunoscută; lumea nu este un haos de întîmplări, ci are o ordine necesară, o raţionalitate proprie, susţinea Maiorescu în spirit hegelian. „Pornind de la acest punct de vedere — scrie tînărul filozof —, înţelegem mult discutata teză a lui Hegel: «Tot ce e real este şi raţional»[60]. Peste tot ne întîmpină necesitatea. Pe existenţa şi pe cunoaşterea ei se întemeiază ştiinţa. Necesitatea este în esenţă una singură, iar ştiinţa este multiplă, în funcţie de mulţimea şi varietatea formelor de existenţă. Necesitatea — în esenţă una şi aceeaşi — se manifestă sub forme diferite. Între necesitatea generală şi fenomenele particulare există o legătură naturală. „Omul de ştiinţă demn de acest nume — consideră el în spirit hegelian — trebuie să fie cuprins de un interes multilateral de a descoperi şi demonstra, pe baza necesităţii generale, realitatea particularului"[61].

Maiorescu analizează — tot în spirit hegelian — raportul dintre necesitate şi întîmplare şi dintre necesitate şi libertate. Cu privire la prima problemă, el scrie: „Din cele de mai sus, rezultă că nu există cu adevărat întîmplare; totul are o cauză bine determinată, numai că nu totdeauna ne dăm seama de ea. Ceea ce numim hazard (întîmplare) este de fapt o necesitate de care încă nu ne-am dat seama. De aceea se poate spune că un om este cu atît mai cult cu cît transformă într-o măsură mai mare întîmplarea în necesitate"[62]. Adică prin cunoaşterea fenomenelor care apar ca întîmplătoare, omul stabileşte corelaţia dintre singular, particular şi general, integrînd individualul în ordinea determinismului universal.

Maiorescu ţine să precizeze că necesitatea nu este o forţă supranaturală, ci este un mod de existenţă a lumii în care trăim. Numai în aceste condiţii se poate soluţiona şi problema raportului dintre libertatea omului şi necesitatea obiectivă. În condiţiile unei ordini necesare impuse din afară — ca în concepţiile religioase, — problema raportului dintre libertate şi necesitate nu se poate rezolva.

Cum putem caracteriza concepţia ontologică expusă de Maiorescu în *Einiges philosophische* ... ? Remarcăm mai întîi caracterul ei ateist. Maiorescu îşi însuşeşte toate tezele ateismului: de la negarea categorică a divinităţii şi a sufletului nemuritor pînă la opoziţia ireconciliabilă dintre ştiinţă şi religie. Mai mult. El considera că religia se află în plin proces de dispariţie şi că filozofia antropologică, întemeiată pe experienţa socială şi pe ştiinţă, trebuie să devină călăuza spirituală a omului modern.

Mai dificilă este caracterizarea concepţiei sale ca materialistă, căci ateismul nu înseamnă totdeauna materialism. În această lucrare, el nici nu pomeneşte măcar de materialism sau de idealism. Pentru o caracterizare categorică, pe baza tezelor exprimate în lucrare, nu avem suficiente elemente. Maiorescu n-a împins determinările asupra existenţei pînă la

[59] *Ibidem*, 137–138.
[60] *Ibidem*, p. 138.
[61] *Ibidem*, p. 140.
[62] *Ibidem*, p. 164.

punctul în care să-şi contureze o poziţie precisă, ci s-a menţinut la determinări mai generale.

Rămîne să analizăm aceste determinări ale existenţei — în strînsă legătură cu critica concepţiilor teiste — pentru a vedea de care parte înclină balanţa. Ideea de necesitate obiectivă, manifestată prin legi şi prin înlănţuiri cauzale, coroborată cu respingerea categorică a unei ordini necesare supranaturale, reprezintă un pas important spre materialism. Ateismul său de esenţă feuerbachiană este incompatibil cu concepţiile spiritualiste, care .în general se înrudesc cu religia sau cel puţin nu ajung la conflict cu ea. S-ar putea obiecta că ideile despre necesitate şi întîmplare, despre necesitate şi libertate sînt integrate de Hegel într-o concepţie spiritualistă. Hegel n-a fost însă ateu şi a afirmat deschis esenţa spirituală a lumii. Şi apoi ideile lui Hegel cu privire la raportul dintre necesitate şi întîmplare, dintre libertate şi necesitate au putut fi integrate în materialismul dialectic, ceea ce dovedeşte compatibilitatea acestor idei cu materialismul. Faptul că Maiorescu a fost ateu de orientare feuerbachiană şi nu a afirmat natura spirituală a substanţei ne permite să conchidem că el n-a fost spiritualist.

A fost, poate, un idealist subiectiv, care afirmă imposibilitatea determinării naturii — , materiale sau ideale — a substanţei, a absolutului, aşa cum a susţinut Kant şi apoi pozitivismul? *In această lucrare* însă, el n-a susţinut o concepţie agnostică. Dimpotrivă, şi-a manifestat încrederea în capacitatea omului de a cunoaşte pînă la capăt ordinea necesară a lumii, ordine care nu e dată de divinitate (religia) sau spirit universal (Hegel) şi nici de conştiinţa umană (Kant). Cît priveşte ordinea pozitivistă, aceasta se reduce la admiterea legilor, adică a raporturilor constante dintre fenomene, fără a recunoaşte determinarea cauzală.

Desigur că, în condiţiile unui edificiu neîncheiat, se pot concepe mai multe modalităţi de a-l termina. Rămînea deschisă posibilitatea ca Maiorescu să facă un pas hotărîtor care să-l plaseze într-o zonă idealistă. De pildă, dacă el ar fi afirmat, aşa cum va face mai tîrziu, că nu putem cunoaşte natura materială sau spirituală a substanţei, trecea în tabăra kantiană, fără să vină în contradicţie cu principiile susţinute mai înainte. În *Einiges philosophische* . . . , el n-a făcut însă acest lucru, nu s-a angajat în direcţia absolutului.

Din analiza obiectivă a concepţiei lui Maiorescu expusă în *Einiges philosophische* . . . putem afirma că el a mers destul de departe în direcţia materialismului pentru a putea susţine că n-a fost idealist, dar insuficient de departe pentru a-i caracteriza concepţia ca un materialism cristalizat.

În ciuda infiltrării treptate a ideilor kantiene, concepţia din *Einiges philosophische* .. a rămas dominantă cel puţin în perioada activităţii de la Iaşi. Ca dovadă avem cursurile sale de filozofie ţinute la universitate (antropologie filozofică, filozofia istoriei etc.) şi mai ales numeroasele sale „prelecţiuni populare", ţinute anual în fosta capitală a Moldovei Problemele dezbătute, precum şi soluţia lor îşi au izvorul, cum rezultă din rezumatele publicate, în prima sa lucrare de sinteză filozofică. Ultimele mărturii concrete sînt : rezumatul conferinţei *Religiunea*[63] din 1871.

[63] Vezi „Convorbiri literare", 1871, nr. 5.

◇

Scrierile ulterioare dovedesc o evoluţie a concepţiei filozofice maioresciene spre kantianism şi scientism. Se pune însă problema în ce măsură a evoluat şi ce anume idei s-au schimbat în această nouă etapă a concepţiei sale ontologice. Din numeroasele articole, recenzii şi discursuri rezultă că, în problema religiei, Maiorescu şi-a menţinut poziţia ateistă[64]. Nu vom trece în revistă toate aceste manifestări antireligioase.

După trei decenii însă, sub influenţa cercurilor politice dominante, conservatoare şi liberale, Maiorescu va da înapoi în această problemă — renunţînd în cele din urmă la principiul modern al despărţirii şcolii de biserică. Astfel, în 1891, el susţine că, „neaflînd alt interes ideal la ţăran cu care să-l putem atrage spre şcoală, trebuie să ne întemeiem pe ceea ce găsim, pe sentimentul religios, şi cu el împreună să deşteptăm şi să întărim interesul pentru învăţămînt"[65]. Această atitudine se referă la politica culturală, la educaţia maselor. În concepţia sa filozofică însă, Maiorescu a rămas pînă la sfîrşitul vieţii pe poziţii ateiste. De asemenea, în cursurile sale universitare, el a predat darvinismul, iar în 1903 l-a îndemnat pe Leon să apere această teorie ştiinţifică, atacată de pe poziţii religioase de N. Paulescu[66].

După 1880, Maiorescu adoptase teze importante ale filozofiei lui Kant, care stabilise un anumit echilibru între ştiinţă, filozofie şi religie. În *Critica raţiunii pure*, el arătase inconsistenţa argumentelor aduse în favoarea existenţei lui Dumnezeu şi a nemuririi sufletului. Dar în *Critica raţiunii practice*, al cărui primat faţă de *Critica raţiunii pure* îl afirmase, Kant admite existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului ca postulate ale moralei. Se pune problema: cum a putut Maiorescu, în aceste condiţii, să rămînă pe poziţii ateiste? Cînd s-a apropiat de filozofia lui Kant, Maiorescu n-a renunţat la vechile sale convingeri ateiste. El a asimilat filozofia kantiană prin prisma spiritului ştiinţific, şi-a însuşit din ea doar teoriile din *Critica raţiunii pure*, care răstoarnă vechea metafizică şi argumentele în favoarea existenţei lui Dumnezeu. El n-a mai reabilitat credinţa în Dumnezeu, libertate şi nemurire pe calea raţiunii practice, cum a făcut Kant. Din scrierile sale rezultă că gînditorul român n-a adoptat doctrina kantiană din *Critica raţiunii practice*"[67].

Îmbrăţişarea teoriilor ştiinţifice şi a legilor naturii descoperite de ele l-au pus de multe ori pe Maiorescu în conflict cu apriorismul kantian. Aşa, de pildă, susţinerea ideii de evoluţie, atît la nivelul speciilor de plante şi animale, cît şi la scara întregului univers, este în contradicţie cu spiritul antinomic în care trata filozoful german problemele cosmosului. Ea este în mod special în contradicţie cu apriorismul, căci evoluţia se întemeiază

[64] A se vedea: 1. Recenzii la *Compendiu de pedagogie* de I. Popescu („Convorbiri literare", an. II, nr. 9/1868); 2. Recenzia asupra volumului II al *Manualului de geografie şi istoria evului mediu de* W. Pütz, prelucrat pentru gimnaziile române de dr. I. G. Meşota („Convorbiri literare" nr. 8/1869); 3. *Invăţămîntul primar ameninţat* („Convorbiri literare", 1870); 4. Rezumatul conferinţei *Religiunea* („Convorbiri literare", 1871); 5. Discursul ţinut în parlament în 1873 (*Discursuri parlamentare*, vol. I); 6. Discursul ţinut în Senat la 14 ianuarie 1889 (*Discursuri parlamentare*, vol. IV); 7. Scrisoarea către N. Leon din ianuarie 1903) (N. Leon, *Amintiri*, partea I, Iaşi, 1922).

[65] Titu Maiorescu, *Discursuri parlamentare*, vol. IV, p. 519.

[66] A se vedea scrisoarea adresată de Maiorescu dr. N. Leon, publicată de acesta în *Amintiri*, partea I, p. 222—223.

[67] Acest fapt este afirmat şi de un fost student al său, Ion Petrovici (vezi articolul *Kant şi cugetarea românească*).

Scanned with OKEN Scanner

pe existenţa obiectivă a timpului şi spaţiului. Analizînd teoria darvinistă a evoluţiei, cu scopul de a trage din ea concluzii filozofice, Maiorescu scrie: „Din această admirabilă teorie, rezultă dar că lumea a fost şi este într-o stare de evoluţie neîntreruptă şi că această mişcare continuă şi progresivă se face sub imperiul unor legi imutabile"[68].

Dacă Maiorescu ar fi limitat valabilitatea legilor descoperite de ştiinţă la domenii restrînse, atunci s-ar putea obiecta că acestea nu afectează „cosmosul" în ansamblu şi ca atare n-au semnificaţie filozofică. Aici însă, toate ştiinţele — biologie, geologie, ba chiar şi cosmologia — colaborează, ducînd la concluzia că evoluţia este o lege generală a universului. În acest caz, teoriile ştiinţei capătă valoarea filozofică, chiar metafizică. Maiorescu priveşte teoria cosmologică a lui Kant-Laplace, care „stabileşte fazele prin care a trebuit să treacă sistemul nostru planetar", ca reflectînd fenomene reale care s-au petrecut în timp, înainte de apariţia omului, cu formele apriorice ale sensibilităţii (spaţiul şi timpul). Or, se ştie că teoria cosmologică a lui Kant a fost elaborată în 1755, deci în faza precritică a gîndirii sale, cînd marele filozof german, inspirat din teoria lui Newton, admitea obiectivitatea spaţiului şi timpului.

În problema existenţei, Maiorescu a respins concepţiile spiritualiste şi a adoptat teoriile înaintate ale ştiinţei. El a refuzat însă, în etapa a doua, şi soluţia materialistă. Cu toate acestea, Maiorescu a criticat pozitivismul, care tindea să dizolve filozofia în ştiinţă, şi a înclinat spre soluţia kantiană (realism ontologic nedeterminat), care asigura atît autonomia filozofiei, cît şi cea a ştiinţei.

PERSPECTIVA ANTROPOLOGICĂ

Viziunea filozofică a lui Titu Maiorescu are şi un aspect antropologic. El se manifestă mai ales în *Einiges philosophische* ... şi domină concepţia sa din prima perioadă (1857—1871). Aspectul antropologic nu lipseşte nici în perioada următoare, dar ocupă un loc secundar în concepţia sa şi are o altă semnificaţie.

În prima etapă, întreaga sa concepţie filozofică are o orientare antropologică. Însăşi problema existenţei nu este privită în sine, ci este legată de problema antropologică, dacă nu subordonată ei. Problema fundamentală a sintezei sale filozofice din 1860 este critica vechii concepţii filozofico-religioase, care privea omul ca pe o fiinţă slabă, dependentă de o fiinţă supranaturală atotputernică, ce deţinea în mîinile sale soarta şi fericirea omului.

În etapa a doua, concepţia sa filozofică îşi pierde caracterul general antropologic. Deşi Maiorescu se preocupa şi acum de probleme speciale ale fiinţei umane — antropogeneza, asemănările şi deosebirile biologice dintre om şi animal, explicarea materialistă a psihicului — aspectul antropologic cade pe plan secundar. Raporturile omului cu lumea s-au schimbat. Omul nu mai este figura centrală şi tendinţa finală a filozofiei, ci prima fiinţă pe scara existenţei, cu posibilităţi foarte limitate de a o schimba.

[68] Titu Maiorescu, *Darvinismul şi progresul intelectual* (1882), în volumul *Patru conferinţe* ..., p. 61—62.

Concepţia maioresciană despre om are, în prima perioadă, o coloratură feuerbachiană. Ea este legată de concepţia despre divinitate şi are de asemenea un caracter ateist. Se ştie că, în concepţia religioasă, esenţa omului rezidă în „suflet" conceput ca substanţă imaterială şi nemuritoare. Scînteie din spiritul divin, „sufletul" îl leagă ontologic pe fiecare om de Dumnezeu şi-i determină comportarea morală în viaţa pămîntească. Maiorescu a consacrat criticii imortalităţii sufletului capitolul al X-lea din *Einiges* . . . , intitulat „Despre moarte şi nemurire". Nemurirea sufletului, argumentează el, este concepută ca avînd un caracter individual, personal. Dar „numai ceea ce e senzorial este individual; intelectul este universal"[69]. Ideea (adevărul) trăieşte, dar gînditorul moare. Din această cauză „nu există o persistenţă personală după moarte, ci numai viaţa eternă a adevărului"[70]. Dar nu numai adevărul, ci toate valorile general-umane sînt nemuritoare: adevărul, binele şi frumosul; aceste valori constituie esenţa speţei umane. Ele nu sînt însă individuale, ci universale. Numai în măsura în care contribuim la promovarea acestor valori participăm la nemurire. Obţinem nemurirea[71], dar nu prin simpla noastră existenţă, ci prin opera noastră, prin lupta pentru adevăr, bine şi frumos. Această nemurire nu se realizează în ceruri, ci aici, pe pămînt. Prin participarea la aceste valori general-umane, trăim în conştiinţa semenilor noştri. „Cine n-a reuşit să lase la moartea sa nimic spiritual omenirii, cine a trăit fără să ţină cont de general, cine a murit fără să lase altă amintire decît amintirea senzorială este mort pentru vecie; căci numai adevărul general valabil face parte din fluxul continuu al nemuririi. Numai acela care a reuşit să ajungă la acest flux, numai acela care s-a scăldat în undele acestui flux va fi purtat de valuri prin toate spaţiile şi prin toate timpurile în portul veşniciei"[72].

Tînărul gînditor critica părerea acreditată de teologi şi foarte răspîndită printre intelectuali, după care, indiferent de valoarea ei de adevăr, religia are o mare valoare morală. Fără religie, fără credinţă în Dumnezeu şi în nemurirea sufletului, virtutea, sublimul şi alte valori spirituale — susţinea M. Mendelsohn — n-ar mai fi perfecte şi absolute, omul n-ar mai avea un suport pentru un ideal spiritual şi ar decădea în animalitate. Religia nu deţine monopolul moralei, argumentează Maiorescu. Moralitatea există sau nu în om, indiferent dacă este sau nu credincios. Este greşită afirmaţia că cei ce nu admit existenţa lui Dumnezeu şi nemurirea sufletului nu recunosc nimic sfînt, că n-ar avea un punct de sprijin pentru un ideal moral. Morala raţionalistă laică, susţine el, este superioară celei religioase, întemeiată pe nemurirea sufletului şi pe ideea de răsplată în ceruri pentru faptele morale din viaţa pămîntească. „Tocmai pentru că nemurirea n-are conţinut — argumentează Maiorescu — viaţa muritoare capătă mai mult conţinut; tocmai pentru că nu există o altă viaţă trebuie să folosim mai bine această viaţă; tocmai pentru că după moarte nu există nici răsplată nici pedeapsă, trebuie să facem binele pentru că e bine şi să ocolim răul fiindcă e rău. În aceasta constă importanţa morală, a negării nemuririi"[73].

[69] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* . . ., p. 174–175.
[70] *Ibidem*, p. 180.
[71] Se înţelege că este vorba de nemurirea în cadrul umanităţii, nu de eternitatea universului.
[72] *Einiges philosophische* . . ., p. 179–180.
[73] *Ibidem*, p. 185.

Scanned with OKEN Scanner

Concepţia ateistă este superioară celei religioase, susţine Maiorescu, şi sub aspectul consecinţelor sociale. Dacă morala religioasă tinde să-l rupă pe om de viaţa reală, morala întemeiată pe realitatea şi pe aspiraţiile omului îi îndreaptă atenţia şi energia tocmai spre îmbunătăţirea acestei vieţi pămînteşti şi spre respectul faţă de ceilalţi oameni. Această concepţie nu-l hrăneşte nici cu frica de moarte şi nici cu speranţe deşarte într-o fericire paradisiacă. „Bucuraţi-vă de binefacerile vieţii şi micşoraţi cît puteţi relele ei — ne îndeamnă Maiorescu, citîndu-l pe Feuerbach[74]. — Convingeţi-vă că pe pămînt poate fi mai bine decît este, şi atunci viaţa va deveni mai bună. Aşteptaţi o viaţă mai bună nu de la moarte, ci de la voi înşivă. Nu încercaţi să suprimaţi moartea din această lume, ci răul care izvorăşte din lenea, răutatea şi ignoranţa oamenilor, căci tocmai acest rău este cel mai groaznic. Moartea naturală, moartea care este rezultatul deplinei dezvoltări a vieţii, nu este un rău. În societate, răul constă în moartea care este consecinţă a nevoii, a viciului şi a crimei, a neştiinţei şi a brutalităţii. Această moarte înlăturaţi-o din lumea voastră sau încercaţi măcar să o limitaţi cît mai mult cu putinţă! Aşa grăieşte raţiunea către oameni"[75].

O dată ce şi-a îndreptat gîndurile spre a-şi făuri fericirea în această lume, omul trebuie să caute alte căi şi alte mijloace pentru a-şi atinge scopul. Emancipat de religie, omul nu se mai poate întemeia pe credinţă, prin care lua legătura cu Dumnezeu, ci pe ştiinţă, „care-i dă omului tăria să găsească un punct de sprijin în el însuşi, să-şi caute fericirea în fericirea semenilor săi"[76]. Cu ajutorul ştiinţei, omul poate să-şi construiască în această lume un viitor fericit, căci „viitorul nu este pentru noi ceva absolut necunoscut, care depinde numai de « vrerea de nepătruns » a lui Dumnezeu, ci orice viitor este o urmare necesară şi inteligibilă a prezentului; dacă îl cunoaştem pe acesta, îl cunoaştem în esenţă şi pe celălalt. De aceea, un om înzestrat cu o minte ageră este în stare să prevadă mersul evenimentelor şi să-şi făurească destinul în cea mai mare parte în mod corespunzător"[77].

Care este menirea filozofiei în condiţiile civilizaţiei moderne? Totdeauna, susţinea Maiorescu, filozofia a fost într-un fel sau altul legată de viaţa socială. Ea a înflorit mai ales în epocile de transformări sociale. „Cînd oamenii nu mai sînt mulţumiţi de starea de lucruri existentă, capetele cele mai luminate ale societăţii stabilesc, printr-o gîndire profundă, noul ideal al elementelor ce luptă pentru transformarea socială"[78]. În societatea modernă, rolul filozofiei creşte, deoarece transformările sociale duc la zdruncinarea vechilor convingeri şi la slăbirea credinţei religioase. În acest fel, filozofia vine să înlocuiască treptat religia. Ea are menirea să elaboreze o nouă concepţie despre lume corespunzătoare noii faze a dezvoltării ştiinţei.

Ca şi la Feuerbach, la Maiorescu ateismul nu e un scop în sine, ci un punct de plecare al unei filozofii care trebuie să-l emancipeze pe om de dependenţa faţă de forţe supranaturale şi să-l îndemne să-şi caute un punct de sprijin, pentru a-şi îmbunătăţi soarta, în el însuşi, în ştiinţă şi

[74] Vezi *Die Unsterblichkeitsfrage vom Standpunkte der Anthropologie* (Problema nemuririi din punct de vedere al antropologiei).
[75] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische ...*, p. 184—185.
[76] *Ibidem*, p. 199.
[77] *Ibidem*, p. 163; vezi şi *Antologia gîndirii româneşti*, partea a II-a, p. 497.
[78] Idem, *Einiges philosophische ...*, p. VI.

Scanned with OKEN Scanner

în activitatea creatoare de civilizaţie. În condiţiile conflictului dintre ştiinţă şi credinţă, ale declinului credinţei, filozofia trebuie să devină călăuză spirituală în societate, să dobîndească adică rolul pe care l-a avut în trecut religia. Dar „filozofia de pînă acum nu poate înlocui religia", spunea Feuerbach. Pentru a putea îndeplini acest rol, filozofia trebuie reformată: să nu se ocupe numai de cunoaşterea lumii, ci să-şi apropie ceva din esenţa religiei, să se ocupe şi de viaţa omului, de năzuinţele şi aspiraţiile lui. În acelaşi mod înţelege şi Maiorescu filozofia. Nici el nu e mulţumit de filozofia de cabinet care a dominat pînă în secolul al XIX-lea. Ca şi Feuerbach, el consideră că filozofia trebuie să fuzioneze cu viaţa, să fie introdusă în viaţă. „Importanţa filozofiei în vremea noastră — scrie gînditorul român — consta în faptul că ea nu mai există şi nu mai poate exista ca pînă acum ca o ştiinţă practicată pentru sine, constînd în elaborarea de sisteme închise; acum filozofia va fi introdusă în viaţă"[79].

Rolul principal al noii filozofii constă în esenţă în a contribui la transformarea vechii conştiinţe, întemeiată pe religie, şi la formarea unei noi conştiinţe, care, pe de o parte, să reflecte în mod veridic lumea, iar pe de altă parte, să ajute omenirea în lupta ei pentru îmbunătăţirea soartei materiale dar şi în aspiraţiile ei spirituale. Cu alte cuvinte, filozofia va trebui ca, prin valorificarea teoriilor ştiinţei şi prin reflectarea noii experienţe sociale, să dea o imagine realistă a lumii şi să formeze conştiinţe active, capabile să construiască o nouă civilizaţie şi, totodată, preluînd unele din sarcinile religiei, să menţină în conştiinţa socială vechile aspiraţii umaniste, să ţină sus steagul culturii spirituale.

Pînă cînd a susţinut Maiorescu ideile înaintate din *Einiges philosophische* ... ? A renunţat el la aceste idei imediat după întoarcerea în ţară? Din „prelecţiunile" sale populare, rezumate în „Convorbiri literare", rezultă că Maiorescu a răspîndit în România aceleaşi idei dezvoltate în lucrarea sa publicată în Germania. Ştim, de asemenea, că el a ţinut la Universitatea din Iaşi cursuri de antropologie filozofică şi de filozofia istoriei, teme pe care le tratase în *Einiges philosophische* ... În rezumatul conferinţei despre *Critica raţiunii pure*, ţinută în 1867, citim: „D. Maiorescu a arătat mijlocul social în care s-a produs acest sistem filozofic [kantian], provenit mai întîi din decadenţa credinţei religioase în timpul modern. Apoi, D. Maiorescu a explicat pentru ce, paralel cu marea criză istorică se observă, de regulă, o nouă epocă filozofică. Nemulţumirea generală sileşte societăţile culte a analiza din nou izvorul nemulţumirii, adică raţiunea omenească"[80]. În ciuda exprimării stîngace a celui care a făcut rezumatul, este evident că sînt aceleaşi idei din *Einiges philosophische* ... Din alte conferinţe rezultă că şi în 1871 el mai susţinea încă idei din *Einiges philosophische* ...[81].

În etapa a doua, Maiorescu se îndreaptă spre izvorul originar — filozofia kantiană —, din care se inspiraseră, direct sau indirect, atît Herbart cît şi Feuerbach, filozofii care l-au influenţat cel mai mult în scrierile sale din tinereţe. Şi acum găsim elemente de critică a concepţiei religioase şi a vechii filozofii spiritualiste. Prin aceasta, caracterul general emancipator al concepţiei sale antropologice va fi păstrat, dar nu va mai

[79] *Ibidem*, p. IV.
[80] „Convorbiri literare", an. I, 1867, nr. 5, p. 70.
[81] Vezi rezumatul conferinţei *Despre religiune*, în „Convorbiri literare", 1871.

fi practic şi militant, ci contemplativ şi abstract. Aşa, bunăoară, Maiorescu susţine, ca şi Kant, că omul trebuie să fie un scop în sine, îşi este suficient sieşi pentru a exista şi a acţiona. Dar aceste idei rămîn simple premise teoretice, din care el nu mai trage concluziile sociale practice. În cursul de istoria filozofiei germane, Maiorescu a criticat vechea metafizică spiritualistă, care urmărea să demonstreze esenţa spirituală şi nemurirea sufletului omenesc. El arată că teoria, de esenţă scolastică, a nemuririi sufletului nu a rezistat criticii kantiene şi nici „spiritului pozitiv" al timpului. „Teoria scolastică despre suflet şi imortalitatea lui nu are nici un temei logic şi nici importanţă practică", spunea Maiorescu[82]. Prezentînd studenţilor *Dialectica transcendentală*, el adoptă poziţia kantiană de critică a vechii „psihologii raţionale", aducînd împotriva nemuririi sufletului şi alte argumente filozofice şi, mai ales, ştiinţifice.

Critica vechii „psihologii raţionale", întemeiate pe nemurirea sufletului, reprezintă un element de continuitate între cele două etape. În cea de-a doua etapă însă, problema psihicului e abordată în esenţă de pe poziţiile ştiinţei, mai ales ale psihofizicii. Încă din perioada precedentă, Maiorescu examinase problema psihicului în strînsă legătură cu progresele fiziologiei nervoase, susţinînd că „sufletul trebuie considerat ca o funcţie fiziologică a trupului, anume a sistemului nervos"[83]. Aceasta înseamnă o îndepărtare de psihologia herbartiană în problema psihicului şi o situare pe poziţiile materialismului ştiinţific. Mai tîrziu, Maiorescu a criticat în mod deschis psihologia lui Herbart, arătînd totodată şi meritul ei istoric în condiţiile cînd lipseau cercetările ştiinţifice.

La baza acestor cercetări psihologice, el pune o concepţie materialistă asupra psihicului privit ca un produs al evoluţiei naturii vii. „Prin nenumărate şi nenumărabile evoluţiuni, puterea creatoare a naturii a scos din starea primitivă a haosului amorţit formele mişcătoare ale vieţii organice. Şi înăuntrul acestei vieţi organice, prin cea mai concentrată încordare a lucrării de mii şi poate milioane de ani, de-abia s-au putut urca organismele de la mişcarea automatică în plante spre licărirea inteligenţei în animale şi spre cercul luminos al înţelegerii de sine în om. Cînd pentru întîiaşi dată s-a deschis ochiul conştiinţei, în lumea pînă atunci întunecată şi neştiutoare, s-a înfiinţat o a doua lume — lumea ideilor — peste vechea lume a materiei nereflectate"[84].

În conferinţa despre darvinism (1882), îmbrăţişînd fără rezerve teoria evoluţionistă, care a revoluţionat biologia, Maiorescu admite totodată şi teoria descendenţei animale a omului formulată de marele savant englez. În problema generală a antropogenezei, el se situează, prin urmare, pe poziţiile materialiste ale ştiinţei, căutînd să tragă din darvinism şi alte concluzii filozofice.

Susţinînd teoriile ştiinţifice privitoare la antropogeneză şi la psihic, Maiorescu nu rămîne însă în limitele filozofiei naturaliste, care reducea, în ultimă instanţă, omul animal şi fenomenele psihice la cele fiziologice. Teoriile ştiinţifice îi folosesc doar pentru a integra fiinţa umană în natură, dar nu pentru a şterge deosebirile esenţiale dintre om şi animal. În afară de aceasta, pe Maiorescu, îl preocupă fiinţa umană nu numai prin ceea

[82] *Lecţiunea D-lui Maiorescu de deschidere a cursului de istoria filozofiei germane la Universitatea din Bucureşti*, în „România liberă", număr literar, 1884, p. 78.

[83] „Convorbiri literare", 1869, p. 170.

[84] Titu Maiorscu, *Din experienţă*, în *Critice*, ediţie completă, publicată de I. Rădulescu-Pogoneanu, vol. II, 1928, p. 289.

Scanned with OKEN Scanner

ce a fost ea în trecut (descendenţa animală) sau ceea ce este astăzi, ci mai ales în ceea ce trebuie să devină ea în viitor prin dezvoltarea culturii şi a civilizaţiei. De aceea Maiorescu îşi încheia conferinţa despre darvinism cu ideea formulată de Jacoby: „Oamenii descind din animale şi trebuie să devină zei".

PREMISELE UNEI CONCEPŢII DESPRE CULTURĂ

Întors în ţară, Maiorescu, s-a integrat în efortul general de construire a culturii şi a civilizaţiei române moderne. Pe lîngă activitatea de animator şi de popularizator al culturii, el a adus contribuţii la propăşirea învăţămîntului, precum şi la clarificarea unor probleme speciale, ca aceea a scrierii limbii române sau a codificării. În acelaşi timp, el a făcut o aspră critică modului de construire a culturii moderne în condiţiile speciale ale ţării noastre.

În critica făcută modului de construire a civilizaţiei şi a culturii moderne în România, Titu Maiorescu a emis cunoscutele sale teorii: a unităţii dintre fond şi formă (critica formelor fără fond) a „fundamentului dinlăuntru" şi a autonomiei valorilor. Toate aceste teorii au, în intenţia sa, aceeaşi finalitate: să cerceteze condiţiile de posibilitate ale construirii culturii moderne în România şi în general în ţările rămase în urmă. Fiecare teorie trebuia să dea un răspuns uneia din cele trei mari probleme ridicate de nevoile construirii culturii române moderne:

a) Cum e posibilă *construirea* unei culturi moderne temeinice în România? (teoria unităţii dintre fond şi formă, critica formelor fără fond);

b) Cum trebuie să se facă *trecerea* de la cultura naţională, mai mult sau mai puţin tradiţională, la cultura universală modernă? (teoria „fundamentului dinlăuntru");

c) Cum e posibil accesul culturii române spre universalitate şi ridicarea creaţiei originale la nivelul culturii mondiale? (teoria autonomiei valorilor şi critica exceselor naţionaliste).

Aceste teorii atît de diferite se integrează, prin finalitatea lor, într-o singură teorie mai cuprinzătoare: teoria construcţiei culturale în ţările rămase în urmă.

Nu putem insista asupra acestei interesante teorii. Trebuie precizată însă semnificaţia ei socială. Sensul ei general este evident: dezvoltarea progresivă a societăţii româneşti în direcţia civilizaţiei moderne. Dar prin criticile exagerate făcute metodelor liberale—care într-adevăr erau superficiale şi ineficiente — şi uneori prin negarea valorii noilor instituţii introduse, Maiorescu favoriza, vrînd-nevrînd, cercurile politice conservatoare. De altfel, el a activat în partidul conservator — reprezentînd aripa liberală. Dar tot atît de bine ar fi putut activa şi în cadrul partidului liberal — se ştie că a făcut şi (încercări concrete de colaborare cu liberalii — unde ar fi reprezentat aripa moderată.

La baza teoriilor maioresciene *despre construcţia culturală* se află premisele unei concepţii privind *explicarea culturii* ca fenomen social. Numai pe baza „Criticelor" lui Maiorescu nu se poate însă reconstitui concepţia sa despre cultură. Această concepţie o găsim în lucrările sale din tinereţe — majoritatea scrise în limba germană — unde autorul face totodată trimiteri la izvoarele din care s-a inspirat. Faptul că Maiorescu a continuat să susţină — cel puţin pînă în 1872 — aceleaşi idei fundamentale din primele sale scrieri rezultă din rezumatele asupra *Prelecţiunilor*

populare, publicate în „Convorbiri literare". De altfel, în această perioadă își publică Maiorescu și studiile sale critice fundamentale, unde este expusă concepția despre construcția culturală. În scrierile din Germania, Maiorescu avea în vedere cultura modernă în ansamblul și în forma ei avansată, maturizată pe cale evolutivă. Problema pe care și-o punea atunci era aceea a *explicării* culturii. După angajarea sa în viața culturală a României el a căutat o soluție problemei *construcției* culturii moderne într-o țară rămasă în urmă. Din această cauză, Maiorescu n-a mai continuat să-și dezvolte concepția *explicativă* despre cultură, ci a elaborat, pe baza ei, o concepție *aplicativă*, despre construcția culturală. În funcție de situația de la noi, el a subliniat și amplificat unele aspecte, iar pe altele le-a trecut pe planul al doilea sau le-a ignorat complet.

✧

Viziunea lui Maiorescu despre cultură este în linii mari opusă concepției raționalist-idealiste și se plasează în orizontul concepțiilor istoriste și hegeliene[85]. Ca și la Hegel și la reprezentanții concepțiilor istoriste, concepția despre cultură a lui Maiorescu este legată de concepția despre istorie. Lucrul este explicabil datorită solidarității culturii cu societatea și cu trecutul istoric. Mai tîrziu, el va valorifica și contribuția evoluționismului naturalist, pentru a aduce noi argumente în favoarea concepției deja formate, dar va critica încercările de a reduce istoria la științele naturii spre a o transforma în știință.

În contrast cu concepția raționalist-idealistă despre istorie și cultură, Maiorescu consideră fenomenele social-culturale ca avînd un caracter obiectiv, ca și fenomenele naturii. Istoria omenirii nu se reduce însă la natură, ci constituie o nouă ordine de realitate, avînd propria ei nece-

[85] Termenul „istorism" a căpătat în istoria filozofiei sensuri variate, în funcție de direcția în care a fost dezvoltat de diferiții gînditori și de interpretările date de comentatori. Dintre dicționarele filozofice, *Vocabularul filozofic* al lui A. Lalande dă o definiție mai apropiată de sensul folosit în acest capitol: „A. Punct de vedere care constă în a considera un obiect de cunoaștere ca rezultat actual al unei dezvoltări ce se poate urmări în istorie. B. Acest termen e aplicat mai ales doctrinei care susține că dreptul, ca și limba și moravurile este produsul unei creații colective, inconștiente și involuntare, care, în momentul cînd e cercetat, e terminat; și că, prin urmare, nu poate fi nici modificat în mod deliberat nici înțeles sau interpretat altfel decît prin studiul său istoric ... În acest sens, istorismul se opune raționalismului", Într-adevăr. în contrast cu raționalismul, istorismul explică fenomenele spirituale ca produs al condițiilor de viață ale popoarelor. Fiind legată de modul de viață al poporului, cultura se dezvoltă după legi obiective și nu poate fi schimbată după dorința filozofilor sau a reformatorilor, cum credeau raționaliștii. Ca valoare teoretic explicativă și ca eficiență practică, istorismul depășește, în principiu, raționalismul. În dezvoltarea gîndirii filozofice însă, unele concepții istoriste au descins în spiritualism și metafizică, deoarece au pus la baza culturii naționale un factor mistic, de esență spirituală — *Volksgeist* —, au absolutizat specificul național (Savigny) sau unitatea interioară a diferitelor epoci, spărgînd istoria culturii în fragmente de sine stătătoare, fără legătură organică între ele (Nietzsche). Pe plan social-politic, concepțiile istoriste au favorizat lupta pentru independență națională. Atunci însă cînd au exagerat condițiile sociale specifice în țările rămase în urmă, ele au putut justifica tendințele politice conservatoare, respingînd reformele sociale inspirate din țările mai dezvoltate. Ca și concepțiile istoriste, concepția hegeliană a pus la baza culturii noțiunea mistică de *Volksgeist* și a favorizat de multe ori tendințele politice conservatoare. Hegel a știut să evite însă unilateralitatea concepțiilor istoriste, înțelegînd dialectic raportul dintre cultura națională și cea universală, precum și dintre continuitate și discontinuitate în dezvoltarea culturii. Fără să admită entitățile de esență spirituală, *Volksgeist* și *Weltgeist* — cu ajutorul cărora Hegel explica raportul dintre culturile naționale și cultura universală —, Maiorescu a evitat, de regulă, exagerările istoriștilor și [a] explicat mai satisfăcător raportul dintre tradiție și inovație în dezvoltarea culturii.

sitate şi raţionalitate. Omul are posibilitatea de a interveni în dezvoltarea societăţii şi culturii pentru a produce schimbări, dar această posibilitate nu este nelimitată, cum credeau reprezentanţii concepţiei raţionaliste. În acţiunea de transformare a culturii trebuie să se ţină seama de condiţiile social-istorice concrete. Critica făcută modalităţii raţionalist-liberale de dezvoltare a civilizaţiei şi culturii române moderne are la bază ideea, pe care el o exagerează, că nu se ţinea seama de realitatea social-istorică internă în construirea civilizaţiei şi culturii româneşti.

Cultura s-a desprins de ansamblul activităţii sociale, ca o formă specifică a acestei activităţi, într-o anumită etapă a dezvoltării omenirii, cînd condiţiile economice au permis unei categorii de oameni să se elibereze de munca fizică, pentru asigurarea existenţei materiale. „Cultura — spunea Maiorescu — a început numai după ce s-a acumulat un prisos însemnat de bogăţie materială, cînd o parte de indivizi, scăpaţi de nevoia de a-şi agonisi, cu mîinile lor proprii existenţa, sînt împinşi a da altă expresie puterii vitale ce fierbe în ei"[86]. Cultura, prin urmare, este condiţionată de dezvoltarea economico-socială, faţă de care are însă o relativă autonomie, dar nu este ruptă nici de natură, căci ea constituie, ca şi activitatea economică „o altă expresie a puterii vitale", pe care oamenii o posedă ca fiinţe naturale. Din această idee fundamentală rezultă două concluzii: 1) că orice formă de activitate socială, deci şi cea culturală, are un caracter obiectiv, de care ştiinţa trebuie să ţină seama; 2) că şi activitatea culturală constituie o formă de viaţă — viaţa spirituală. „Căci cultura e o sarcină care consumă neîntrerupt puterile vitale ale unei naţiuni"[87]. Cultura este deci ceva viu, şi nu un lustru, un ornament, străin de viaţa poporului, pus pe frontispiciul edificiului social pentru a impresiona străinătatea. Ideea principală a criticii sale culturale se află în această înţelegere a culturii. Noua cultură care se construieşte în România, noua viaţă spirituală trebuie legată în mod organic de celelalte forme de viaţă şi de activitate socială care au un rol determinant. Ea trebuie să fie în cele din urmă rezultatul unei energii vitale a poporului român. Fără acest suport energetic autohton, cultura se ofileşte, nu prinde viaţă şi nu rodeşte pe solul românesc.

Deşi constituie o formă de activitate desprinsă de ansamblul vieţii sociale, cultura rămîne în sfera vieţii sociale şi este influenţată, ba chiar determinată de ea. „Dacă oamenii nu mai sînt mulţumiţi de viaţa din vremea lor, capetele luminate ale societăţii stabilesc printr-o gîndire profundă, noul ideal al elementelor militante. Decăderea care a dat naştere noului curent filozofic (adică filozofiei germane de la Kant încoace) este o perioadă de decădere a credinţei"[88]. El se referă mai întîi la decăderea credinţei religioase, datorită cărui fapt „oamenii s-au îndreptat spre filozofie", dar în fond este vorba de toate credinţele, convingerile, şi idealurile vechi, care se prăbuşesc o dată cu marile transformări sociale. Asupra acestei idei revine şi în 1871, deci la trei ani de la începerea campaniei împotriva „formelor fără fond", adică a criticii social-culturale. Există momente în care omenirea se ocupă „mai serios şi cu necesitate" de probleme religioase şi filozofice, susţine Maiorescu. „Pentru filozofie, momen-

[86] „Convorbiri literare", 1971, nr. 5, p. 68.

[87] Titu Maiorescu, *Direcţia nouă în poezia şi proza română*, în *Critice*, vol. I, 1931, p. 167.

[88] Idem, *Einiges philosophische ...*, p. III–IV.

tele cele mai impozante sînt acele intervaluri de timp cînd libertățile, bogăția și cultura au atins un mare grad de dezvoltare"[89]. El consideră că, în epoca modernă, nu mai există condiții pentru nașterea unei noi religii, astfel că singură filozofia rămîne să dea expresia teoretic-spirituală năzuințelor și aspirațiilor popoarelor.

Condițiile sociale nu influențează numai religia și filozofia, ci și celelalte ramuri ale culturii, chiar și muzica. „Extremul muzicii viitoare — spunea el în 1861 referindu-se la muzica lui R. Wagner — își are însemnătatea sa socială și este un semn evident al spiritului timpului, întocmai cum muzica grecească, care încă nu cunoștea armonia, în înțelesul nostru, corespunde statului social[90] și simțităţii preponderente a epocii elenice"[91].

Cultura nu suferă pasiv influența condițiilor sociale, ci acționează ea însăși asupra acestor condiții. Ieșite din viața socială, ideile trebuie introduse din nou în viață spre a sprijini lupta pentru progres social. În încheierea discursului despre socialism și comunism, Maiorescu face un elogiu al luptei pentru ideal, — călăuză a acțiunii de transformare socială: „Cea mai nobilă facultate a omului e facultatea de a-și forma un ideal. Idealul se ridică adesea, ca floarea între pietre, dintre ostenelile de fiecare zi; se alipește de viață și luminează cu dulcele sale raze umbrele cele întunecoase ce înconjoară pe luptător"[92]. În spiritul filozofiei hegeliene, dar și al concepției istoriste în general, Maiorescu concepe idealul de viitor numai în legătură cu realitatea prezentului și a trecutului. Noua epocă istorică nu poate produce din sine propria existență, ci își are rădăcinile în trecut, se dezvoltă din epoca precedentă. „Ceea ce pășește înainte într-o anumită direcție decurge în mod necesar din ceea ce-l precede, altfel n-ar merge chiar în aceeași direcție. Datoria noastră este, prin urmare, să cunoaștem ceea ce este necesar". O bună cunoaștere a prezentului, care se realizează prin metoda istorică („contemplarea istorică"), poate sesiza tendințele viitorului, fapt care permite omului să acționeze în direcția acestor tendințe, să-și asigure eficiența acțiunii sale.

După angajarea sa în viața culturală și politică din România, și pe măsura cunoașterii condițiilor reale atît de îndepărtate de ceea ce trebuia să fie, adică de ideal, Maiorescu a apăsat tot mai mult asupra aspectului realizabil al idealului. „Valoarea oricărui ideal — scria el în 1881 — atîrnă de partea lui cea realizabilă; prin aceasta idealul se deosebește de închipuirile deșerte ce se numesc utopii"[93].

Principial nu i se poate obiecta nimic acestei idei. În viața practică, însă, determinarea gradului de probabilitate a realizării idealului rămîne relativă, ea putînd justifica atitudini politice progresiste sau

[89] „Convorbiri literare, 1971, nr. 5/, p. 69.

[90] Stări sociale: este o expresie a traducătorului din 1861 (*S. G.*).

[91] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză și muzica lui Wagner*. Dare de seamă din „National Zeitung", 25 martie 1861 făcută de A. Sthal și publicată în traducere de „Revista Carpaților" (an. II/1861, p. 723).

[92] Titu Levie Maiorescu, *Socialismul și comunismul*, discurs public ținut în 1859, Manuscris la BCS, f. 25. Deși respinge aceste teorii revoluționare, Maiorescu le apreciază pentru năzuința de a da o explicare și o organizare rațională societății, pentru încercarea de a propune o soluție problemei ridicării materiale și spirituale a „claselor inferioare" și pentru că oferă omenirii un ideal. Concluzia sa este: „Socialismul și comunismul o să ne ajute a cunoaște și a realiza elevarea morală și materială a clasei inferioare din societatea noastră, însă pe terenul ordinei ce ... există" — adică a orînduirii capitaliste (*ibidem*, p. 22).

[93] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. II, 1928, p. 187.

Scanned with OKEN Scanner

conservatoare. În practică, Maiorescu a apăsat mai mult pe real decît pe ideal, favorizînd astfel cercurile conservatoare.

Aşadar, în spiritul concepţiei istoriste ca şi al celei hegeliene de altfel, care apare ca un istorism dialectic, Maiorescu a înţeles cultura din vremea sa ca un aspect al vieţii sociale, solidară cu întreaga viaţă socială, şi ca un moment al dezvoltării, deci solidară cu istoria.

În scrierile sale, Titu Maiorescu a dezbătut şi problema unităţii culturii, care poate fi privită sub două aspecte; 1) al culturii naţionale şi 2) al culturii universale.

1) Fiind legată de viaţa socială, cultura modernă are un aspect naţional, determinat de faptul că această viaţă se desfăşoară în primul rînd în cadrul diferitelor popoare. De aceea, „pe lîngă tezaurul comun al popoarelor civilizate, mai are fiecare tărîmul său aparte, în care îşi dezvoltă în mod special individualitatea şi, separîndu-se aici de toate celelalte, îşi constituie naţionalitatea sa. Astfel se cere ca poporul modern să aibă o formă de stat naţională şi mai ales o literatură şi o limbă naţională"[94]. Caracterul naţional al culturilor este o teză fundamentală a concepţiilor istoriste—concepţii care pun accentul pe aspectul specific, particular al culturilor, diferenţiate după popoare şi după epoci istorice. Această teză, pe care şi-a însuşit-o şi Maiorescu, este opusă concepţiilor raţionaliste, care, pornind de la natura umană generală, independentă de condiţiile social-istorice, susţin ideea caracterului universal al culturii. Această idee a exercitat o influenţă favorabilă asupra militanţilor noştri pentru progres social, pentru construirea civilizaţiei şi culturii moderne în România. Cum însă poporul român lupta în secolul trecut şi pentru eliberare naţională, această cauză nu putea fi susţinută pe baza concepţiei raţionalist-universaliste despre cultură. De aceea, mai mulţi dintre militanţii noştri pe tărîm social şi cultural au folosit concepţia istoristă în luptă împotriva asupririi naţionale şi chiar împotriva proprietăţii boierilor asupra pămîntului (M. Kogălniceanu).

Dar în ce consta aspectul naţional al culturii? Johan von Görres, Fichte şi apoi Hegel au vorbit despre un spirit al popoarelor (*Volksgeist*), care ar determina originalitatea culturilor. Termenul, care a trecut şi la şcoala istorică a dreptului, are un caracter metafizic şi spiritualist. Maiorescu nu foloseşte termenul şi nici concepţia spiritualistă care stă la baza lui. În spiritul psihologiei sociale admite şi el o „conştiinţă populară", specifică, o anumită mentalitate, un ansamblu de credinţe şi năzuinţe izvorîte din comunitatea de origine şi de destin istoric. Acest caracter specific al vieţii sufleteşti a poporului poate fi întîlnit în arta şi literatura populară; el se reflectă în limbă, ba chiar şi în organizarea juridică. De aici insistenţa cu care Maiorescu recomanda poeţilor să se inspire din viaţa poporului român şi din poezia populară, iar corpurilor legiuitoare să ţină seama de obiceiurile şi moravurile poporului. De altfel, în concepţiile istoriste, care privesc cultura ca un organism, există o solidaritate organică între toate domeniile culturii naţionale. Aceste concepţii exagerează însă în mod unilateral specificul naţional mergînd pînă la absolutizarea lui, fapt care favorizează izolarea naţiunilor sau chiar conflictele dintre ele. Nu acesta este cazul lui Titu Maiorescu. Militînd pentru dreptul la existenţă liberă a poporului român, pentru demnitatea şi libertatea naţională, pentru unitatea şi originalitatea culturii române, Titu

[94] *Ibidem*, p. 13.

Maiorescu avea o concepţie înaltă despre naţiune, în concordanţă cu spiritul culturii moderne. El a depăşit concepţia tradiţională despre naţiune. Pentru el unitatea de origine, de limbă şi de teritoriu şi idealul apărării dreptului de existenţă liberă trebuie să devină condiţii pentru un ideal de afirmare creatoare a popoarelor în efortul de a dezvolta civilizaţia şi cultura modernă. Numai pe această cale se poate ajunge la o convergenţă între idealul naţional şi cel al întregii omeniri. ,,Limba, sîngele şi teritoriul — scria el în 1866 — sînt elemente preţioase ca mijloc spre un scop mai înalt şi acest scop nu poate fi altul decît progresul civilizaţiei omeneşti prin toleranţă şi ştiinţă, prin bunăstare materială şi morală, potrivită totdeauna cu gradul culturii unui popor''[95]. Această depăşire a orizontului îngust al culturii, închisă în zone etnografice tradiţionale, reprezintă totodată o depăşire a concepţiei istoriste. Ea reprezintă nu numai o lărgire a orizontului spaţial — de la naţiune la întreaga omenire —, ci şi o îmbogăţire a orizontului temporal — redus de istorişti la trecut — cu dimensiunea idealului de viitor.

La Maiorescu nu este vorba, ca la Hegel, de vreun substrat metafizic spiritualist în explicarea raportului dintre culturile naţionale şi cultura universală. În această problemă, el a criticat atît metoda speculativă, cît şi tendinţele politice naţionaliste ale unor idei de origine hegeliană. În *Ethische, ästetische und kritische Aphorismen*, scrise prin 1861 — 1862, Maiorescu a criticat ideea deplasării culturii din Est spre Vest, idee care nega capacitatea creatoare de cultură a popoarelor orientale de azi şi absolutiza valoarea poporului german drept cel mai demn reprezentant al culturii occidentale. ,,Probabil de pe timpul hegelienilor — nota el în primul an de la întoarcerea din Germania — a devenit aşa de simpatică ideea că civilizaţia se îndepărtează tot mai mult de cel dintîi leagăn al ei, din Asia, şi că se mişcă spre America. Poetul Platen o spune clar în poezia sa *Spiritul lui Columb* : « Istoria lumii zboară către Apus ». Această părere superficială îşi are poate explicaţia în lipsa de participare la eforturile vitale ale popoarelor din spaţiile estice. Se spune doar şi aşa că ţările estice sînt o ramură care veştejeşte, civilizaţia o reprezintă germanismul. Făcînd abstracţie de interesul adevărului în sine, trebuie să mă ridic, dintr-un interes naţional, împotriva acestei concepţii''[96].

Împotriva acestei concepţii, el aduce două argumente : unul bazat pe realitatea faptelor şi altul pe o concepţie etică umanistă. În cadrul primului argument, el invoca faptul că descoperirea Americii n-a dus la mutarea centrului vieţii europene spre Oceanul Atlantic, căci chiar în acea vreme Italia a trecut în fruntea culturii europene. Iar în secolul al XIX-lea, ţările din răsăritul Europei — Grecia, Rusia şi altele — luptau pentru introducerea civilizaţiei moderne, ceea ce infirmă teza că ţările din răsărit lîncezesc. Nu poate fi vorba însă de ideea concurenţei dintre popoare, de afirmarea unora —oricare ar fi ele—în detrimentul altora. Şi aici, ca şi în cultura română, Maiorescu pune problema dintr-un punct de vedere mai înalt, acela al idealului de umanitate şi progres de care este şi mai ales trebuie să fie animată întreaga cultură modernă. ,,Cea mai frumoasă înflorire a culturii moderne se vădeşte prin caracterul ei general, care nici într-un caz nu se poate confunda cu cosmopolitismul. De

[95] Idem, *Critice*, vol. II, p. 253.

[96] Titu Maiorescu, *Aforisme etice, estetice şi critice*, traducere de I. E. Toroutiu, în ,,Convorbiri literare", 1943, nr. 5—6, p. 428.

Scanned with OKEN Scanner

acum înainte nu mai este cu putinţă ca o cultură existentă să se piardă pentru a face loc alteia ... asemenea nimicire în zilele noastre nu mai este permisă dacă vrem să fi făcut progres în ideea de umanitate. Cultura trebuie să se impună pe căi de spiritualitate multilaterală, nu prin violenţă unilaterală ... Aşadar, Orientul nu apune, fără putinţă de a fi salvat, dacă Occidentul înfloreşte, ci razele pătrund necontenit, pe cînd Soarele rămîne stea fixă"[97].

2) Există, aşadar, o anumită unitate a culturii universale moderne. Această unitate nu este dată însă de hegelianul spirit absolut *(Weltgeist)*, întrupat succesiv în spiritul diferitelor popoare *(Volksgeist)*, ci reprezintă mai degrabă o cucerire, un rezultat al efortului convergent al popoarelor în procesul dezvoltării civilizaţiei moderne. Originalitatea culturilor naţionale nu vine în contradicţie cu unitatea culturii universale, căci această unitate nu e concepută de el ca absolută şi rigidă, în stare să înăbuşe culturile naţionale, ci ca o unitate relativă, compatibilă cu diversitatea.

Unitatea culturii moderne nu este înţeleasă de gînditorul român ca opusă diversităţii. Aceasta din urmă se manifestă atît prin existenţa diferitelor culturi naţionale, cît şi prin diversificarea culturii în tot mai multe ramuri speciale. Maiorescu consideră că diferenţierea, manifestată prin tendinţa de emancipare şi de specializare, constituie o condiţie a progresului culturii şi o expresie a maturităţii ei. Acest lucru era şi mai important pentru cultura română modernă, care abia după Unire a găsit condiţii prielnice de dezvoltare ca dimensiune specială a societăţii româneşti.

De aceea, fără a ignora aspectul unităţii culturii — idee de bază a concepţiei sale de esenţă istoristă —, Maiorescu a pus accentul pe sprijinirea tendinţelor de emancipare şi diversificare a ramurilor ei. Încă din primele scrieri, el a cerut emanciparea tuturor ramurilor culturii de dominaţia religiei, iar după întoarcerea în ţară a militat împotriva considerării sorgintei naţionale ca un criteriu unic şi absolut de apreciere a operelor literare şi ştiinţifice.

În afară de aceste tendinţe generale, legate de dominarea unei singure valori asupra întregii culturi, Maiorescu a căutat să asigure autonomia unor ramuri ale culturii care erau ameninţate în existenţa lor de tendinţele expansioniste ale altora. Aşa, bunăoară, el a sprijinit tendinţa de emancipare a artei faţă de morală şi de ştiinţă, a filozofiei faţă de ştiinţă (criticînd pozitivismul), a ştiinţelor sociale faţă de ştiinţele naturii etc. Cu toate acestea şi în ciuda faptului că în artă a înclinat la un moment dat spre autonomism, Maiorescu n-a absolutizat tendinţele divergente, menţinîndu-şi concepţia generală despre unitatea culturii.

Este îndeobşte cunoscut faptul că Maiorescu a acordat o mare importanţă introducerii şi fundamentării valorilor spirituale universale — adevăr, bine, frumos — în cultura română şi în conştiinţa poporului român. Aceste valori constituie căile de acces ale culturii române spre universalitate şi, totodată, condiţia pentru progresul culturii noastre naţionale, pentru ridicarea ei la nivel universal. În această direcţie, el a avut de luptat atît cu relativismul şi cu scepticismul ce cuprinsese o anumită categorie de intelectuali lipsiţi de ideal, cît şi cu cei care transformaseră naţionalul în criteriu absolut de judecare a valorii lucrărilor ştiinţifice,

[97] *Ibidem*, p. 429.

literare şi artistice. Maiorescu a promovat ideea patriotismului „în marginile adevărului", cum bine a arătat Eminescu, pentru a face loc valorilor universale —adevăr, bine şi frumos —, care constituie totodată pietrele de temelie ale oricărei culturi naţionale moderne. În lucrările de ştiinţă, adevărul constituie criteriul suprem de judecare a valorii lor, căci adevărul este unic, necesar şi universal, nu variază de la o naţiune la alta. Arătînd că demnitatea noastră naţională şi nevoile ridicării culturii române la nivel european cer un anumit spirit critic în judecarea operelor noastre literare şi ştiinţifice, cer anumite criterii universal-valabile, Maiorescu scrie: „Ce e rău pentru alte popoare este rău şi pentru noi şi frumoase şi adevărate nu pot să fie decît acele scrieri române care ar fi frumoase şi adevărate pentru orice popor cult"[98].

Aceste principii despre ştiinţă le-a aplicat Maiorescu în concepţia despre limbă şi despre drept. De altfel, concepţia generală istoristă despre cultură a apărut în bună parte ca rezultat al cercetărilor istoriste şi comparatiste de limbă şi de drept.

Maiorescu a abordat în mod special problemele de limbă şi de drept pentru că în acest domeniu s-au manifestat în modul cel mai pregnant ideile curentului latinist. În acest curent se întîlnesc cele două concepţii criticate de Maiorescu: concepţia care subordona ideii naţionale valoarea universală de adevăr, temelia oricărei ştiinţe, şi concepţia raţionalistă despre cultură, care nu aprecia caracterul obiectiv al limbii. Ca şi în întreaga concepţie despre cultură, şi în explicarea limbii, Maiorescu s-a situat în linii mari pe poziţiile şcolii istorice comparatiste — completată cu unele contribuţii ale şcolii naturaliste —, şcoli care reprezentau în acea vreme teoriile cele mai înaintate din ştiinţa limbii[99]. Sprijinindu-se pe cercetările celor mai autorizaţi lingvişti ai vremii — Bopp, Dietz, W. Humboldt, A. Schleicher şi, mai ales, Max Müller —, Maiorescu a combătut „construcţiile arbitrare ale filologilor", care sub cuvînt de purificare, întocmeau un vocabular de termeni necunoscuţi românului şi îndepărtau vorbirea de *izvorul de viaţă al limbii populare*"[100].

Această ultimă idee ilustrează convingerea sa că limba, ca şi întreaga cultură, se alimentează din izvorul de viaţă al conştiinţei populare, fără de care devine ceva artificial, se ofileşte. Maiorescu era convins de „adevărul ştiinţific că limba nu este rezultatul vreunei convenţiuni între oamenii cei învăţaţi, ci este un product instinctiv al poporului întreg"[101].

Aceasta nu înseamnă că limba rămîne încremenită, nu se schimbă. Dar aceste schimbări sînt obiective, sînt rezultatul dezvoltării istorice a vieţii poporului.

Meritele ştiinţifice ale lui Maiorescu în domeniul lingvistic le-au arătat specialiştii. Titu Maiorescu, scrie D. Macrea, „a avut, pe plan teoretic, contribuţii importante în promovarea la noi a principiilor fecunde ale lingvisticii moderne. Adept al şcolii istorice-comparatiste într-o epocă în care studiile de teoria limbii erau aproape inexistente la noi, el a introdus în circulaţia intelectuală a vremii idei ale lingvisticii celei mai avansate. Dintre acestea, remarcabile sînt cele privitoare la principiile ortografiei

[98] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, p. 138—139.
[99] Vezi şi Al. Graur şi L. Wald, *Scurtă istorie a lingvisticii*, ed. a II-a, Bucureşti, Edit. ştiinţifică, 1965.
[100] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. II, p. 168.
[101] *Ibidem*, p. 186.

noastre fonetice, la caracterul obiectiv și popular al limbii, la strînsa legătură dintre limbă și naționalitate, dintre limbă și cultură, dintre cuvînt și noțiune, la stabilitatea structurii gramaticale și mobilitatea vocabularului, la teoria complexă a neologismelor"[102].

Și în concepția despre drept, Maiorescu se situează pe aceleași poziții generale istoriste. Mai precis, este vorba de un istorism împletit cu hegelianism, așa cum găsim la Lorenz von Stein izvorul inițial al concepției sale sociale, exprimate în conferința *Socialismul și comunismul în Franța*.

Concepția sa este îndreptată împotriva filozofiei raționaliste a dreptului natural — dominantă atunci în România — , care susținea existența unui drept universal întemeiat pe „natura umană". Construit rațional, acest drept era considerat ca imuabil și universal-valabil, așa cum sînt și adevărurile matematice. Așa, bunăoară, Condorcet — unul din reprezentanții concepției raționaliste despre cultură — susținea că „o lege bună trebuie să fie bună pentru toți oamenii, după cum o formulă de geometrie este adevărată pentru toți". Cercetările de drept istoric și comparat au arătat însă că dreptul variază în funcție de condițiile de viață ale fiecărui popor. În spiritul concepției istoriste, Maiorescu concepe dreptul „ca o expresie a condițiunilor de trai"[103]. Teoreticienii la care se referă el în *Einiges philosophische* ... sînt de orientare hegeliană sau istoristă, dar toți sînt în esență spiritualiști, concep, în ultimă instanță, dreptul, ca și celelalte aspecte ale culturii, ca fiind determinat de un spirit specific fiecărui popor, *Volksgeist*. La Maiorescu nu găsim asemenea tendințe spiritualiste și metafizice. El se referă la condițiile concrete, economice, sociale, dar și sufletești (deprinderi, obiceiuri și moravuri). Acest complex economic-social-spiritual formează condițiile de viață ale poporului, condiții care determină aspectul caracteristic al relațiilor juridice.

Sub influența lui Lorenz von Stein, Maiorescu a făcut un pas mai departe față de istorism în direcția unei explicații științifice a dreptului și a statului. Astfel, el face — ca și Hegel — o distincție precisă între societate și stat. Societatea, susține el, este un ansamblu organic, de condiții și relații în care poporul își desfășoară viața economică, socială și spirituală. Spre deosebire de Hegel însă, Maiorescu consideră că societatea are rolul determinant în raport cu statul. „Statul ca viață e ceva abstract — scrie el ... Statul și puterea lui nu se află niciodată în mîna indivizilor ca indivizi nici în mîna tuturor, ci într-a societății"[104]. Așadar, statul este supus societății. Schimbarea, transformarea și dezvoltarea societății determină transformări corespunzătoare în organizarea statului și a dreptului. Această idee, pe care Maiorescu a susținut-o în conferințele publice din 1859 și 1864, poate fi găsită, în esență, și în *Critice*. Aici factorul determinant al dezvoltării social-politice este *fondul*, reprezentat de activitatea economică și socială a poporului, precum și de nivelul său de cultură (de care depinde capacitatea activității sale). Statul apare doar ca o *formă* de organizare a activității sociale, ca un fel de suprastructură. Relațiile juridice sînt concepute ca fiind rezultatul dezvoltări economice și culturale a poporului. „Faceți întîi pe poporul român mai

[102] D. Macrea, *Titu Maiorescu, și problemele limbii române*, în volumul *Studii de istori a limbii și a lingvisticii române*, București, Edit. didactică și pedagogică, 1965, p. 63.

[103] Titu Maiorescu, *Einiges philosophische* ..., p. 17.

[104] Idem, *Socialismul și comunismul* ..., f. 19.

cult şi mai activ, daţi-i prin şcoli bune şi prin o bună dezvoltare economică lumina şi independenţa de caracter a adevăratului cetăţean şi apoi *forma juridică* după care îşi va întocmi el relaţiunile sale publice şi private *va veni de la sine* şi va fi acomodată stării sale de cultură. Dar nu începeţi cu reglementare administrativă şi cu constituţie, căci de cînd e lumea nu s-a regenerat nici un popor prin legi şi prin guverne; ci *legile şi guvernele au fost numai expresia incidentală, rezultatul extern al culturii interioare a unui popor*"[105]. În *practica politică* însă, Maiorescu a criticat nu numai „inflaţia legislativă", mania de a fabrica legi în serie, convingerea idealistă în atotputernicia legilor, ci şi unele tendinţe realiste de înnoire, de modernizare a ţării, fapt pentru care a fost criticat chiar şi de unii membri ai „Junimii" cu tendinţe mai liberale (Xenopol).

CONCEPŢIA ESTETICĂ

Problema principală dezbătută de Maiorescu în aproape toate scrierile sale cu conţinut estetic este definiţia frumosului şi determinarea raporturilor artei cu celelalte ramuri ale culturii, precum şi cu viaţa socială.

Urmărind numai această problemă — deoarece are semnificaţii filozofice şi este legată de teoria culturii — vom încerca să aducem o clarificare a concepţiei sale estetice, valorificînd unele texte inedite şi reconstituind evoluţia atitudinii sale în trei momente caracteristice: I — 1860 — 1863, momentul afirmării poziţiei teoretice de principiu caracterizată printr-o armonie dintre elementele frumosului precum şi dintre artă, ştiinţă şi morală; II — 1867, momentul aplicării practice în condiţiile de la noi — cînd consideră necesar să sublinieze puternic valoarea aspectului artistic al literaturii, pentru a o emancipa de ştiinţă şi a o integra printre arte; III — momentul de după 1880, caracterizat printr-o sinteză între momentele anterioare, în sensul afirmării poziţiei teoretice de principiu — armonia dintre elementele frumosului şi dintre literatură, morală şi ştiinţă — dar cu aplicare la cercetarea unor opere româneşti de mare valoare artistică.

Această clarificare e cu atît mai necesară cu cît momentul 1867 a fost considerat ca exprimînd poziţia de principiu a lui Maiorescu, iar discordanţa cu ideile de după 1880 a fost interpretată ca o inconsecvenţă.

În scrierile maioresciene din anii 1860—1863, constatăm o unitate între elementele frumosului, între artă şi morală, precum şi între artă şi societate. Acest fapt reiese din *Einiges philosophische* ...(1860) unde Maiorescu înţelege frumosul ca o unitate organică dintre elementul raţional şi elementul sensibil. Deşi în filozofie este influenţat de Herbart, în estetică el manifestă preferinţe pentru poziţia lui Schiller. Spre a ilustra definirea frumosului ca unitatea dintre elementul ideal (raţional) şi cel afectiv (patetic), Maiorescu analizează creaţia dramatică şi cea muzicală. El respinge atît tendinţa de a absolutiza elementul patetic în dauna celui raţional-logic, cît şi absolutizarea elementului raţional în dauna celui afectiv.

În muzică, elementul raţional îl constituie armonia, iar elementul sensibil, patetic, melodia. O unitate organică între elementul raţional

[105] Idem, *Critice*, vol. II, p. 251 (subl. ns. — *S. G*).

şi cel senzorial-patetic — adică frumosul ideal — este exprimată în muzica clasică germană, susţine Maiorescu. Ca tendinţe unilaterale sînt considerate muzica lui Wagner în care predomină armonia (adică elementul raţional) şi „muzica italiană mai nouă", în care predomină elementul melodic.

Această idee a fost reluată şi dezvoltată un an mai tîrziu în conferinţa despre *Vechea tragedie franceză şi muzica lui Wagner* ţinută la Berlin şi la Paris în 1861. Aici Maiorescu defineşte frumosul, după Hegel,ca „deplina pătrundere a ideii cu aparenţa sensibilă"[106]. El consideră ca directive unilaterale, care se îndepărtează de frumos, atît *fermecătorul*, în care elementul sensibil se valorifică în dezavantajul ideii, cît şi *sublimul*, în care elementul logic se valorifică în dauna sensibilităţii.

„Din punct de vedere dramatic — spunea el — , caracterul devine frumos atunci cînd principiile [elementul raţional] şi înclinaţiile [afectele — elementul sensibil] se întrepătrund pe deplin ... Lupta însăşi, devenită o condiţie esenţială a frumosului dramatic, o numesc, după Schiller, patetismul tragediei"[107]. În muzică, frumosul constă în „deplina contopire a armoniei şi a melodiei"[108]. Ideea este, în esenţă, aceeaşi, numai că e mai clar formulată şi e transpusă pe portativ hegelian. Atît în *Einiges philosophische* ..., cît şi în comunicarea despre *Vechea tragedie franceză şi muzica lui Wagner*, Maiorescu consideră ideea ca element constitutiv al frumosului. Acelaşi echilibru între conţinutul de idei şi forma artistică este afirmat şi în *Aforisme etice, estetice şi critice*, scrise prin 1862.

Admiterea ideii ca element constitutiv al frumosului este semnificativă pentru raporturile dintre artă şi ştiinţă, precum şi dintre artă şi morală. În 1867, Maiorescu, pentru a salva autonomia poeziei, va despărţi categoric poezia de ştiinţă şi de morală. Nu aceasta este însă poziţia sa teoretică de principiu. În *Einiges philosophische* deşi admite, cu Kant, autonomia artei faţă de morală, el manifestă preferinţă faţă de poziţia lui Schiller, care stabileşte o punte de legătură între ele. Maiorescu priveşte tendinţa raţionalistă din artă ca o tendinţă socială progresistă, ca o expresie a exigenţelor sociale manifestate în artă. „Extremul muzicii viitoare — spunea Maiorescu în 1881 — îşi are însemnătatea sa socială şi este un semn evident al spiritului timpului, tocmai cum muzica grecească, care însă nu cunoaşte armonia în înţelesul nostru, corespundea statului social[109] şi simţităţii cei preponderente a epocii elenice"[110].

Aşadar, atunci cînd discută problemele artei pe plan teoretic, în condiţiile normale ale culturii moderne înaintate, Maiorescu dă soluţiile cele mai rezonabile raporturilor artei cu celelalte domenii ale culturii, precum şi cu viaţa socială.

După înfiinţarea „Junimii", Maiorescu caută nu atît soluţii teoretice general-valabile, cît directive speciale pentru creaţia literară din România în vederea ridicării nivelului ei artistic. Se ştie că, în studiul estetic de la 1867, Maiorescu pune puternice accente pe aspectul artistic al literaturii. Accentele estetizante nu se referă însă la artă în general — unde îşi menţine poziţiile teoretice juste, manifestate în primele sale scrieri —, ci la

[106] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză şi muzica lui Wagner*, în volumul Tudor Vianu. *Influenţa lui Hegel în cultura română*, p. 65.
[107] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză şi muzica lui Wagner, loc. cit.*
[108] *Ibidem*, p. 66.
[109] „Stării sociale" (este stilul traducătorului din 1861).
[110] Titu Maiorescu, *Vechea tragedie franceză şi muzica lui Wagner, loc. cit,*

poezie, care are o situaţie specială între celelalte arte: foloseşte cuvinte ca şi teoriile ştiinţifice morale şi politice şi de aceea este ameninţată de ,,rătăcire ştiinţifică''.

Celelalte arte, spune el, prin chiar condiţiile lor materiale, sînt restrînse în acest cerc estetic şi sînt ferite de rătăcirea ştiinţifică: ,,nici teorii politice, nici reguli limbistice nu se pot sculpta în piatră sau exprima în muzică. Poezia singură este în pericol de a-şi confunda sfera şi aceasta din cauză că ea întrebuinţează acelaşi organ pentru ideile ei, pe care le întrebuinţează şi ştiinţa pentru ale sale: adică limbajul omenesc. Cu atît mai mult însă este de datoria poetului a-şi îndrepta atenţia spre diferenţa dintre aceste două sfere deosebite'' [111]. Neurmărind elaborarea unei concepţii estetice proprii, ci construirea unei estetici aplicate, menită să orienteze creaţia literară şi gustul public de la noi, el va pune accente puternice pe aspectul artistic al operelor literare.

Pentru a distinge mai categoric poezia de ştiinţă, în 1867, Maiorescu operează o modificare radicală chiar şi în conţinutul poeziei, în raportul dintre elementul raţional şi cel emoţional. Cu toate că menţine definiţia hegeliană a frumosului ca idee manifestată în materie sensibilă [112], definiţie mai raţionalistă decît cea a lui Schiller, Maiorescu reduce, în ultimă instanţă, ideea artistică la afectivitate: emoţie, sentiment, pasiune. ,,Ideea sau obiectul exprimat prin poezie este totdeauna un simţămînt sau o pasiune şi niciodată o cugetare exclusiv intelectuală sau care se ţine de tărîmul ştiinţific, fie în teorie, fie în aplicarea practică. Prin urmare, iubirea, ura, tristeţea, bucuria, desperarea, mînia etc. sînt obiecte poetice: învăţătura, preceptele morale, politica etc. sînt obiecte ale ştiinţei şi niciodată ale artelor'' [113].

Aşadar, unitatea organică dintre elementul raţional şi cel emoţional atît de mult subliniată în 1860 şi în 1861, este uitată. Elementul raţional, care pătrundea în esenţa artei dramatice şi a celei muzicale, devine aici un simplu ,,prilej pentru exprimarea simţămîntului''. În studiul asupra poeziilor lui Eminescu, Maiorescu va restabili echilibrul normal dintre elementul raţional şi cel emoţional în creaţia literară.

În studiul din 1867, Maiorescu ridică, în treacăt, problema contemplaţiei artistice, cu scopul mărturisit de a asigura autonomia literaturii în raport cu ştiinţa. Specificul artei constă în plăcerea estetică dezinteresată, susţine Maiorescu. Prin artă se stabileşte un raport nou între om şi lume, în afară de cel gnoseologic şi de cel utilitar — contemplaţia. În această problemă, Maiorescu se inspiră din teoria kantiană, după care plăcerea estetică ,,este pur contemplativă, fără a produce un interes pentru obiect ... Orice interes strică judecata de gust şi-i ia nepărtinirea'' [114].

Pentru a pune în lumină specificul literaturii ca artă, Maiorescu dezbate şi problema raportului direct dintre frumos şi adevăr, dintre artă şi ştiinţă (în care înglobează şi morala, politica, tot ce reprezintă gîndirea teoretică raţională). ,,Poezia, ca toate artele este chemată să exprime frumosul, în deosebire de ştiinţă care se ocupă de adevăr''. Aici, definiţia hegeliană a frumosului îi permite să stabilească ,,cea dintîi şi cea mai mare

[111] Titu Maiorescu, *O cercetare critică asupra poeziei române de la 1867*, în *Critice*, vol. I, 1931, p. 38—39.
[112] *Ibidem*, p. 13.
[113] *Ibidem*, p. 34—35.
[114] Immanuel Kant, *Critica puterii de judecare*, traducere de Traian Brăileanu, p. 100—101.

diferenţă între adevăr şi frumos", adică forma artistică, materialul sensibil „condiţia materială a poeziei". Maiorescu critica excesele concepţiei raţionaliste, care confunda frumosul cu adevărul. La obiecţia de esenţă clasicistă că „rien n'est beau que le vrai", Maiorescu răspunde : „Tot ce e frumos e adevărat ! Fie. Dar de aici încă nu rezultă că tot ce este adevărat trebuie să fie şi frumos . . . Din multe idei cu realitate ce trec prin capetele omeneşti numai acelea sînt frumoase care, sub vălul unei sensibilităţi adecvate, ne prezintă simţăminte distinse prin forma, intensitatea sau ocaziunea lor" [115].

Pentru a evita orice posibilitate de confuzie între frumos şi adevăr, între artă şi ştiinţă, Maiorescu merge, în 1867, pînă la respingerea reflecţiei teoretice din poezie. „Nu că poezia ar fi nedemnă de reflecţia ştiinţifică sau reflecţia ştiinţifică nedemnă de poezie, dar aceste sfere provin din operaţiuni aşa de radical deosebite ale minţii omeneşti" [116].

Aşadar, în studiul din 1867, Maiorescu se abate de la concepţia estetică schiţată în 1860–1863 prin valorificarea exagerată a formei artistice în raport cu conţinutul şi prin subordonarea elementului raţional faţă de cel emoţional din definiţia frumosului, pe scurt prin despărţirea radicală a artei de ştiinţă, de morală şi de politică. Această modificare de atitudine nu este însă în aceeaşi măsură o modificare a principiilor sale estetice generale, ci o schimbare momentană de accent determinată de nevoile ridicării nivelului artistic al literaturii noastre.

După două decenii, în alte condiţii, Maiorescu a revenit, în esenţă, la concepţia unităţii organice dintre conţinut şi formă în artă, dintre elementul raţional şi cel afectiv în definirea frumosului. Totodată, el a găsit o punte de legătură între artă şi morală şi a acordat o mai mare importanţă factorului social. În articolul despre poeziile lui Eminescu, de pildă, Maiorescu tratează aceleaşi probleme principale ca în studiul de la 1867. Poziţiile sale teoretice sînt însă foarte diferite. Aşa, bunăoară, şi aici vorbeşte despre calităţile poeziei din punctul de vedere al formei (numită la 1867 condiţia materială sau mecanică a poeziei), precum şi despre conţinutul de idei şi sentimente („condiţia ideală" a poeziei). Deşi apreciază perfecţiunea artistică a formei poeziilor lui Eminescu, Maiorescu consideră acum mai important conţinutul de idei şi sentimente decît forma : „Ceea ce e din naştere la adevăratul poet nu e dispoziţia pentru forma goală a ritmului şi a rimei, ci nemărginita iubire a tot ce este cugetare şi simţire omenească, pentru ca, din perceptarea lor acumulată să se desprindă *ideea emoţională* spre a se înfăţişa în forma frumosului" [117].

Ideea este repusă în drepturile ei, devenind iarăşi un element constitutiv al frumosului, alături de elementul afectiv şi pe acelaşi plan cu el. Maiorescu insistă acum asupra unităţii indisolubile dintre idee şi emoţie. De asemenea, el restabileşte şi unitatea organică dintre conţinutul de „idei emoţionale" şi forma artistică în poezie, despărţite la 1867 din motive practice [118].

[115] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. I, p. 52.

[116] *Ibidem*, p. 68.

[117] Titu Maiorescu, *Eminescu şi poeziile lui* (1889), în *Critice*, vol. III, 1928, p. 141 (subl. ns – *S. G*).

[118] De altfel, în estetica vremii se făcea o distincţie mai netă între formă şi conţinut. Una din lucrările estetice a lui Friedrich T. Vischer – din care şi Maiorescu s-a inspirat – se intitula *Über das Verhältnis von Inhalt und Form in der Kunst* (Zürich, 1858).

Scanned with OKEN Scanner

Prin admiterea unui bogat fond de idei în poezie, Maiorescu apropie din nou arta de ştiinţă şi filozofie. Aceasta dovedeşte că numai condiţiile speciale ale literaturii române de la 1867 l-au obligat să pună accente mai puternice *pe aspectul artistic*, *pe deosebirea* faţă de ştiinţă. După 1880 literatura română se maturizase, se ridicase la un nivel artistic suficient pentru a putea asimila un bogat conţinut de idei.

În altă etapă a literaturii române şi în faţa unor talente autentice, capabile să topească ideile în focul puternicei lor simţiri şi să le redea sub forma „ideilor emoţionale", conţinutul de idei filozofice, morale ori sociale este admis şi în creaţia noastră literară. Şi aceasta nu se referă numai la un poet genial ca Eminescu, ci la toţi scriitorii care merită acest nume. În articolul *Literatura română şi străinătatea* (1882), Maiorescu laudă operele lui Alecsandri, Bolintineanu, Eminescu, Slavici, Negruzzi, Gane nu numai pentru valoarea lor artistică, dar şi pentru conţinutul lor social. „Toţi autorii aceştia, părăsind oarba imitare a concepţiilor străine, s-au inspirat din viaţa proprie a poporului lor şi ne-au înfăţişat ceea ce este, ceea ce gîndeşte şi ceea ce simte românul ... Acest element original al materiei îmbrăcat în forma estetică a artei universale ... a trebuit să încînte pe tot omul luminat şi să atragă simpatica lui luare-aminte asupra poporului nostru" [119].

În studiul asupra comediilor lui Caragiale (1885), Maiorescu le apreciază atît calităţile artistice, cît şi caracterul realist. „Comediile sale pun în scenă cîteva tipuri din viaţa noastră socială de astăzi şi le dezvoltă cu semnele lor caracteristice, cu deprinderile lor, cu tot aparatul înfăţişării lor în situaţiile anume alese de autor" [120]. El considera ca un „merit necontestabil" al comediilor caragialiene „scoaterea şi înfăţişarea plină de spirit a tipurilor şi situaţiilor din chiar miezul unei părţi a vieţii noastre sociale" [121].

Admiţînd că „arta a avut totdeauna o înaltă misiune morală", Maiorescu, temîndu-se ca nu cumva literatura, prin faptul că foloseşte idei şi cuvinte — ca şi ştiinţa, morala şi politica — să fie transformată într-un simplu instrument al acestora, nu admite o legătură mai strînsă între literatura şi morala sau politica decît au celelalte arte. „Ar fi o confuzie, care ar împiedica de la început orice dreaptă înţelegere a lucrului, dacă ne-am închipui că poezia, fie epică, fie dramatică, are altă esenţă morală decît arta în genere. Poate să o aibă într-un grad mai mare sau mai mic, dar nu poate să o aibă de o altă natură şi nu trebuie să ceri poeziei o altă influenţă morală decît o ceri muzicii, sculpturii, arhitecturii şi picturii. Căci întîmplarea că poezia întrebuinţează acelaşi organ de comunicare sau acelaşi material brut ca şi codicele penal şi catehismul de morală, adică cuvintele, nu-i poate schimba esenţa ei de artă, precum nu se poate confunda arta sculpturii cu meseria pavajului, deşi amîndouă întrebuinţează materialul piatră" [122]. Cu toate că artistul se inspiră din realitate, iar arta are un conţinut de idei, lumea prezentată de artă, susţine Maiorescu, nu e o copie a lumii reale, ci o lume imaginată, o ficţiune. „Orice concepţie artistică este, în esenţa ei, ideală, căci ne prezintă reflexul unei lumi închipuite" [123]. Din această cauză, raporturile omului cu arta,

[119] Titu Maiorescu, *Literatura română şi străinătatea* (1882), în *Critice*, vol. III, 1928, p. 21.
[120] Idem, *Critice*, vol. III, p. 52.
[121] *Ibidem*, p. 54.
[122] *Ibidem*, p. 59–60.
[123] *Ibidem*, p. 66. III.

Scanned with OKEN Scanner

atît ale creatorului, cît şi al publicului, sînt altele decît cele cu ştiinţa. Pătrunderea în lumea imaginată de artist produce o emoţie specifică de înălţare spirituală, emoţie care ,,face pe omul stăpînit de ea, pe cîtă vreme este stăpînit, să se uite pe sine ca persoană şi să se înalţe în lumea ficţiunii ideale'' [124].

Pentru ca poetul să poată crea opere de mare valoare artistică, el trebuie să-şi concentreze toată atenţia în obiect, astfel încît, în momentul perceperii obiectului, să se uite pe sine. Apropiindu-se atît de mult de obiect, creatorul surprinde esenţa obiectului, intuieşte generalul, tipicul, înfăţişînd obiectul *sub specie aeternitatis*.

În polemica sa cu Dobrogeanu-Gherea, Maiorescu a dezvăluit izvoarele filozofice ale acestei concepţii estetice: ,,Teoria ficţiunii ideale, care idealitate dă obiectului tratat de artist caracterul *tipic* (prin chiar aceasta artistul se înalţă în lumea impersonală) este teoria lui Platon; acestea sînt aşa-numitele « idei platonice», foarte clar reproduse cu acel caracter al lor în *Estetica* lui Schopenhauer'' [125].

Dar acesta este numai primul moment al procesului de creaţie artistică, momentul perceperii, al contemplării obiectului, moment în care individualitatea creatorului dispare. Urmează apoi momentul al doilea, în care imaginea obiectului e supusă unui proces de elaborare personală, originală, avînd ca rezultat opera de artă. În acest fel, Maiorescu respinge acuzaţia lui Gherea de contradicţie în concepţia sa cu privire la personalitate şi impersonalitate în artă. În momentul contemplării obiectului, personalitatea scriitorului dispare, esenţa obiectului fiind surprinsă de toţi la fel. În momentul exprimării acestei esenţe, a aspectului tipic al lucrurilor se manifestă cu putere originalitatea şi personalitatea scriitorului. De aceea aceleaşi aspecte ale realităţii sînt redate în forme foarte variate de către scriitori.

Maiorescu îşi caracterizează concepţia despre creaţia artistică în general ca avînd la bază ,,teoria platonică-estetică, combinată cu varietatea exprimării aceluiaşi tip prin felurite forme artistice''. Deci prima parte a concepţiei sale, aceea privitoare la contemplarea obiectului, este caracterizată de Maiorescu însuşi ca fiind de origine platonică, primită prin intermediul lui Schopenhauer. Partea a doua însă, cea privitoare la expresia variată pe care o îmbracă ideea, are un caracter realist. În articolul despre comediile lui Caragiale, scrie Tudor Vianu, ,,se încrucişau două estetici felurite; estetica clasicismului pe care o prezintă şi A. Schopenhauer prin teoria ideilor platonice în artă; apoi estetica realismului mai nou care nu cere artei reprezentarea tipului uman, ci a formei lui particularizate prin împrejurări de spaţiu şi timp. Cu cea de-a doua parte putea fi de acord şi Gherea'' [126]. Dacă la acestea mai adăugăm concepţia sa despre raportul dintre conţinut şi formă în artă, dintre elementul raţional şi cel afectiv în definirea frumosului, elemente schilleriene şi hegeliene, nu putem accepta caracterizarea concepţiei estetice a lui Maiorescu din această ultimă perioadă drept schopenhaueriană în întregime. Platonică-schopenhaueriană este doar teoria contemplaţiei obiectului, moment în care contemplatorul se uită pe sine, încearcă o emoţie impersonală.

[124] *Ibidem*, p. 60.
[125] *Ibidem*, p. 103.
[126] Tudor Vianu, *Titu Maiorescu*, în *Istoria literaturii române moderne* de Şerban Cioculescu, Vl. Streinu şi Tudor Vianu, Bucureşti, 1944, p. 187.

Scanned with OKEN Scanner

În ce constă valoarea morală a artei? Arta, prin contemplaţia estetică — susţine Maiorescu —, îl introduce pe om în lumea ficţiunii ideale, îl face să uite de interesele lui egoiste şi să se înalţe din punct de vedere moral. Cum egoismul constituie, după el, sursa principală a răului, „atunci o stare sufletească în care egoismul este nimicit pentru moment, fiindcă interesele individuale sînt uitate, este o combatere indirectă a răului şi astfel o înălţare morală"[127].

În concepţia lui Maiorescu, înălţarea deasupra egoismului vieţii cotidiene prin artă este menită să înlocuiască şi „emoţiile impersonale" produse cîndva de religie, astăzi pe cale de dispariţie. Înălţarea morală prin artă, scrie el, „este cu atît mai importantă în zilele noastre, cu cît simţămîntul religios, care mai înainte îndeplinea misiunea de a înălţa spiritele deasupra intereselor egoismului zilnic, dispare din ce în ce mai mult din clasele culte şi trebuie înlocuit cu alte emoţiuni impersonale"[128].

Aşadar, spre deosebire de perioada precedentă, cînd reducea conţinutul poeziei la sentiment, respingînd ideile logice (inclusiv cele ştiinţifice, morale sau politice), după 1880 Maiorescu admite în literatură un conţinut de idei filozofice, morale sau sociale, cu condiţia ca aceste idei să fie adînc trăite, astfel încît să poată da naştere „ideii emoţionale". Aşa se explică faptul că în 1882 apreciază pe scriitorii de valoare ai vremii pentru că s-au inspirat din viaţa poporului nostru, că în 1885 considera ca un merit al comediilor lui Caragiale reflectarea situaţiei reale din societatea noastră, că în 1886 îl elogia pe Alecsandri pentru că el „vibrează toată inima, toată mişcarea compatrioţilor săi"[129], iar în 1906 aprecia conţinutul social şi patriotic al poeziilor lui Goga.

Problema care-l obseda pe Maiorescu era perfecţionarea artistică a literaturii române. El privea literatura în primul rînd din punctul de vedere al artei. Prin aceasta, Maiorescu a dus o valoroasă contribuţie la dezvoltarea literaturii noastre. Totuşi, simpla admitere a unor idei în literatură nu era suficientă. Importanţa conţinutului de idei înaintate în literatura noastră a crescut după 1880, cînd începe o epocă de mari frămîntări sociale, faţă de care literatura nu putea rămîne indiferentă. În aceste condiţii a apărut critica lui Dobrogeanu-Gherea, care a pus în valoare funcţia socială a literaturii. De pe aceste poziţii se adresa Gherea scriitorilor, parafrazîndu-l pe Goethe: „Umpleţi-vă inima şi sufletul, cît de largi ar fi ele, cu cele mai înalte sentimente şi idealuri, cu cea mai înaltă morală a veacului vostru — şi opere însemnate, educatoare şi moralizatoare veţi produce"[130].

Ambele puncte de vedere au avut, în direcţii diferite, un rol pozitiv: al lui Maiorescu, în direcţia perfecţionării artistice a literaturii, iar al lui Gherea, în întruparea unui bogat conţinut de idei înaintate. Fiecare în parte a fost — într-o măsură — unilateral, dar, privite în ansamblul nevoilor culturii şi societăţii româneşti, amîndouă au fost integrate într-o mişcare progresivă. Poziţiile lor au reprezentat, ca tendinţă, cele două dimensiuni ale literaturii noastre: cea artistică şi cea ideologică-socială.

[127] Titu Maiorescu, *Critice*, vol. III, p. 61.

[128] *Ibidem*.

[129] *Ibidem*, p. 80.

[130] C. Dobrogeanu,-Gherea, *Studii critice*, ediţie îngrijită de George Ivaşcu, Bucureşti, 1967, p. 69–70 (cuvintele „educatoare şi moralizatoare" sînt adăugate de Gherea).

Influența filozofică a lui Maiorescu a fost mare în epocă, iar prin elevii săi s-a prelungit pînă la al doilea război mondial. Timp de aproape o jumătate de veac, el a deșteptat și întreținut, prin cursurile universitare, prin conferințe publice și prin scrierile sale, interesul pentru filozofie, orientînd spiritele în direcții majore de gîndire. Maiorescu a căutat să împămîntească la noi o filozofie care, pe de o parte, să fie compatibilă cu știința, iar pe de altă parte, să fie capabilă să asimileze cuceririle ei fără a-și pierde dreptul la existență ca disciplină spirituală autonomă. Spre sfîrșitul veacului trecut, Maiorescu a reușit să întemeieze o *mișcare* filozofică românească, din care au ieșit C. Rădulescu-Motru, P. P. Negulescu, Ion Petrovici și alți reprezentanți ai filozofiei românești.

Nu mai puțin însemnată a fost influența lui Maiorescu asupra dezvoltării ulterioare a esteticii românești: Mihail Dragomirescu, Eugen Lovinescu, George Călinescu, Pompiliu Constantinescu și alții sînt, într-un fel sau altul, reprezentanții criticii estetice, inaugurată în literatura noastră de Titu Maiorescu.

Dar influența lui Maiorescu s-a extins dincolo de domeniul filozofiei sau al esteticii, cuprinzînd o arie vastă a culturii românești. „Influența lui în epocă — scria Tudor Vianu — a fost atît de activă și s-a produs în atîtea împrejurări, în legătură cu atîtea probleme, încît nu este cu putință a scrie o istorie a literaturii și a culturii românești în a doua jumătate a secolului al XIX-lea fără a ține seama de contribuția lui”[131].

[131] Tudor Vianu, *Ințelegerea lui Maiorescu*, în „*Scriitori români*”, vol. I, 1970, p. 403—404.

Diferite aspecte ale gîndirii filozofice maioresciene au mai fost analizate de: N. Bagdasar, *Titu Maiorescu* (în *Istoria filozofiei românești*, București, 1940); G. Bogdan-Duică, *Titu Maiorescu* (discurs de recepție la Academia Română, 1921); Mircea Florian, *Inceputurile filozofice ale lui Titu Maiorescu* („Convorbiri literare”, 1937); Simion Ghiță, *Problema omului în concepția lui Titu Maiorescu* („Revista de filozofie”, 1970, nr. 7; C.I. Gulian, *Ideile sociale și filozofice ale lui Titu Maiorescu* (în volumul *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, 1964); Eugen Lovinescu, *Titu Maiorescu*, 2 volume, 1940; P. P. Negulescu, *Profesorul Titu Maiorescu* („Convorbiri literare”, 1927); Ion Petrovici, *Titu Maiorescu* (1940); Licu Pop, *Ideile estetice ale lui Titu Maiorescu*, Sibiu, 1942; C. Rădulescu-Motru, *Titu Maiorescu în filozofie* („Convorbiri literare”, 1920); Liviu Rusu, *Titu Maiorescu* („Revista de istorie și teorie literară”, 1966, nr. 3; Tudor Vianu, *Titu Maiorescu* (în volumul *Istoria literaturii române moderne* de Șerban Cioculescu, Vl. Streinu și T. Vianu, București. 1944).

3. MATERIALISMUL NATURALIST ÎN A DOUA JUMĂTATE A SECOLULUI AL XIX-LEA

Materialismul filozofic modern s-a dezvoltat în strînsă legătură cu științele naturii care i-au oferit puternice puncte de sprijin, obligîndu-l totodată la un proces de continuă înnoire. Astfel, în secolele XVII și XVIII, materialismul a cunoscut o mare dezvoltare datorită progreselor obținute în astronomie, mecanică, fizică, în explicarea sistemului solar și a fenomenelor fizice ale naturii. Cum știința fundamentală pe care se sprijineau celelalte științe fizice, precum și filozofia materialistă, era mecanica, materialismul filozofic din secolele XVII și XVIII a căpătat un caracter mecanicist. Concepînd universul ca un uriaș mecanism care funcționează prin propriile sale legi și reducînd fenomenele complexe la cele mecanice, materialismul mecanicist nu putea explica satisfăcător fenomenele geologice, biologice și psihice, fiindu-i străină ideea de evoluție.

În secolul al XIX-lea însă, științele geologice și biologice au reușit să explice, prin teorii întemeiate prin fapte, și aceste fenomene complexe, răsturnînd ultimele dogme ale concepției creaționiste. Teoria „actualistă" a lui Lyell, explicînd fenomenele geologice din trecut, precum și configurația scoarței terestre prin cauze actuale (eroziunea apelor și a vînturilor, ridicări și coborîri lente ale terenului etc.) a răsturnat mitul potopului biblic, punînd totodată bazele evoluționismului. Marea cucerire a secolului al XIX-lea a fost însă darvinismul, care, explicînd originea și evoluția speciilor prin selecția naturală, a dat lovitura de grație creaționismului în biologie. Darwin însuși a extins teoria evoluționistă și la explicarea originii omului — ultimul refugiu al concepției creaționiste. Cuceririle fiziologiei nervoase și ale psihologiei au spulberat și concepția spiritualistă despre „suflet", ca substanță independentă de corp.

Ca o consecință a teoriei cauzelor actuale a lui Lyell, a darvinismului și a cuceririlor neurofiziologiei și neuropatologiei etc., știința izbutește să explice lumea prin ea însăși, fără să facă apel la forțe supranaturale și să răstoarne vechile dogme creaționiste. A luat astfel naștere un curent materialist spontan, în afara filozofiei, reprezentat de oameni de știință, în principal de către medici și naturaliști. Deoarece temeiurile lui țineau de noile date ale geologiei și biologiei, adică de științe care pe atunci formau „istoria naturală", acest materialism nefilozofic a fost denumit uneori și „istorico-naturalist". El nu are însă nimic de-a face cu materialismul istoric și, de aceea, pentru mai multă rigoare, îl vom numi „materialism științific-naturalist" sau, mai simplu, „materialism naturalist".

Deși păstrează unele confuzii, provenite din filozofia pozitivistă care se prezenta ca izvorîtă din știință, materialismul naturalist — în

Scanned with OKEN Scanner

ciuda faptului că e mai mult sau mai puțin spontan și nu este elaborat filozofic — , depășește „neutralismul" pozitivismului, susține valoarea filozofică a cunoașterii științifice și condamnă cu energie nu numai creaționismul, ci și toate formele de spiritualism. El are, prin urmare, un puternic caracter nonreligios și antispiritualist și a constituit un aliat al materialismului filozofic. Materialismul naturalist a valorificat știința nu numai sub aspect gnoseologic — adică în explicarea lumii — ci și sub aspect practic, ca instument de ameliorare a condiției umane în lume.

Materialismul naturalist a apărut în România* în deceniul al patrulea al veacului trecut, ca rezultat al înfiripării unei mișcări științifice autohtone (Societatea de medici și naturaliști din Iași etc.) și al introducerii științelor naturii în învățămîntul academic din Iași și din București. În evoluția gîndirii filozofice-științifice din România, această primă etapă a naturalismului reprezintă o fază de tranziție de la spiritualism la materialism. Deși neemancipată complet de influențe spiritualiste, mișcarea naturalistă de pînă la Unire a introdus în cultura română importante idei filozofice materialiste care stau la baza științei; recunoașterea caracterului obiectiv al legilor naturii, sublinierea rolului științei în dezvoltarea societății, încrederea în posibilitățile nelimitate de cunoaștere ale științei, principiul conservării materiei etc. Chiar prin simpla răspîndire a cunoștințelor științifice, mișcarea naturalistă din această perioadă a lărgit sfera explicațiilor materialiste asupra lumii.

După Unire, naturalismul românesc intră într-o nouă fază, deosebită de cea precedentă prin amploare și prin conținut. Înființarea universităților din Iași (1860) și din București (1864), precum și a numeroase societăți științifice a determinat o mai amplă mișcare pentru dezvoltarea și răspîndirea științei. Pe de altă parte, noile cuceriri ale științelor naturii — principiul conservării și transformării energiei, teoria atomică, darvinismul, succesele fiziologiei nervoase etc. —, prin demonstrarea eternității și a unității materiei, prn explicarea naturală a originii speciilor și a omului și prin răsturnarea dogmei despre nemurirea sufletului — au dus la eliminarea spiritualismului din științele naturii. Ca o consecință a marilor ei realizări din secolul al XIX-lea, știința naturii s-a transformat „dintr-o știință empirică într-una teoretică, și, datorită sintetizării rezultatelor obținute, într-un sistem de cunoaștere materialistă a naturii"[1].

Abordarea de către oamenii de știință a unor probleme filozofice se datorește în primul rînd marilor cuceriri *teoretice* ale științelor naturii. Aceste cuceriri au ridicat nivelul teoretic al unor discipline științifice — fizica, biologia, etc. — , îmbogățind problematica lor filozofică. În aceste condiții, naturaliștii au resimțit nevoia de a-și clarifica, cu ajutoru. filozofiei, problemele teoretice ridicate de dezvoltarea diferitelor științe!

* A se vedea : S. Ghiță, *Ștefan C. Michăilescu gînditor înaintat* (în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. I, București, Edit. Academiei, 1955 ; idem, *Ideile materialiste ale naturalistului Gr. Ștefănescu*, în *Din istoria filozofiei în România*, vol. II, București. Edit. Academiei, 1957 ; idem, *Dezvoltarea materialismului naturalist din România în perioada 1860—1890*, în culegerea *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, București, Edit. Academiei, 1960 ; idem, *Antologia ateismului în România*, București, Edit. științifică, 1962 ; idem, *Concepția savanților români despre valoarea științei și a filozofiei și despre raportul dintre ele*, în „Revista de filozofie", 1966, nr. 8 ; Ștefan C. Michăilescu, *Pagini filozofice alese*, București, Edit. Academiei 1953 ; Victor Babeș, *Pagini alese*, București, Edit. de stat, 1954.

[1] F. Engels, *Dialectica naturii*, ed. a 3-a, București, Edit. politică, 1966, p. 174.

CONCEPŢIA NATURALIŞTILOR DESPRE VALOAREA ŞTIINŢEI ŞI A FILOZOFIEI ŞI DESPRE RAPORTURILE DINTRE ELE

Interesul pentru problemele teoretice şi filozofice ale ştiinţelor naturii se manifestă în România imediat după înfiinţarea universităţilor. În 1864, *Constantin Esarcu* a publicat o interesantă *Introducţiune la ştiinţele naturale*, care cuprinde primele trei prelegeri teoretice ale cursului ţinut la Facultatea de ştiinţe. Prin aceste prelegeri, Esarcu a introdus de la început un spirit filozofic în gîndirea ştiinţifică din universitatea bucureşteană. Combătînd metoda speculativă a filozofiei naturii, tînărul naturalist se ridică totodată împotriva empirismului şi relevă necesitatea generalizărilor teoretice, a sintetizării faptelor pentru a ajunge la descoperirea legilor şi la elaborarea teoriilor capabile să explice fenomenele naturii. „Să adunăm cu neoboseală materiale, pietre, var, cărămizi — — scria Esarcu — , dar în urmă să utilizăm aceste materiale pentru a construi edificiul"[2].

Cercetarea ştiinţifică nu trebuie să se facă la întîmplare, susţine naturalistul român, ci după anumite metode verificate şi mereu îmbunătăţite. El subliniază importanţa ipotezelor ca instrumente de lucru, dar avertizează totodată asupra pericolului dogmatizării lor. Ipotezele sînt considerate „concepţii provizorii", care trebuie verificate prin fapte şi modificate sau părăsite atunci cînd faptele o cer.

În acelaşi an, a ţinut şi *Em. Bacaloglu*, primul profesor de fizică al Universităţii din Bucureşti, un curs public de filozofia ştiinţelor exacte. Din relatările presei de atunci, aflăm că Bacaloglu vorbea despre „principiile fundamentale ale acestor ştiinţe", despre rolul matematicii, al determinării cantitative a fenomenelor în cunoaşterea ştiinţifică în general etc.[3]. În cursul de fizică din 1865, spune C. L. Istrati, care i-a cercetat opera, ideea dominantă susţinută de Bacaloglu era unitatea forţelor naturii, iar unul dintre capitole se intitula „Formele mişcării ondulatorii".

Militînd pentru promovarea ştiinţei în România şi pentru răspîndirea ei „în toate clasele sociale", fizicianul român sublinia rolul ştiinţei în dezvoltarea societăţii. „Pentru timpurile în care trăim — spunea el în 1868 — , ştiinţa, ale cărei verităţi şi principii au dat naştere la toate acele fecunde şi binefăcătoare aplicaţiuni prin care omul a putut răspunde la aspiraţiile sale, este, fără contrazicere, lumina conducătoare a oricărei lucrări, a oricărui progres"[4].

Totodată Bacaloglu a relevat şi importanţa teoretică, filozofică a ştiinţelor naturii. „Ştiinţele exacte mai special constituie baza, fundamentul oricărei culturi intelectuale, pentru că prin ele ajungem să cunoaştem natura din care facem parte; numai prin ele învăţăm legile care domină natura şi care ne domină şi pe noi"[5].

Aceeaşi concepţie despre orientarea şi valoarea ştiinţei a avut-o şi *Gr. Ştefănescu*, primul profesor de geologie al Universităţii din Bucureşti. Ridicîndu-se împotriva caracterizării ştiinţelor naturale ca ştiinţe de

[2] C. Esarcu, *Curs de ştiinţe naturale la Facultatea de ştiinţe din Bucureşti*, 1864, p. 46.

[3] Cf. Em. Mihăiescu, *Pedagogia ştiinţelor exacte de d-nul Em. Bacaloglu*, în ziarul „Dîmboviţa", an. VI, nr. 74 din 4(16) noiembrie 1864, p. 295—296.

[4] În ziarul „Românul" din 12 noiembrie 1868.

[5] Em. Bacaloglu, *Condiţiunile fundamentale pentru a face investigaţiuni şi descoperiri în ştiinţele fisice*, în „România liberă", 1881.

Scanned with OKEN Scanner

observaţie şi descriptive, în opoziţie cu ştiinţele fizico-chimice, privite ca ştiinţe teoretice-explicative, Gr. Ştefănescu pleda pentru reabilitarea teoretică a naturalistului, considerat prin tradiţie ca un simplu culegător de fapte. Plecînd de la fapte, naturalistul trebuie să meargă mai departe la generalizări şi la explicarea faptelor. Fără generalizarea teoretică, spunea el, ştiinţele naturii, „nu ar fi decît un catalog de fapte aşezate într-un mod mai mult sau mai puţin ingenios"[6]. El a manifestat o încredere nemărginită în capacitatea ştiinţei de a cunoaşte şi stăpîni natura, în ciuda unor dificultăţi temporare.

Idei asemănătoare găsim şi la alţi naturalişti români din a doua jumătate a secolului trecut: Gr. Cobălcescu, P. Vasici, St. Michăilescu, A. P. Alexi, Istrati şi alţii.

Pentru a demonstra capacitatea ştiinţei de a cunoaşte şi a stăpîni natura, C. I. Istrati compara situaţia ei de astăzi cu cea din trecut şi făcea optimiste aprecieri pentru viitor. Omul de azi, argumenta savantul român, cunoaşte şi poate incontestabil mai mult ca omul de ieri. Deşi „cunoaşte încă foarte puţin din legile măreţe ce domnesc la alcătuirea şi rostul lumii, totuşi zi cu zi el pătrunde mai adînc prin cuceririle sale ştiinţifice, luminează o sferă tot mai mare, sferă ce la un moment dat limitează cunoscutul căpătat de el în raport cu imensitatea necunoscutului"[7].

Manifestînd o încredere atît de mare în valoarea ştiinţei, naturaliştii n-au negat însă filozofia. În concepţia oamenilor de ştiinţă, filozofia ar trebui să se ocupe cu studierea legilor şi cauzelor generale ale existenţei, adică cu problemele mari ale vechii metafizici. Ea trebuie să dea soluţii acestor probleme nu prin speculaţii, ignorînd ştiinţa, ci, pornind de la faptele stabilite de ştiinţă, să se ridice la generalizări tot mai cuprinzătoare, să completeze goluri, să prelungească linii, să deschidă perspective pe baza gîndirii raţionale. Deci între filozofie şi ştiinţă există o unitate principială de obiect (explicarea lumii), precum şi de metodă (metoda empirio-raţională). Excluderea problemelor şi a cauzelor generale din domeniul cunoaşterii, limitarea ştiinţei numai la studierea faptelor imediate sînt apreciate de savanţi ca o limitare a cunoaşterii şi a ştiinţei însăşi, căci, chiar dacă ştiinţa nu poate da în prezent un răspuns exact unor probleme mari, n-avem dreptul să negăm această posibilitate în viitor. Chiar şi în prezent filozofia, generalizînd rezultatele de pînă acum ale ştiinţei, poate da un răspuns raţional unor probleme generale.

Între ştiinţă şi filozofie nu există, după părerea naturaliştilor noştri, doar un raport de coexistenţă, de bună vecinătate, ci de colaborare în vederea cunoaşterii aceleiaşi lumi, la diferite niveluri de generalitate. Între ele nu există bariere fixe, ci un schimb permanent de idei şi de sugestii. Filozofia foloseşte datele ştiinţei în rezolvarea problemelor generale, oferindu-i în schimb sugestii şi deschizîndu-i un orizont mai larg, care va ajuta cercetarea ştiinţifică în diferite probleme speciale.

Progresele ştiinţelor naturii, spune Alexi, au creat o bază şi pentru progresul filozofiei, pe care metoda speculativă, ruptă de realitatea materială, a frînat-o pînă acum. Ridicîndu-se împotriva filozofiei speculative şi arătînd importanţa ştiinţelor naturale pentru filozofie, Alexi nu dizolvă

[6] „Revista ştiinţifică", 1870, p. 156.

[7] Dr. C. I. Istrati, *Unitatea materiei* în „Buletinul Societăţii de ştiinţe fizice", 1896, nr. 5–6.

însă filozofia în științe, cum fac pozitiviștii, ci militează pentru colaborarea dintre știință și filozofie. „Științele naturii și filozofia sînt două științe reciproce suplimentare. Punctul de acțiune, atît pentru filozofi, cît și pentru naturaliști, se află în însăși natura ....

Naturalistul încearcă să scruteze lucrurile, fenomenele și procesele naturale ale acestora așa precum le vede petrecîndu-se înaintea ochilor; metafizicul practic cearcă cu logica și analogia în mînă după acele ce cad în afară de sfera percepțiunilor"[8]. Pentru progresul cunoașterii științifice, Alexi recomandă îmbinarea observației și a experienței cu generalizarea teoretică. „Naturalistul, investigînd după adevăr, are să observe metodul empiriei, dar are să-l combine cu speculațiunea filozofică. Are să facă observațiuni cît de multe, iar datele cîștigate pe baza observațiunii trebuie să le supună unei lucrări speculative sau unei reflexiuni critice"[9].

Faptul de a fi admis existența filozofiei în general nu înseamnă recunoașterea oricărei filozofii. Concepînd filozofia ca pe o colaborare a științei în cunoașterea lumii, naturaliștii au pus filozofiei anumite condiții : să pornească de la faptele stabilite de știință prin metodele ei riguroase și să continue generalizarea în spiritul științei. Pentru aceasta, ei recomandă filozofilor să cunoască realizările teoretice din științele naturii, ca să le poată judeca și generaliza. „Filozoful dară trebuie să fie astăzi anatomist și fiziologist — spunea Gr. Ștefănescu — . De mult această necesitate era simțită. Ilustrul Descartes, unul din cei mai mari filozofi, era, în același timp, anatomist și fiziologist însemnat"[10].

Admițînd „filozofia științifică" și colaborînd cu ea, cercetătorii naturii au respins însă filozofia spiritualistă și metoda speculativă. Istoria, spunea Gr. Ștefănescu, a judecat cum merită pe toți aceia care, închiși în cabinetele lor între patru ziduri, depărtați cu totul de natură, au făcut ipoteze peste ipoteze, au creat sisteme peste sisteme, care, deși s-au bucurat în timpii lor de oarecare popularitate, au pierit ca fumul îndată ce un alt spirit mai îndrăzneț a venit și a prezentat un alt sistem, bazat pe o altă ipoteză, mai absurdă poate decît cea dintîi, dar mai atrăgătoare, mai satisfăcătoare spiritului și tendințelor acelui secol"[11].

Problema raportului dintre științele naturii și filozofie a fost mai profund analizată de *Victor Babeș*, care i-a consacrat un articol special. Savantul român se referă la fundamentul ontologic și gnoseologic pe care se întemeiază știința. Cunoașterea științifică presupune anumite premise filozofice fără de care nu este posibilă. El nu se mulțumește deci cu o știință pozitivistă, a constatării și determinării cantitative a faptelor, cu o știință indiferentă față de filozofie, ci vrea să clădească știința pe un fundament filozofic. La baza edificiului științei se află, după Babeș, două principii : 1) realitatea obiectului științei, caracterul obiectiv-real al lumii externe și 2) posibilitatea cunoașterii lumii obiective, reflectarea adecvată a acestei lumi de către știință. Pe această temelie filozofică s-a ridicat „mărețul edificiu al științelor naturale", căci, dacă lumea externă ar fi o ficțiune, „edificiul (științei) s-ar dărîma, s-ar preface în nimic".

[8] Dr. A. P. Alexi, *Poezia și filozofia naturii*, în „Revista științifică", 1874, p. 55–56.

[9] Idem, *Despre originea omului*, în „Convorbiri literare", 1889, p. 695–696.

[10] Gr. Ștefănescu, *Curs public de istorie naturală*, în „Revista științifică", an. V, 1874–75, p. 311.

[11] Idem, *Discurs de deschidere a cursului de geologie*, în „Revista științifică", 1870, p. 154.

Scanned with OKEN Scanner

În sprijinul ideii despre caracterul obiectiv al lumii externe, care constituie obiectul ştiinţei, savantul român aduce următorul argument: „Dacă printr-un anumit sunet ajungem totdeauna la acelaşi efect, dacă prin mişcarea ochilor noştri observăm că există, în afară de noi, lucruri unele lîngă altele, al căror raport reciproc nu depinde de noi, atunci venim la convingerea că acele lucruri *nu există numai pentru noi*, ci că ele, independente de simţurile noastre, există *pentru sine*, într-un întreg continuu, unele lîngă altele. Şi dacă lucrurile externe se schimbă fără conlucrarea noastră, noi trebuie să cîştigăm spontan impresiunea *unor puteri afară de noi*, care se opun individului observator, fiind ele ceva *ce nu este el*"[12].

Dar şi Kant recunoaşte existenţa obiectivă a lumii externe, a „lucrului în sine", observă Babeş. Cu toate acestea, filozofia sa agnostică nu poate constitui temelia ştiinţei. De aceea savantul nostru consideră că nu este suficientă premisa materialistă ontologică pentru construirea ştiinţei, ci e necesară şi premisa gnoseologică: reflectarea adecvată a realităţii în conştiinţă. Ştiinţa presupune cu necesitate posibilitatea cunoaşterii lumii. De aceea el critică agnosticismul kantian şi argumentează posibilitatea cunoaşterii lumii obiective: prin corectarea greşelilor şi completarea golurilor, prin colaborarea dintre ştiinţe, prin cunoaşterea cauzelor şi a legilor lumii obiective.

✧

Din cele de mai sus se poate vedea că oamenii de ştiinţă din această perioadă nu s-au închis în cercul strîmt al specialităţii lor, ci au aruncat priviri largi asupra întregii ştiinţe şi au fost conştienţi de utilitatea unei perspective filozofice asupra lumii. Recunoscînd existenţa filozofiei ca disciplină sintetică, menită să dea o imagine generală asupra lumii, naturaliştii i-au pus însă anumite condiţii care să o facă compatibilă cu ştiinţa: prudenţă, rigurozitate etc. Desigur că filozofia are probleme şi particularităţi pe care ei nu le-au văzut.

Dar naturaliştii n-au avut în vedere filozofia în ansamblu, cu toate aspectele şi obiectivele ei, ci numai filozofia în raporturile ei cu ştiinţa, au privit filozofia numai prin prisma nevoilor ştiinţei. Ei s-au ocupat de filozofie mai cu seamă din nevoi practice, urmărind să asigure condiţii teoretice favorabile activităţii ştiinţifice.

CONCEPŢIA OAMENILOR DE ŞTIINŢĂ DESPRE MATERIE

Realizările ştiinţei moderne au însemnat tot atîtea succese în cunoaşterea materiei. Dezvoltarea mecanicii şi a fizicii clasice au adus determinări noi şi precise ale masei şi mişcării, iar triumful atomismului în chimie a fost considerat ca o confirmare a materialismului democritian. Prin stabilirea de către ştiinţă a existenţei atomilor, materia ipotetică şi abstractă a filozofilor a devenit o certitudine şi a căpătat o formă concretă.

Constituirea biologiei ca ştiinţă s-a făcut prin curăţirea terenului de spiritualism în focul luptei cu creaţionismul şi cu vitalismul. Triumful darvinismului în biologie a însemnat eliberarea de spiritualism, repune-

[12] Victor Babeş, *Consideraţiuni asupra raportului ştiinţelor naturale către filozofie*, în „Revista ştiinţifică", 1879 (citat după Victor Babeş, *Pagini alese*, 1954, p. 45).

rea materiei în drepturile ei și în domeniul naturii vii. Descoperind legile fundamentale ale dezvoltării naturii vii, Darwin a eliberat biologia de sub dominația creaționismului religios și a pus-o pe baze științifice. Cu ajutorul selecției naturale, darvinismul a reușit să dea o explicare rațională, prin cauze naturale, finalității organice și să expulzeze astfel finalismul din biologie. Obligînd creaționismul și finalismul să părăsească ultimele poziții din natura vie, darvinismul a dat o puternică lovitură spiritualismului. Sub influența darvinismului, și biologia românească a căpătat o orientare materialistă. Născută în lupta contra creaționismului, biologia științifică reprezentată de darvinism avea o puternică tendință antireligioasă.

Dar materialismul a început să cucerească pe oamenii noștri de știință înainte de pătrunderea darvinismului în România. La aceasta a contribuit și influența materialismului naturalist german, reprezentat de Vogt, Büchner, Moleschott. După cum mărturisește Anghel Demetriescu, „un curent general împingea tinerimea universitară către această noutate filozofică”[13]. În prefața la traducerea franceză a lucrării lui Büchner *Forță și materie* se menționează că „traducerea românească făcută de Al. Samurcaș este sub tipar sau deja publicată”.

Primul reprezentant al acestui curent materialist a fost *dr. Nicolae Negură* (1832—1884), care a studiat medicina în Germania. În 1865 dr. Nicolae Negură a publicat două articole cu caracter filozofic : 1) *Viața, existența și moartea* și 2) *Voința, putința și răbdarea*. Citindu-i pe Moleschott, Liebig, Vogt și Büchner, doctorul Negură susține că în lume nu există decît materie în mișcare, că magnetismul, electricitatea, căldura nu sînt decît forme de mișcare ale materiei. Nu există mișcare fără materie, dar nici corpurile nu se pot imagina fără mișcare. Există o unitate între materie și mișcare.

„Și, într-adevăr, ce este alta materia decît o adunătură de corpuri, care și acestea nu există decît prin mișcare. Ce sînt, de exemplu, atracțiunea, căldura, magnetismul, electricitatea; nu sînt decît mișcări ale unor corpuri care se fac în două sense contrare (. . .). Mișcarea dar a corpurilor nu este numai o proprietate a corpurilor accidentală, ea este o calitate neapărată, fără care corpurile nu se pot imagina”[14].

Materia este infinită și eternă. Numai corpurile și ființele sînt vremelnice, se descompun în elementele componente, din care se formează apoi alte corpuri și alte ființe.

Viața nu este decît manifestarea unei proprietăți a materiei, iar principiul vital e doar o formulă laconică, prin care se exprimă această proprietate. „Așadar, starea de viață, în expresia generală, poate fi considerată ca o manifestare a oarecăror proprietăți ale materiei supuse la o schimbare de acție, iar forța vitală poate fi înțeleasă ca o formulă laconică, destinată de a exprima în un singur cuvînt caracterele proprii ale materiei organizate”[15].

Geologul Gr. Ștefănescu subliniază caracterul obiectiv și neschimbător al legilor naturii. Pe baza acestei idei, el respinge concepția creațiilor succesive. „Creațiunile succesive nu sînt admisibile — scrie Ștefănescu — , căci ar fi să admitem că legile naturii se pot schimba, ceea ce

[13] Anghel Demetriescu, *Opere*, 1937, p. 378.

[14] Doctor Negură, *Viața, existența și moartea*, în „Monitorul, jurnal oficial al Principatelor române”, nr. 163 din 27 iulie — 8 august 1865, p. 743.

[15] *Ibidem*.

nu este astfel; ele sînt constante și neschimbate"[16]. Toate fenomenele din natură se produc prin acțiunea unor cauze naturale și în virtutea unor legi obiective care pot fi cunoscute de om. Cunoscînd cauzele și legile fenomenelor, nu mai sîntem nevoiți să apelăm la forțe supranaturale pentru a le explica. Ștefănescu îi critică pe aceia care invocau asemenea forțe pentru explicarea fenomenelor naturii. Cînd cunoaștem legile naturale după care se produc fenomenele vieții și ale materiei brute, scrie el, ,,... nu înțeleg de ce să admitem alte cauze, de ce să alergăm la forțe extraordinare, la voințe supranaturale, spre a explica cutare sau cutare fenomen ..."[17].

Într-un ciclu de articole intitulat *Cercul vieții* (1879), care amintește lucrarea lui Moleschott *Der Kreislauf des Lebens*, Pavel Vasici susține ideea eternității și veșnicei transformări a materiei. El considera științele naturii ,,cel mai eficace mijloc pentru deșteptarea vieții spirituale".

Trei mari idei filozofice care rezultă din progresele științelor naturii sînt subliniate în mod deosebit de Vasici: ideea existenței unor legi obiective, necesare, în natură; ideea de evoluție, de veșnică schimbare și transformare a materiei și ideea originii animale a omului.

Și naturalistul A. P. Alexi a dezbătut probleme biologice de interes filozofic. Respingînd creaționismul religios, ca și teoria lui Cuvier, Alexi îmbrățișează teoriile evoluționiste din geologie și din biologie. ,,În rezumat, Lyell și școala lui răsturnă toate ipotezele bazate pe cauze supranaturale (*causae finales*) și le înlocui prin ipoteze naturale bazate pe existing causes ... cauze existente sau eficiente"[18].

De la respingerea unor concepții creaționiste din explicarea naturii vii, mulți naturaliști au trecut la critica religiei în ansamblu, arătînd opoziția principială dintre știință și religie. ,,Religiunea și știința — spunea Gr. Ștefănescu — sînt două tărîmuri cu totul opuse: religiunea ne zice oarecum *credeți și nu cercetați*, știința ne zice nu credeți decît după ce veți cerceta"[19].

Naturaliștii au condamnat persecuțiile religioase, care au făcut din biserică cel mai înverșunat dușman al științei și al progresului. ,,Apărătorii dogmelor au fost în toți timpii inamicii cei mai încarnați ai progresului — scria Artemiu Publiu Alexi. — Însă toate aceste persecuțiuni a bărbaților de spirit, toate vărsările de sînge și torturile fără asemănare în istoria omenirii comise de propovăduitorii păcii și ai adevărului în numele religiunii și al divinității, toate aceste mijloace draconice nu fură în stare să oprească carul progresului în mișcarea sa. Lupta era înfricoșătoare, era lupta emancipării științei și a cugetării libere contra dogmatismului. Credința oarbă, de o parte, scrutarea și cugetarea independentă, de altă parte, erau punctele polare în jurul cărora se învîrtea toată lupta" [20]. Pentru ideile sale ateiste, Alexi a fost excomunicat de biserică.

Fără să fi criticat religia, pe aceleași poziții s-au situat în esență și alți naturaliști adepți ai darvinismului: D. Brîndză, D. Grecescu, St. Sihleanu și alții.

[16] Gr. Ștefănescu, *Locul omului în natură*, în ,,Revista științifică", 1876, p. 102.

[17] Gr. Ștefănescu, *Diluvii sau potoape*, în ,,Revista științifică", 1870, p. 7.

[18] Dr. A. P. Alexi, *Neptunismul, vulcanismul și metamorfismul*, în ,,Revista științifică", 1876, p. 174.

[19] ,,Revista științifică", 1870, p. 45.

[20] Dr. A. P. Alexi, *Istoria dezvoltării ideilor cosmogonice*, în ,,Programa gimnaziului superior român greco-catolic din Năsăud", IX, 1878, și X, 1879, p. 23—24.

Scanned with OKEN Scanner

PROBLEMA ANTROPOGENEZEI
ŞI A NATURII PSIHICULUI UMAN

O mare importanţă filozofică a avut în acea perioadă problema originii omului. Multe veacuri a dominat credinţa — propagată de religie — că omul este o creaţie a divinităţii, înzestrat cu un suflet de esenţă spirituală şi nemuritoare, opus naturii materiale pieritoare a corpului. Eroarea antropocentrică a fost ultima dogmă creaţionistă răsturnată de ştiinţă datorită lui Darwin, la trei veacuri după ce Copernic răsturnase eroarea geocentrică.

Lucrările lui Darwin *Originea speciilor* şi *Descendenţa omului* au pus bazele ştiinţifice ale antropogenezei şi au dat un puternic impuls cercetărilor în acest domeniu. O literatură ştiinţifică bogată a apărut în această problemă. După atîtea veacuri de dominare a creaţionismului religios, omul a fost coborît din cerul fantastic şi integrat în natura reală, a fost emancipat de religie şi redat ştiinţei. Apariţia lui pe pămînt n-a mai fost considerată un act misterios de creaţie divină, ci rezultatul unui proces natural al evoluţiei lumii vii.

Această concepţie, care triumfase în ştiinţa vremii, a fost susţinută şi de biologii noştri, cu foarte puţine şi nesemnificative excepţii. Darvinist consecvent, Grigore Ştefănescu, bazat în special pe descoperirile paleontologice, a susţinut originea animală a omului. El a combătut prejudecăţile religioase în legătură cu poziţia privilegiată a omului pe pămînt. Prin recunoaşterea adevărului ştiinţific despre originea animală a omului, spunea Ştefănescu, demnitatea noastră nu scade cu nimic, ci, dimpotrivă, trebuie să crească, văzînd de unde am plecat şi unde am ajuns prin muncă. În articolul *Locul omului în natură* (1876), Grigore Ştefănescu scria: „Să fim siguri că, dacă vom putea ajunge ca, dezbrăcaţi de prejudicii... să spunem adevărul cu toată francheţa, iar nu să-l cocoloşim, să-l îmbrobodim în vălul prejudiciilor fie religioase, fie sociale sau personale, atunci progresul va fi asigurat. Să lăsăm dar pe filozofi şi pe moralişti să facă din om orice le va plăcea; facă din el o clasă, un regn sau chiar un Dumnezeu, noi, cu facla ştiinţei în mînă, să-l aşezăm acolo, unde natura l-a pus în fruntea animalelor celor mai superioare"[21].

Aceeaşi idee a exprimat şi Pavel Vasici, care, sub influenţa lui Haeckel, a pus în lumină caracterul ateist al darvinismului. „Din această teorie purcede cu o înteţitoare necesitate logică consecinţa că şi nobilul *homo sapiens* nu poate fi alta decît un ram ... în pomul vieţii, al tuturor animalelor, că el aşa dară n-a ieşit de-a dreptul, din mîna creatorului cum ne învaţă Moise, ci cu încetul, dintr-o specie mai inferioară prin selecţia naturală şi continuă perfecţionare"[22].

✧

În strînsă legătură cu antropogeneza se află şi problema psihicului, a conştiinţei umane. Darwin însuşi n-a ignorat-o şi a cercetat-o o dată cu analiza procesului desprinderii omului din lumea animală. Problema psihicului nu putea fi ocolită de biologie dacă ţinea să nu limiteze legea evoluţiei şi să nu cedeze spiritualismului rezolvarea problemei originii omului.

[21] „Revista ştiinţifică", 1876, p. 143.
[22] „Higiena şi şcoala", 1878, nr. 8, p. 129.

Scanned with OKEN Scanner

Se știe că spiritualismul pretindea că omul nu poate fi explicat de științele biologice, deoarece, la om, corpul material și muritor este un simplu instrument al „sufletului" imaterial și nemuritor, care este o scînteie din spiritul divin. Fiindu-i inaccesibil „sufletul", biologiei i se recunoaște doar dreptul de a cerceta aspecte secundare, auxiliare ale problemei omului. Chiar acei teologi care, făcînd maximum de concesie științei, au admis descendența omului din maimuță, susțineau că acest proces s-a realizat prin intervenția divinității : în loc să insufle duh lutului, Dumnezeu a insuflat maimuței, transformînd-o astfel în om. Iată de ce biologia nu s-a putut limita la explicarea științifică a speciilor de plante și de animale, ci a trebuit să împingă transformismul pînă la explicarea omului, pentru a-l reintegra în natură.

Încă din perioada predarvinistă, neurologia, mai cu seamă neuropatologia, obținuse succese importante în studierea unor fenomene psihopatologice și în cercetarea proceselor chimice și filozofice care însoțesc activitatea psihică. Progresele darvinismului au stimulat și cercetările de neurofiziologie, care au obținut progrese importante în cunoașterea unor procese psihice elementare (raporturile dintre excitație și senzație etc.).

Și în țara noastră, problema psihicului fusese soluționată materialist de naturaliști și de medici, în primul rînd de neurologi și psihiatri. Lucrările medicilor *A. Sutzu*, *C. A. Polihroniade*, *Petrini-Galatz*, *Buicliu*, *Ulea*, *Georgescu Deleanu*, reflectă orientarea materialistă a celor chemați să tămăduiască bolile psihice, considerate mai înainte ca „manifestări ale diavolului". Primul medic care a tras concluzii materialiste din cercetările fiziologiei nervoase a fost N. Negură (1865). El s-a aflat sub influența materialismului mecanicist.

Problema psihicului a fost dezbătută în mod deosebit de dr. A. Suțu. Specialist în psihiatrie, Suțu nu s-a pronunțat numai în treacăt asupra acestei probleme — ca dr. Negură — , ci i-a consacrat cea mai mare parte din activitatea sa. Dr. Suțu a combătut filozofia spiritualistă care, prin decretarea independenței spiritului față de corp, a pierdut posibilitatea de a explica fenomenele psihice. „Ea a voit să creeze spiritul independent de corp, a separat organismul de partea intelectuală și morală a omului, prin urmare, și-a pregătit dificultăți nesurmontabile asupra genezii și explicațiunii fenomenelor psihice și a creat o luptă pe care nu îi este cu putință a o susține din momentul în care a refuzat a admite indicațiile experimentale ce ne procură elementele fizice ale vieții".

Spre deosebire de Negură, dr. Suțu n-a căzut în mărginirea materialismului mecanicist, care, reducînd fenomenele psihice la cele fiziologice, nega libertatea voinței și responsabilitatea juridică. Ferindu-se de materialismul vulgar, dr. Suțu a căzut însă sub influența pozitivismului, căruia îi datorează unele ezitări, confuzii și alunecări spre agnosticism.

O atenție deosebită a acordat, în această perioadă, fenomenelor psihice *Victor Babeș*.

Întemeindu-se mai ales pe cercetări experimentale de psihopatologie, Babeș analizează fenomene psihice ca inteligența, memoria, visele, iluziile, halucinația și subliniază că toate se explică prin factori naturali, că nicăieri nu descoperim agenți supranaturali. Recenzînd o lucrare a mediculul-biolog S. Striker, savantul român îi reproșează acestuia că nu respinge cu fermitate ideea sufletului imaterial. „În loc să se străduiască

să conteste hotărît acest lucru, autorul vrea, în mod ciudat, să ajungă la un compromis". Fenomenele psihice nu se desfăşoară haotic, ci într-o anumită ordine, susţine Babeş. Această ordine a fenomenelor de conştiinţă nu se explică nici prin tradiţionalul „suflet imaterial", nici prin admiterea, în spatele perdelei fenomenelor de conştiinţă, a unui regizor misterios de genul inconştientului lui Ed. von Hartmann, ci prin „alcătuirea corespunzătoare a creierului, dobîndită prin deprindere şi ereditate, care condiţionează formarea asociaţiei de idei"[23].

Victor Babeş consideră că filozofia, anatomia etc. au datoria să cerceteze „acea înlănţuire neîntreruptă a *fenomenelor materiale* care au loc în sistemul nostru nervos şi care evoluează pînă la conştiinţă". Formularea este greşită, căci el nu considera conştiinţa ca materială; Babeş se referă la baza materială (fiziologică, anatomică, chimică etc.) a fenomenelor psihice, care face inutilă recurgerea la un factor imaterial („sufletul") pentru explicarea acestor fenomene. Cînd constatăm că anumite boli psihice sînt determinate de anumite leziuni în diferite zone din creier — argumentează Babeş —, sîntem îndreptăţiţi să respingem forţele supranaturale invocate de psihologia spiritualistă, căci factorii naturali sînt suficienţi pentru a explica fenomenele psihice.

Vorbind de contribuţia diferitelor ştiinţe naturale la cercetarea fenomenelor psihice, el are în vedere „doar căile mai însemnate ce au să ne conducă la cuprinderea naturală a cugetării şi mai cu seamă a conştiinţei"[24], şi nu cunoaşterea integrală a fenomenelor sufleteşti numai prin cercetări naturaliste. Babeş urmărea să demonstreze doar dependenţa fenomenelor psihice de fenomenele fiziologice din sistemul nervos mai cu seamă în cazurile patologice.

Savantul român era convins că, deşi îşi are originea în fenomenele materiale ce se produc în creier, conştiinţa e diferită totuşi de fenomenele pur fiziologice, nu este materială. „Conştiinţa omului — scria el — este o formă de manifestare a unei puteri ce este de tot diferită de celelalte manifestări ale materiei"[25]. Conştient de distincţia dintre materie şi conştiinţă pe care numai a sesizat-o, dar n-a subliniat-o, Babeş se orientează în genere spre baza materială a conştiinţei, pentru a o integra (fără să-i epuizeze conţinutul) în lanţul explicaţiilor naturale şi raţionale. Căci, ruptă de această bază de către speculaţiile filozofiei spiritualiste, conştiinţa a rămas neexplicată atîtea veacuri. Savantul român consideră că prin cercetarea multilaterală a fenomenelor materiale ce se produc în creier în timpul activităţii psihice, prin urmărirea complexităţii evoluţiei acestor fenomene, concomitent cu evoluţia fenomenelor psihice la copil şi în dezvoltarea speciei umane, se poate ajunge la explicaţia raţională a conştiinţei, la „cuprinderea naturală a cugetării".

Formaţia sa de anatomist l-a menţinut la cercetările proceselor psihice elementare şi l-a dus la exagerarea rolului factorilor anatomici şi patologici în explicarea proceselor psihice superioare.

◇

Gîndirea oamenilor de ştiinţă reprezintă prima afirmare — deşi spontană — a materialismului în cultura română. Ea a pregătit terenul pentru afirmarea concepţiilor filozofice materialiste, creînd un climat

[23] Victor Babeş, *Pagini alese*, p. 32.
[24] *Ibidem*, p. 51.
[25] *Ibidem*, p. 56.

care a favorizat pătrunderea lor în rîndurile intelectualilor. În multe probleme filozofice—respingerea factorilor supranaturali din explicarea lumii, evoluţia naturii vii, antropogeneza şi natura psihicului — , oamenii de ştiinţă se aflau pe aceleaşi poziţii materialiste cu cei mai de seamă filozofi români ai epocii: Titu Maiorescu, Vasile Conta, A. D. Xenopol, C. Dimitrescu-Iaşi şi alţii.

CONCEPŢIA LUI ŞTEFAN C. MICHĂILESCU — EXPRESIE FILOZOFICĂ A MATERIALISMULUI NATURALIST

Cel mai de seamă reprezentant al materialismului naturalist din a doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost Ştefan C. Michăilescu (1846—1899). Absolvent al Facultăţii de ştiinţe din Bucureşti, Michăilescu a funcţionat ca profesor secundar de ştiinţe filozofico-naturale. A desfăşurat o bogată activitate didactică, publicistică şi de popularizare a ştiinţei. Spre sfîrşitul vieţii a publicat o lucrare originală, reprezentînd invenţia unui motor cu vapori bazat pe principiul reacţiunii aplicat la gaze.

Dintre studiile sale un interes deosebit pentru filozofie prezintă *Influenţa lumii asupra vieţii* (1871), *Spiritualism şi materialism* (1873), *Încercări asupra raportului dintre ştiinţă şi religiune* (1876) şi *Introducerea la psihofizică* (1892). Michăilescu a mai publicat numeroase articole cu caracter enciclopedic, în care a dezbătut probleme de fizică, chimie, mineralogie, biologie, psihologie, sociologie, filozofie. Cele mai importante dintre scrierile sale ştiinţifice au un pronunţat caracter filozofic. Generalizînd cuceririle ştiinţelor naturii din vremea sa, Michăilescu a ajuns la concepţia filozofică materialistă pe care a propagat-o cu talent în rîndurile intelectualilor. În acelaşi timp a combătut cu vervă spiritualismul şi agnosticismul.

Michăilescu a fost un mare admirator al ştiinţei, în care vedea factorul principal al progresului material şi spiritual al omenirii. În „Prospectul" revistei „Transacţiuni literare şi ştiinţifice" (1872), pe care a condus-o împreună cu Dim. Aug. Laurian, se face elogiul ştiinţei şi al liberei cugetări. Ştiinţa „este pîrghia care va ridica pe om la treapta legitimelor sale aspiraţiuni. Acţiune prin ştiinţă: iată *vexilul*"[26] nostru.

Ştiinţa în general, ştiinţa faptelor, a principiilor, ştiinţa naturii, a spiritului şi a umanităţii vor forma conţinutul acestei reviste enciclopedice.

Vom examina, vom scruta tot ce poate cădea sub examenul observaţiunii şi al cugetării, conduşi de o raţiune liberă de prejudicii, independentă de orice autoritate externă, fie politică, fie religioasă. Raţiunea este autoritatea eternă, deasupra ei şi afară dintr-însa nu recunoaştem altele. Dacă acesta este un principiu revoluţionar, trebuie ca revoluţiunea să-şi urmeze cursul sau noi să renunţăm la ştiinţă, căci ştiinţa nu este posibilă decît cu dreptul absolut al liberului examen".

Nu cunoaştem în literatura noastră filozofică şi ştiinţifică de pînă atunci o mai îndrăzneaţă afirmare a gîndirii libere faţă de orice autori-

[26] De la latinescul *vexillum* = steag, drapel.

tate politică sau religioasă. Această sfidare a vechilor autorități se întemeia pe nemărginita încredere în valoarea științei și a rațiunii umane, considerate a fi nu numai infailibile instrumente de cunoaștere a lumii, ci și mijloace eficace de ridicare materială și spirituală a omenirii.

În ciuda unor confuzii din primele articole, cînd considera pozitivismul francez ca o formă a materialismului, concepția filozofică a lui Michăilescu este materialistă. Spre deosebire de pozitiviști, care nu vor să se pronunțe asupra naturii existenței, Michăilescu afirmă că existența e de natură materială și că în afară de materie și de acțiunea materiei (forța) nu există nimic. „Nu există nici o ființă supranaturală capabilă de a lucra într-un oarecare mod asupra naturii"[27]; „fenomenele în vasta lor totalitate, deși infinit de varii în aspectele lor particulare, au fost, sînt și vor rămîne acțiuni puramente materiale"[28].

Religia, susține Michăilescu, a apărut într-o anumită fază de dezvoltare a omenirii datorită incapacității omului de a cunoaște și de a supune natura. El combate concepția teologică după care omul ar fi fost creat de Dumnezeu după chipul și asemănarea sa, afirmînd, dimpotrivă, că „omul face întotdeauna pe Dumnezeu după chipul său, iar nu cum pretinsese *Scriptura*"[29]. Michăilescu îl critică pe Herbert Spencer, care propunea împăcarea dintre știință și religie, ambele avînd, după filozoful englez, aceeași valoare gnoseologică. Religia și-a trăit traiul, susține Michăilescu; ea mai avea trecere în perioada în care științele pozitive erau abia în fașă, dar astăzi, „nici o comunicare, nici un amestec nu mai poate să existe între convicțiunea prin probe și demonstrațiuni și între credința pin revelațiuni, separate în secolul nostru printr-un abis de nestrăbătut". Michăilescu susține că natura se conduce după legi proprii, obiective, iar filozofia nu trebuie să inventeze legi pe care să le introducă în mod artificial în natură, ci să descopere aceste legi în natura însăși, să le deducă din studiul naturii. „Cauza decăderii sistemelor speculative — considera el — era acolo că, pe cînd metafizica se măgulea în credința de a fi descoperit un principiu universal, în realitate nu făcea decît să caute, prin argumente subtile, dar fără fond, să impună materiei propriile sale vederi. Natura, însă în fixitatea legilor sale, își căuta de cale desmințind continuu falsul metod apriori".

Ideea fundamentală a concepției filozofice a lui Ștefan C. Michăilescu este repunerea materiei în drepturile ei și eliminarea spiritualismului din explicarea fenomenelor naturii. Pretutindeni materia cere să fie restituită în drepturile ce i-au fost atîta timp răpite, susținea el.

Michăilescu explică dezvoltarea vieții pe baza teoriei darviniste, pe care o caracterizează ca pe „cea mai strălucită cucerire ce filozofia naturală a făcut de la Aristotel pînă în prezent".

Legea evoluției explică în mod științific originea și transformarea speciilor, spunea Michăilescu. Ea fundamentează totodată legea dezvoltării progresive și în natură, nu numai în societate.

„Legea evoluțiunii a răpit, ca un nou Prometheu, secretul creațiunii, revărsînd o lumină clară asupra modului cum s-a procedat în rea-

[27] Șt. Michăilescu, *Spiritualism și materialism*, în „Revista contemporană", 1873, p. 264.
[28] *Ibidem*, p. 263.
[29] Șt. Michăilescu, *Încercări asupra raportului dintre știință și religie*, în „Revista contemporană", 1876, p. 60.

Scanned with OKEN Scanner

lizarea din ce în ce mai desăvîrşită a vieţii şi a dezlegat mult chinuita problemă a progresului uman"[30].

Cele mai multe din scrierile sale cu caracter filozofic sînt consacrate explicării materialiste a fenomenelor psihice. Respingînd ipoteza spiritualistă, după care fenomenele psihice ar fi produsul unei forţe spirituale, „sufletul", Michăilescu argumentează că psihicul este o proprietate a materiei superior organizate. „Cauza intimă a acestor fenomene rezidă în însăşi natura organizaţiunii cerebrale şi în proprietăţile vitale de care este dotată substanţa nervoasă"[31]. În *Introducere la psihofizică*, Michăilescu îl critică pe Du Bois Reymond, care susţinea imposibilitatea explicării fenomenelor psihice prin cauze materiale şi susţine că facultăţile psihice sînt proprietăţi ale creierului. „Dacă nici un dinamism nu poate fi închipuit fără consistenţa materială, atunci nici facultăţile noastre sufleteşti, oricît de varii, de complicate şi impalpabile ni s-ar părea, nici acestea nu pot avea altă origine decît acea a proprietăţilor elementare ale ţesutului nervos"[32]. În cartea sa, Michăilescu a încercat să dea o explicare materialistă fenomenelor psihice pe baza datelor fiziologiei nervoase de atunci. El susţinea că legea cauzalităţii este valabilă şi în domeniul fenomenelor psihice şi că psihologia, pe această bază, devine o adevărată ştiinţă. Cu toată complexitatea lor, fenomenele psihice, dacă sînt studiate pornindu-se de la baza lor materială, rămîn în sfera cauzalităţii, pot fi înţelese şi explicate. „Nu fenomenele psihice sînt în sine de neînţeles dacă ele rămîn în sfera cauzalităţii — spune Michăilescu— , ci, dimpotrivă, geneza imaterială ce domnul Du Bois-Reymond ar voi să le atribuie, aceea este şi rămîne absolut refractară"[33]. Michăilescu a ignorat însă rolul factorului social în explicarea apariţiei şi dezvoltării fenomenelor psihice.

În problema cunoaşterii, Michăilescu se situează pe aceeaşi poziţie materialistă. Obiectul cunoaşterii este lumea materială, care, prin acţiunea ei asupra organelor noastre de simţ, dă naştere senzaţiilor şi percepţiilor. El acordă o mare importanţă cunoaşterii senzoriale ca treaptă necesară în procesul cunoaşterii. Organele de simţ constituie mijlocul prin care ne punem în legătură directă cu lumea dinafară. Fără organele de simţ şi fără senzaţii şi reprezentări, spunea Michăilescu, este imposibilă cunoaşterea lumii exterioare.

„Suprimaţi curenţii ce ne aduc noţiunile din lumea exterioară, cu întregul mecanism al percepţiunii . . . , şi obiectul dispare pentru mine, căci din momentul acela nu mai pot afirma nimic asupra-i"[34].

Cunoaşterea senzorială constituie doar primul pas în procesul cunoaşterii. Pe baza senzaţiilor şi a reprezentărilor ce ne vin din lumea exterioară se formează noţiunile, ideile generale despre lucrurile şi fenomenele din natură. Cunoaşterea trebuie să pornească de la fapte, dar nu trebuie să se oprească la ele, ci trebuie să meargă mai departe la generalizări, la descoperirea legilor, căci fără legi nu există ştiinţă. Michăilescu îl critica pe Stuart Mill, după care cunoaşterea trebuie să se reducă la înregistrarea de fapte. „A ne limita la o simplă înregistrare de fapte, a

[30] Şt. Michăilescu, *Influenţa luminii asupra vieţii*, Bucureşti, 1871, p. 146.

[31] „Transacţiuni literare şi ştiinţifice", nr. 2/1872, p. 29.

[32] Idem, *Introducere la psihofizică*, Bucureşti, 1892, p. 231.

[33] *Ibidem*, p. 13—14.

[34] „Transacţiuni literare şi ştiinţifice", 1872, p. 36.

primi senzațiile din lumea exterioară cum primește un termometru variațiunile de temperatură, fără a ne forma ideea sintetică de inducțiune, a contesta inteligenții puterea de abstracțiune, răpindu-i mijlocul de a ajunge la legi generale, este a lăsa o imensă lacună în economia științei"[35]. În 1874, criticîndu-l pe același Stuart Mill, Michăilescu spunea : „Știința nu e posibilă fără generalitate. Generalitatea e o lege în natură.

A căuta dară generalitatea în multiplicitatea aspectelor fenomenale ale materiei, iată singura posibilitate de a ajunge la concepțiunea mundului real, scopul și datoria de frunte a științei sau într-altfel să renunțăm la speranța de a mai ști ceva"[36].

Michăilescu crede în progresul nelimitat al cunoașterii lumii și critică agnosticismul lui Herbert Spencer. „Îndată ce se introduce X o cîtime ontologică inaccesibilă, pozitivismul d-lui Spencer se clatină, și noua lui școală cu sistemul ei de a dărîma bazele științei în numele științei și de a introna incognoscibilul ca teorie supremă filozofică, a creat o speță de religiune, inconștientă sau deghizată, lipsită în acest caz de curajul francheței de a se afișa ca religiune sau dogmă, iar nu ca adevăr"[37].

Michăilescu dezvăluie inconsistența argumentelor agnosticismului, care transformă necunoscutul de azi în incognoscibil absolut, lucru infirmat de progresele științei. Această teză implică o contradicție, argumentează el, deoarece agnosticii fac afirmații categorice asupra unor lucruri despre care susțin că nu știu nimic.

„Teoria incognoscibilului — *ignoramus, ignorabimus* — e o confuziune : amestecul inexplicabil al unei metafizici negative cu principiile științei experimentale. Singura idee originală ce rezultă din acest simțămînt mistic, căci nu e un concept, e trasformarea necunoscutului de azi în incognoscibil absolut ; . . . dar și această afirmare este originală într-atît poate că implică o contrazicere patentă, deoarece se pune un atribut tăietor și apodictic « incognoscibil » pe fapte despre care se susține că nu avem nici umbră de idee"[38].

Michăilescu a avut idei înaintate și în problemele sociale. Fenomenele sociale și evenimentele istorice, susținea el, nu sînt produsul întîmplării sau al vreunei voințe supranaturale. Societatea se dezvoltă după legi obiective și imuabile, susține Michăilescu. El acordă o importanță deosebită științei și industriei în dezvoltarea societății : „Acei care vor saluta aurora erei de adevărată pace și fericire vor avea să aducă mai întîi industriei mulțumirile lor adînci precum și geniului inventiv al științelor pozitive".

„Popoarele care vor să trăiască și care aspiră la un viitor mare să înalțe școala și să cultive industria"[39]. De aceea, un loc important în concepția și în activitatea socială a lui Michăilescu ocupă lupta pentru răspîndirea științei și a ideilor înaintate în popor. „O falangă teribilă trebuie constituită pentru izgonirea întunericului de pe pămîntul românesc"[40], scria el în 1888.

[35] *Influența luminii asupra vieții*, p. 5–6.
[36] „Revista contemporană", 1874, p. 173.
[37] *Introducere la psihofizică*, p. 8–9.
[38] *Ibidem*, p. 105–106.
[39] Ștefan C. Michăilescu, *Industria și războiul*, București, 1878, p. 77–78.
[40] Idem, *Încercări critice asupra învățămîntului nostru primar*, București, 1888, p. 43.

În concepţia lui Michăilescu găsim unele confuzii şi alunecări spre relativism, datorate influenţei pozitivismului. De asemenea, el manifestă tendinţe mecaniciste în explicarea fenomenelor psihice.

◇

Dacă oamenii de ştiinţă au creat doar climatul favorabil pentru afirmarea concepţiilor filozofice materialiste, concepţia lui Ştefan Michăilescu reprezintă o punte de legătură între gîndirea ştiinţifică şi cea filozofică din ţara noastră. Prin concepţia sa gîndirea ştiinţifică s-a apropiat cel mai mult de cea filozofică, facilitînd influenţa reciprocă dintre ele. Depăşind simpla îmbrăţişare a unor teorii ştiinţifice materialiste şi ridicîndu-se la generalizări mai înalte şi la abordarea unor probleme pur filozofice, concepţia lui Ştefan Michăilescu reprezintă expresia filozofică a materialismului naturalist din România.

Scanned with OKEN Scanner

4. VASILE CONTA

VIAȚA ȘI OPERA

Cu filozofia lui Vasile Conta, gîndirea materialistă premarxistă din țara noastră intră în epoca maturității ei. Înainte de Conta, rezolvări materialiste ale problemelor de filozofie se întîlnesc la noi mai ales în lucrările oamenilor de știință cu preocupări filozofice în ramura specialității lor. Conta este primul gînditor român care înalță preocupările spontane ale cercetătorilor naturaliști la rangul de *examinare sistematică* a problemelor filozofice și care, totodată, dezvoltă o filozofie purtînd pecetea *originalității*. Opera sa marchează astfel un moment deosebit de important în istoria gîndirii românești: acela al constituirii filozofiei materialiste într-un sistem unitar și original.

Dar dincolo de valoarea concret-istorică a gîndirii sale în cadrul culturii românești, Conta apare și astăzi ca un gînditor materialist european din a doua jumătate a secolului trecut, prin încercarea întreprinsă de el de a da materialismului *o formă nouă*, în concordanță cu descoperirile științifice ale veacului său și în primul rînd cu teoria evoluționistă. Sistemul elaborat de el nu reprezintă o simplă adaptare a unor idei europene la cadrul nostru național, ci este o expresie filozofică originală — favorizată de condițiile interne ale țării noastre din vremea respectivă — a progreselor cunoașterii de la mijlocul veacului trecut: în opera sa, Conta abordează *probleme noi* și susține materialismul cu *argumente* în mare parte *noi*.

Vasile Conta s-a născut la 15 noiembrie 1845 [1], în satul Ghindăoani din județul Neamț, într-o familie care a devenit cu timpul numeroasă: în casa lui Grigore și a Mariei Conta au crescut cinci din cei zece copii, cîți se născuseră, Vasile fiind cel mai mare. Majoritatea biografilor au reținut din multiplele profesiuni ale tatălui său numai pe cea de preot. În realitate, la nașterea primului copil, Grigore Conta era negustor de vite și arendaș de moșii [2], ulterior încercînd și profesiunea de institutor, ca și pe cea de preot.

Trăind într-o perioadă a istoriei țării noastre în care au loc mari frămîntări revoluționare, tatăl viitorului filozof era el însuși un raționalist și un spirit „răzvrătit" [3], care nu se putea împăca cu dogmele religiei. Ana Conta-Kernbach va nota mai tîrziu: „Ateu convins, el și-a crescut copiii fără religie" [4]. Grigore Conta a și ieșit în cele din urmă din rîndurile clerului.

[1] Data e consemnată în actele oficiale și întărită de precizările filozofului.
[2] Ana Conta-Kernbach, *Biografia lui Vasile Conta*, Iași, 1916, p. 2.
[3] *Ibidem.*
[4] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Provenind dintr-o familie modestă şi numeroasă, Vasile Conta a întîmpinat de la început greutăţi materiale. După absolvirea şcolii elementare din Tg.-Neamţ, se înscrie la liceul din Iaşi (1858), pe care îl termină după o întrerupere de cîţiva ani, timp în care îşi cîştigă existenţa ca sufleur într-o trupă ambulantă de teatru. De atunci datează şi primele sale încercări literare (versuri şi o piesă, care s-a pierdut, inspirată din viaţa haiducilor).

În ultimii ani de liceu ni se relevă şi caracterul creator al gîndirii lui Conta. O conferinţă, intitulată *Despre fatalism*, prezentată în faţa colegilor şi a profesorilor, schiţează temele dezvoltate mai tîrziu în *Teoria fatalismului*. Conferinţa cuprindea, după mărturiile filozofului, şi ideea evoluţiei onduliforme, care va face ulterior obiectul lucrării *Teoria ondulaţiunii universale*.

Meditaţiile filozofice ale tînărului Conta îşi găsesc şi o expresie poetică. În 1868 el publică în „Convorbiri literare" poezia *Viaţa*, pe tema veşnicei schimbări.

La terminarea liceului, în 1868, pentru a se putea înscrie la Facultatea de drept, se vede silit să se angajeze ca pedagog la şcoala recent absolvită.

În 1869 se iveşte posibilitatea de a-şi face studiile superioare în străinătate. „Societatea pentru încurajarea junimii române la învăţătură", creată nu cu mult înainte de un grup de intelectuali pentru a ajuta la formarea cadrelor superioare necesare industriei şi administraţiei ţării pornite pe drumul modernizării, îi acordă o bursă pentru Belgia. Deşi acceptarea bursei îi impunea obligaţia de a urma o şcoală superioară comercială, domeniu pentru care Conta nu manifestase vreun interes, a făcut acest pas cu intenţia de a termina în acelaşi timp studiile de drept începute la Iaşi. Şi, într-adevăr, el reuşeşte, în anii cît este student la Institutul de comerţ din Anvers, să obţină titlul de candidat în drept la Universitatea din Bruxelles (1870), iar un an după absolvirea institutului primeşte titlul de doctor în drept (1872). Un asemenea efort n-a rămas însă fără urmări pentru sănătatea tînărului Conta. El este nevoit să plece în Italia pentru a opri evoluţia bolii de plămîni contractate acum.

După terminarea studiilor, Conta se întoarce în ţară, unde ocupă, în 1872, postul de profesor la Catedra de drept civil de la Universitatea din Iaşi. În anii următori, desfăşoară o activitate multilaterală : ţine cursuri la universitate, traduce şi adnotează legi, practică avocatura, publică, începînd din 1875, cîţiva ani la rînd, o serie de importante lucrări de filozofie materialistă.

Martor al dislocării societăţii feudale şi a vechilor tipare de gîndire, Conta şi-a format concepţia materialistă despre lume sub influenţa luptei forţelor sociale înaintate din ţara noastră pentru progres social. Gîndirea sa filozofică s-a format în condiţiile orientării materialiste a ştiinţelor naturii în ţara noastră şi sub influenţa ideologică a acelei părţi a burgheziei româneşti care acţiona în vederea dezvoltării industriei naţionale, a comerţului autohton şi, în genere, milita pentru modernizarea României.

Încă din liceu, Conta s-a orientat, aşa cum am menţionat, spre materialism, iar în încercările sale literare — spre arta cu un conţinut progresist. În anii cît a studiat în Belgia, el a folosit din plin posibilităţile moderne de informare care i s-au oferit, spre a-şi lărgi orizontul ştiinţific. A făcut ecturi însemnate mai ales în domeniul filozofiei materialiste şi pozitiviste (materialiştii francezi şi germani, Comte, Spencer) şi al ştiinţelor naturii

Scanned with OKEN Scanner

care cunoşteau în vremea aceea o perioadă de adevărată revoluţie, produsă de teoria evoluţionistă.

Anii petrecuţi în Belgia au coincis cu o etapă importantă a mişcării muncitoreşti internaţionale. Proclamarea Comunei din Paris a găsit ecou şi simpatie la tînărul Conta, care şi-a manifestat solidaritatea cu proletariatul francez. După mărturiile surorii sale, el s-a făcut remarcat şi „în întrunirile Internaţionalei''. Cert este că, după întoarcerea în ţară, ia legătură cu cercurile socialiste din Iaşi, fiind caracterizat de ziarul socialist „Înainte'' (din 26 octombrie şi 2 noiembrie 1880) ca „socialist de principii şi convicţie'', care a fost admis în „Asociaţia internaţională a lucrătorilor''.

Între anii 1875 şi 1879, Conta îşi concentrează forţele asupra elaborării şi publicării lucrărilor sale filozofice materialiste, inspirate din realizările ştiinţei din vremea sa.

Activitatea sa în domeniul filozofiei este prodigioasă. În 1875—1876 publică în revista ieşeană „Convorbiri literare'' prima sa lucrare filozofică, *Teoria fatalismului*. Acelaşi studiu apare în 1877, în limba franceză, la Bruxelles.

Aproape anual, pînă la 1879, cînd îşi face intrarea în viaţa politică, îi apare cîte o lucrare filozofică în aceeaşi revistă. În 1876—1877 a văzut lumina tiparului *Teoria ondulaţiunii universale* (o parte din această lucrare, intitulată *Originea speciilor*, apărută în 1877, a fost în mod greşit considerată ca o operă postumă, de sine stătătoare), în 1879 — *Încercări de metafizică* (singura apărută şi în volum separat, în limba română, în timpul vieţii autorului). Ultima lucrare s-a tradus, în 1880, în limba franceză, la Bruxelles, cu titlu definitiv *Introducere în metafizică*. Alte lucrări s-au editat în limba franceză după moartea lui Conta: fragmentul *Originea speciilor*, în 1888, la Iaşi, apoi lucrarea integrală *Teoria ondulaţiunii universale*, în 1895, la Paris, în traducerea lui Rosetti-Tescanu, cu o prefaţă de L. Büchner, care încă din 1892 scrisese o recenzie elogioasă asupra lucrării lui Conta *Încercări de metafizică*. Două lucrări, rămase neterminate, au fost publicate postum, în 1888 şi, respectiv, 1890, în limba română şi franceză, de prietenul său Rosetti-Tescanu, şi anume *Întîiele principii care alcătuiesc lumea* şi *Bazele metafizicii*. Tot postum au apărut *Însemnările* (1885) şi *Cugetările* sale (1908).

Vasile Conta şi-a publicat operele filozofice în revista ieşeană „Convorbiri literare'', organul „Junimii'', el însuşi frecventînd din 1873 şedinţele acestei societăţi. Dar apropierea sa de „Junimea'' nu s-a realizat în sensul unui împrumut de idei: Conta nu e junimist nici în concepţiile sale filozofice, nici în politică. Anumite puncte de contact au existat însă între filozofia sa şi filozofia cultivată la „Junimea''. Dacă gînditorul materialist român se arată ostil idealismului kantian sau teoriei liberului-arbitru şi voluntarismului schopenhauerian, în schimb îi apreciază pe Spencer şi Buckle, alţi gînditori mult discutaţi la „Junimea''. Există însă sensibile deosebiri în interpretarea evoluţionismului spencerian între el şi junimişti. Oricum, preţuirea de care se bucurau aceşti gînditori în cenaclul junimist, interesul membrilor săi pentru filozofie, receptivitatea faţă de realizările ştiinţei, ca şi îndemnurile venite din partea lui Vasile Pogor, care cumula calitatea de preşedinte al societăţii ce-l trimisese pe Conta ca bursier în Belgia şi pe aceea de fondator al „Junimii'' (alături de T. Maiorescu, I. Negruzzi, P. Carp, Th. Rosetti), ne explică prezenţa lui Conta la dezbaterile şi în revista societăţii. Mai trebuie să amintim că printre junimişti se aflau cîţiva buni prieteni ai lui Conta, foşti colegi de şcoală, de care era

apropiat şi sub raport politic: Creangă, Xenopol, Panu. De altfel, în 1879 Conta şi Xenopol au trecut de partea fracţiunii liberale din Iaşi.

Pe lîngă colaborarea sa la „Convorbiri...", Conta a ţinut şi „prelecţiuni populare", organizate sub auspiciile „Junimii". Şi-a ales însă teme care i-au dat posibilitatea să împărtăşească ascultătorilor concepţiile proprii: „Materialismul", „Fetişismul", „Starea economică" etc. Prelegerile sale nu ni s-au păstrat, dar au ajuns pînă la noi unele dări de seamă asupra lor, publicate în ziare, precum şi unele aprecieri. M. Eminescu, pe atunci redactor al „Curierului de Iassi" şi membru al „Junimii", a scris în termeni elogioşi despre aceste conferinţe, relevînd *originalitatea* filozofului: „D. Conta ca scriitor e din numărul acelor puţini care nu reproduc numai idei nerumegate din cărţi străine, ci gîndesc mai cu seamă singuri; apoi d-sa mai are talentul de a expune foarte clar materiile cele mai grele, fără ca prin această limpezime obiectul să piardă ceva din însemnătatea sa" [5]. Revista „Contemporanul" consemna influenţa puternică a prelegerii sale despre fetişism: „De la data acestei lecţii a fost aruncată sămînţa ateismului în toate şcolile din Iaşi şi de atunci se vede cum creşte influenţa acestor idei" [6].

Prin urmare, frecventînd „Junimea", Conta şi-a păstrat independenţa de gîndire şi de acţiune în politică. Avem în această privinţă şi unele mărturii directe. Iată ce afirmă, de pildă, Gh. Panu: „Dintre membrii « Junimei literare », care n-au fost sau n-au rămas junimişti în politică sînt foarte puţini: (...), Vasile Conta, care cînd veni la « Junimea » era un om deja copt şi format, cu ideile proprii în toate chestiile, aşa că era refractar la orice influenţă nouă" [7]. Referindu-se la lucrarea lui Conta *Teoria fatalismului*, Panu mai spune: „Această scriere a fost o notă discordantă în sistemul credinţelor filozofice ale « Junimii »" [8].

Biografia lui Conta înregistrează spre sfîrşitul vieţii filozofului şi un scurt episod politic.

După întoarcerea în ţară, Conta se ţinuse un timp departe de viaţa politică. La aceasta a contribuit şi faptul că partidele politice vedeau în el un „socialist şi ateu" periculos datorită vederilor sale înaintate.

Două evenimente mai importante l-au atras în viaţa politică: războiul pentru independenţă din 1877 şi hotărîrile Congresului de la Berlin din 1878. În ajunul războiului, Conta publică o serie de articole în gazetele din Iaşi, în care face o analiză pătrunzătoare a politicii externe a marilor puteri, dăunătoare statelor mici. În 1879 este ales deputat al „fracţiunii libere şi independente" şi ia parte activă la lucrările parlamentului. Organizaţia politică la care a aderat Conta era de orientare liberală, dar se deosebea printr-o poziţie mai radicală, precum şi prin unele idei republicane şi pronunţat naţionaliste pe care le susţinea.

În concordanţă cu tezele filozofiei sale materialiste care puneau un accent deosebit pe practică, pe experienţă, Conta a acordat în activitatea sa politică o mare importanţă industriei, considerînd că „progresul intelectual cel mai real" se întîlneşte la popoarele industriale. Pe linia modernizării ţării noastre, a dezvoltării industriei naţionale şi a comerţului

[5] M. Eminescu, *Opere complete*, Iaşi, p. 384.

[6] „Contemporanul", 1882, nr. 21.

[7] Gheorghe Panu, *Amintiri de la Junimea din Iaşi*, vol. I, Bucureşti, 1943, p. 237.

[8] *Ibidem*, vol. II, p. 353.

autohton, a apărării integrității țării și a respectării independenței naționale se înscriu, în general, acțiunile sale politice.

În activitatea sa politică din țară s-a făcut însă uneori exponentul burgheziei comerciale românești, care căuta să-și înlăture concurenții de alte naționalități de pe piața internă. Astfel, în 1879, cînd, în urma Congresului de la Berlin, s-a pus problema acordării de drepturi politice, în bloc, populației de origine evreiască, V. Conta a ținut o serie de discursuri naționaliste în parlament, făcîndu-se apărătorul intereselor acestei burghezii.

Un an mai tîrziu, Conta acceptă postul de ministru al instrucțiunii publice, justificînd hotărîrea în felul următor: „Trebuie să primesc, căci eu nu fac politică din ambiția de a parveni, ci la mine politica e un mijloc de a aduce mai repede îmbunătățiri mulțimii. Mulți mă consideră socialist și ateu. Brătianu însuși mi-a spus că numirea mea va fi o sfidare a principiilor liberale". Faptul că în momentul în care proiectul său de reformă a învățămîntului, ce conținea prevederi înaintate, nu a fost acceptat, făcîndu-l pe Conta să-și prezinte demisia (fiind apoi numit membru al Curții de casație), apare ca o confirmare a sincerității sale. Proiectul de reformă amintit — document edificator pentru convingerile sale — demonstrează că V. Conta milita pe toate căile pentru încurajarea comerțului și a industriei în România, a meseriilor și a învățămîntului, în conformitate cu necesitățile unei țări antrenate pe calea progresului economic și social.

Conta preciza în proiectul său că reorganizarea propusă urmărea, pe lîngă asigurarea instrucțiunii generale pentru fiecare român, „cîștigarea unei profesiuni cu care să poată lupta pe terenul economic". Proiectul de lege urmărea să creeze școli profesionale, „cu scopul de a introduce în țară toate meseriile de atelier", prevedea înființarea unor școli de comerț, de industrie — construcție și mecanică, mineralogie și metalurgie, chimie industrială —, școli de agricultură și multe altele cu caracter practic.

Un deosebit accent se punea pe predarea obiectelor de învățămînt „din punct de vedere cu totul științific". De menționat că la Facultatea de litere, în proiect figura și un curs de istorie critică a religiilor.

Reforma propusă de Conta — care datorită prevederilor ei ce păreau atunci prea îndrăznețe nu a fost acceptată — se încadra în procesul de modernizare a țării noastre, susținut de forțele sociale progresiste din a doua jumătate a secolului trecut.

În ceea ce privește dezvoltarea agriculturii — problemă de acut interes în epocă —, V. Conta a relevat într-o scrisoare din 1881 — referitoare la dezbaterile parlamentare din acea vreme — faptul că legea tocmelilor agricole, impusă de boierimea reacționară în 1872, constituia un pericol național. El cerea desființarea sistemului de atunci al agriculturii, pronunțîndu-se pentru o agricultură modernă, de tip capitalist, bazată pe introducerea mașinilor și eliberarea țăranilor de obligațiile feudale față de boieri.

Conta își petrece ultimul an al vieții în Italia, sperînd o ameliorare a sănătății. Încercările lui de a continua activitatea și în aceste condiții nu se soldează cu un rezultat deosebit, starea sănătății sale înrăutățindu-se. Se întoarce curînd în patrie, întîmpinîndu-și sfîrșitul cu luciditate.

A murit de ftizie în ziua de 21 aprilie 1882, în al 37-lea an al vieții. Opinia publică progresistă deplîngea pierderea unuia dintre cei mai profunzi cugetători ai țării noastre.

Scanned with OKEN Scanner

PROBLEMA MATERIALITĂȚII LUMII

Vasile Conta nu a elaborat un sistem filozofic în sensul tradiţional al cuvîntului (concepţie despre lume decurgînd din cîteva postulate de bază), ci mai degrabă a procedat la o abordare sistematică, în spiritul filozofiei materialiste, bazate pe ştiinţă, a principalelor probleme ale filozofiei: existenţă, materie, mişcare, spaţiu, timp, conştiinţă, determinism, dezvoltare, cunoaştere, adevăr etc. Semnalăm de asemenea şi faptul că el nu a făcut întotdeauna o expunere completă a acestor probleme, preferînd la început să ia în discuţie numai aspectele controversate ale unor chestiuni tradiţionale, deşi avea în pregătire şi lucrări sistematice, privitoare la probleme fundamentale ale filozofiei; scrierile apărute în timpul vieţii sale ne relevă în primul rînd un gînditor care a căutat să dezvolte materialismul, să completeze, să ducă mai departe sistemul gîndirii materialiste europene, generalizînd în *sinteze originale* cuceririle ştiinţei din vremea sa; scrierile apărute postum dezvăluie mai pregnant o altă faţetă a personalităţii sale, vizibilă şi în primele sale scrieri, şi anume înfăţişează un gînditor sistematic al cărui principal atribut este reflexivitatea, o mare forţă de gîndire, aplicată cu rezultate impresionante la problemele de bază ale filozofiei.

Privind ansamblul operei sale, putem afirma că V. Conta a lăsat un sistem filozofic cu unele componente definitive sau într-un stadiu de lucru avansat, cu altele abia schiţate. Expunerea de faţă va înfăţişa filozofia sa în totalitatea ei, reflectînd în acelaşi timp stadiul de elaborare a fiecărei probleme, ca şi tendinţele noi care apar în ultimele lucrări, neterminate, precum şi evoluţia concepţiei sale în anumite probleme, oscilaţiile şi contradicţiile gîndirii sale.

De la prima lucrare, *Teoria fatalismului*, publicată în „Convorbiri literare" în anii 1875–1876, gîndirea lui Conta ni se relevă orientată spre ceea ce era nou în epoca sa. Avînd drept ghid principiile filozofiei materialiste — materialitatea lumii şi determinismul fenomenelor ei —, gînditorul ieşean îşi îndrepta investigaţiile spre acele domenii ale cunoaşterii în care materialismul nu se putuse afirma cu destulă autoritate datorită nivelului ştiinţei secolelor precedente. Acum, în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Conta îşi pune ca ţel să fundamenteze materialismul şi determinismul în domeniul *fenomenelor sociale* şi al *celor psihice*, să aducă adică noi argumente în favoarea materialismului, folosind datele economiei politice, ale istoriei, ale statisticii şi, respectiv, ale chimiei organice, fiziologiei nervoase superioare etc. — ştiinţe care au cunoscut o mare dezvoltare la jumătatea secolului trecut.

Problema materialităţii lumii şi a determinismului acesteia i-a preocupat şi pe gînditorii materialişti dinaintea sa, pe materialiştii din secolele al XVII-lea şi al XVIII-lea în luptă cu „metafizica" idealistă, pe Feuerbach, care a criticat filozofia idealistă a lui Hegel etc. Dar, considerîndu-se un continuator al materialismului din secolele XVII şi XVIII şi al materialismului lui Feuerbach, în noile condiţii ale dezvoltării ştiinţelor naturii în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, gînditorul român ţine să aducă contribuţia sa la apărarea şi, totodată, la dezvoltarea materialismului. Preluînd tezele fundamentale ale materialismului francez din secolul al XVIII-lea, Conta se străduieşte să adauge acestora idei noi, să abordeze în mod creator problemele filozofiei materialiste, anume îşi îndreaptă

Scanned with OKEN Scanner

atenţia spre altă latură a problemei, considerată pînă atunci ca un punct slab al materialismului, dar asupra căreia cuceririle ştiinţei din secolul al XIX-lea aruncau o lumină nouă. Abia în *Bazele metafizicii* încearcă o tratare sistematică a problemei existenţei, a problemei materiei şi mişcării, spaţiului şi timpului etc.

În problema naturii existenţei, a raportului dintre „eu" şi lume, V. Conta urmează o linie materialistă, opusă idealismului de diferite nuanţe. El urmăreşte să demonstreze primordialitatea lumii materiale, a lumii externe, recurgînd, ca filozof materialist, la experienţă. Chiar dacă la început admiteam numai existenţa eului nostru, remarcă gînditorul ieşean, activitatea eului, a conştiinţei, ne obligă să admitem existenţa lumii externe. În decursul activităţii noastre iese la iveală faptul că noi nu putem să facem tot ceea ce dorim, ceea ce voim, că voinţei noastre i se împotriveşte ceva în afara noastră : „În cele mai multe cazuri, cînd eul meu îşi manifestă activitatea sa prin voinţă, întîlneşte o rezistenţă care provine de la altceva sau de la altcineva decît de la dînsul ... Va să zică este ceva în afară de eul meu, ceva care se opune la activitatea acestuia şi luptă cu dînsul"[9]. „... Lumea exterioară deci există"[10]. „... Din toate acestea conchid că nu eul meu creează lumea exterioară, ci mai degrabă că lumea exterioară dă naştere prin influenţele ei la lumea interioară"[11]. Aceasta este concluzia materialistă la care ajunge Conta, combătînd idealismul subiectiv, idealismul în genere.

În opera lui Conta este subliniată cu insistenţă ideea că lumea este materială, că în afară de materie nu există în lume o altă substanţă sau vreo forţă supranaturală, că lumea este guvernată de legi. „În lume, pe cît putem noi şti, nu există decît *materie*, care se mişcă şi se metamorfozează pînă la infinit în spaţiu şi în timp, ascultînd în toate mişcările şi metamorfozele sale [de] legi fatale"[12].

Numeroase pagini din studiile lui Conta sînt rezervate problemei *materiei*. În concepţia sa despre materie se întîlnesc atît teze elaborate de alţi gînditori materialişti, cît şi teze noi, care reprezintă generalizări ale noilor cuceriri ale ştiinţei, îndeosebi ale chimiei şi biologiei.

Gînditorul ieşean a preluat de la materialiştii care l-au precedat idei importante, cum sînt tezele despre veşnicia şi infinitatea materiei, despre caracterul ei indestructibil, despre schimbarea ei continuă. El a afirmat idei noi în problema structurii materiei, a raporturilor dintre materie şi mişcare, dintre materie, timp şi spaţiu.

V. Conta defineşte materia ca „numirea ce s-a dat obiectelor care lovesc simţurile, mare parte ajungînd direct sau indirect la conştiinţa noastră"[13]. Prin această definiţie subliniază existenţa obiectivă a materiei, independent de conştiinţa noastră.

Într-una din lucrările sale rămase neterminate întîlnim tendinţa de a considera materia numai ca un „element", o „calitate" a lumii. În această lucrare, în care cercetează „întîiele principii care alcătuiesc lumea", Conta porneşte de la concepţia despre materie a lui Democrit. La cele patru elemente ale lumii stabilite de filozoful grec (vidul, atomii, mişcarea şi trebuinţa), el mai adaugă două : spaţiul şi timpul. Scrierea amintită este însă

[9] V. Conta, *Opere filozofice*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1967, p. 498.
[10] *Ibidem*.
[11] *Ibidem*, p. 502.
[12] *Ibidem*, p. 97.
[13] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 548.

neterminată şi cuprinde numai note preliminare în vederea elaborării unei lucrări mai ample. Însemnările de aici referitoare la materie, spaţiu, timp, vid au un caracter fragmentar, nefiind destinate tiparului în această formă. Considerăm că ele nu pot caracteriza poziţia lui Conta în problemele respective, cu atît mai mult cu cît, în lucrările pe care le-a publicat, gînditorul are, în aceste probleme, o poziţie mai evoluată. Astfel, în *Introducere în metafizică*, lucrare care a apărut în timpul vieţii filozofului, găsim remarca următoare cu privire la vid : „. . .Ştiinţele experimentale tind din ce în ce mai mult a dovedi că nu există spaţiu cu totul deşert de materie" [14]. Vădind o concepţie materialistă modernă, în aceeaşi lucrare Conta atrage atenţia asupra legăturii intime dintre materie, spaţiu, timp : „. . .În privinţa materiei — scrie el — este de mult admis că ea nu poate exista decît în spaţiu şi timp" [15]. Cît priveşte raportul dintre materie, spaţiu şi timp, ajunge la o concluzie importantă, care relevă în fond unitatea lor : „. . . Materia, spaţiul şi timpul încep a constitui o adevărată trinitate materialistă" [16] Referindu-se la teoria kantiană asupra spaţiului şi timpului ca forme ale intuiţiei, gînditorul român subliniază, în spiritul concepţiei sale materialiste moderne, că spaţiul şi timpul sînt „însuşiri inerente lumii exterioare" [17].

O problemă importantă în care gînditorul ieşean exprimă puncte de vedere noi, personale, este aceea a *structurii materiei*. V. Conta a îmbrăţişat teoria atomo-moleculară, care a devenit în secolul al XIX-lea o teorie ştiinţifică datorită descoperirii legilor compoziţiei chimice a substanţei, avînd astfel posibilitatea de a susţine în mod documentat atît ideea unităţii materiale a lumii, cît şi ideea diversităţii calitative a acesteia. Afirmînd ideea unităţii lumii, el a subliniat în acelaşi timp că lumea „nu-i uniformă şi omogenă, ci are calităţi diferite" [18].

Preluînd teoria atomică, Conta stă uneori mai sus decît fondatorii acesteia. Se ştie că Dalton privea atomii ca pe nişte particule indivizibile, absolut neschimbătoare, limită a divizibilităţii substanţei. Gînditorul român critică ideea atomilor indivizibili. El asociază teoria structurii materiei cu teza infinităţii ei şi ajunge la o concluzie importantă, care afirmă caracterul inepuizabil al însuşirilor lumii : „însuşirile lumii exterioare se subîmpart la infinit", noi descoperim „veşnic noi însuşiri" [19] ale ei.

Urmărind să explice unitatea, infinitatea şi multiplicitatea calitativă a lumii, a universului, Conta a formulat o ipoteză referitoare la structura materiei, în fond a universului. Această ipoteză porneşte de la teoria atomo-moleculară şi are, totodată, ca model, în anumite privinţe, sistemul riguros al clasificării vieţuitoarelor. Conform acestei teorii, denumită *„ipoteza unităţilor relative de alcătuire a materiei"* [20], lumea este alcătuită din corpuri materiale de dimensiuni deosebite. Orice corp este compus din „unităţi" mai mici, iar el, la rîndul lui, intră, ca un simplu element în compoziţia unor corpuri de alt „ordin". Astfel, „unităţile geologice" alcătuiesc „ordinul geologic" (corpurile fizice de pe Pămînt) ; deasupra acestui ordin se situează „ordinul sideral", care cuprinde unităţi siderale (sistemele solare,

[14] Idem, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 546.
[15] *Ibidem.*
[16] *Ibidem.*
[17] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 546.
[18] *Ibidem*, p. 544.
[19] *Ibidem.*
[20] *Ibidem.*

stelele cunoscute şi necunoscute). Mai jos de unităţile geologice se află „unităţile eterice", care formează „ordinul eteric", infinit de mic ş.a.m.d.

Unităţile geologice sînt ceea ce în mod obişnuit numim atomi. În cel fel iau naştere pe Pămînt corpuri cu însuşiri deosebite? „Unităţile geologice — răspunde Conta — se pot grupa în chip diferit, dînd naştere la diferite corpuri cu însuşiri diverse" [21]. În acest fel, explică el, cel mai mic număr de unităţi poate da naştere unui grup care să aibă calităţi chimice caracteristice. În mod analog iau naştere toate corpurile mici şi mari din univers. Această teorie admite, aşadar, o diversitate calitativă a lucrurilor.

Ipoteza unităţilor relative de alcătuire a materiei elaborată de Conta are la bază teza unităţii şi pe cea a infinităţii materiei şi a calităţilor ei. Conform acestei teorii, orice corp este o „unitate relativă", compusă din alte unităţi mai mici şi, în acelaşi timp, e un element ce intră în compoziţia unei unităţi din ordinul superior. Conta afirmă în felul acesta că noţiunea de corp simplu este relativă, întrucît fiecare corp are, la rîndul său, o structură oarecum complicată. Şi, ceea ce este foarte important, gînditorul ia ca model al structurii corpurilor „lumea stelară", anticipînd astfel modelul ce va fi utilizat mai tîrziu pentru a face inteligibilă structura atomului.

Cum s-a văzut, materia este înfăţişată ca aflîndu-se în continuă *mişcare*, transformare, „metamorfozare". În concepţia lui Conta despre mişcare găsim o îmbinare de idei noi cu unele reprezentări mecaniciste. Mişcarea este, după Conta, un atribut, o însuşire a materiei, în opera sa e clar exprimată ideea dialectică a veşniciei mişcării, sînt subliniate increabilitatea şi indestructibilitatea mişcării : „... S-a constatat — scrie Conta — că toate mişcările sînt supuse la legi fixe şi necesare. Cea mai principală din aceste legi este că mişcarea nici nu se naşte, nici nu dispare, ci ea se schimbă numai în modalităţile sale, conservînd astfel acelaşi echivalent cantitativ" [22].

Apărînd teza inseparabilităţii materiei şi mişcării, Conta susţine ideea foarte importantă că *izvorul mişcării se găseşte în materia însăşi, în însuşirile ei*. După opinia sa, fiecare „unitate" a materiei posedă două feluri de însuşiri : a) însuşirea de a se mişca permanent în spaţiu, b) însuşirea de a influenţa prin mişcarea sa mişcarea altor corpuri. În felul acesta, mişcarea tuturor unităţilor, a obiectelor din lume influenţează una asupra alteia : „Această influenţă este cauza primă care produce toate mişcările şi schimbările materiei" [23].

Adîncind problema izvorului mişcării, Conta dezvoltă idei importante cu privire la intercondiţionarea mişcărilor corpurilor, cu privire la lupta forţelor din natură. Pornind de la multiplicitatea, varietatea mişcărilor şi bazîndu-se pe concluziile ştiinţelor experimentale (pe legea gravitaţiei universale, pe legea transformării energiei etc.), ajunge să înţeleagă una dintre trăsăturile cele mai generale ale naturii, legătura reciprocă şi condiţionarea tuturor mişcărilor şi fenomenelor. El formulează cu toată claritatea această trăsătură : „Ştiinţele pozitive ne învaţă că toate forţele universului, de la cele care însufleţesc un animal pînă la cele care pun în mişcare stelele cele mai indepărtate, sînt în contact unele cu altele. Toate se modifică şi se înrîuresc reciproc" [24]. „... Nu există şi nici n-a putut

[21] *Ibidem*, p. 555.
[22] Idem, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 461.
[23] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 557.
[24] Idem, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 228.

vreodată să existe o forță cu totul neatîrnată și lăsată numai în voia lucrării sale proprii" [25].

Legătura reciprocă și intercondiționarea lucrurilor și fenomenelor naturii îl determină pe Conta să conchidă că „nu poate exista în univers un corp care să nu se transformeze" [26]. Forțele naturii, afirmă el, acționează una asupra alteia, se transformă reciproc una în alta și, în același timp, „ele unesc, combină și transformă părțile corespunzătoare ale materiei" [27]. În felul acesta, observă gînditorul, nu numai obiectele care ne înconjură, dar și pămîntul locuit de noi, planetele, stelele chiar cele mai îndepărtate și cele mai fixe (relativ) se schimbă continuu, pe nesimțite și necontenit, „astfel încît va ajunge un timp cînd materia ce le constituie astăzi va îmbrăca o formă ce nu va avea nici o asemănare cu cea de astăzi" [28]. Interacțiunea tuturor mișcărilor corpurilor, născută prin acțiunea forțelor fiecărui corp, este mișcarea generală a materiei, sau, cum o numește Conta, „acțiunea universală".

De menționat faptul că V. Conta consemnează rolul luptei forțelor contrare în dezvoltarea naturii. Acțiunea universală se manifestă, după el, atît sub forma luptei forțelor materiei, cît și sub forma echilibrului relativ al acestora. Lupta și echilibrul alternează, dar chiar cînd s-a stabilit echilibrul se duce o „luptă secundară" în interiorul unei forme materiale. Lupta secundară este *lupta internă* a acelor „puteri" proprii fiecărei „forme materiale" care nu au ajuns la un echilibru. Ea are rolul de a dezvolta forma respectivă. Datorită luptei interne a forțelor contrare, neechilibrate, au loc generalizarea luptei, ruperea echilibrului și transformarea formelor materiei. Conta tinde să acorde o importanță egală și echilibrului relativ ce se stabilește între aceste forțe. De asemenea, lupta forțelor contrare îmbracă, în expunerea sa, forma unei lupte mecanice : ciocnirea unor forțe neechilibrate.

Vorbind despre echilibrul dintre forțe, Conta subliniază în primul rînd caracterul lui relativ. El respinge cu hotărîre ideea repausului absolut, a echilibrului absolut, care nu este supus nici unei schimbări : „*Repausul absolut*, în înțelesul lipsei de lucrare, nu există și nici nu poate să existe pe lume" [29].

În problema *formelor mișcării*, V. Conta manifestă oscilații : pe de o parte, el subliniază deosebirea calitativă dintre diferitele forme ale mișcării, iar pe de altă parte interpretează unilateral, în spirit mecanicist, legea transformării energiei.

Relevînd deosebirea calitativă dintre mișcările corpurilor, gînditorul român afirmă ideea după care corpurile nu se deosebesc unele de altele decît prin mișcarea unităților de compoziție, ce „poate varia în mod calitativ pînă la infinit", după cum și „speciile de corpuri pot varia pînă la infinit" [30]. El a subliniat în repetate rînduri că, deși cantitatea mișcării universale nu se poate schimba, mișcarea „în mod calitativ este supusă unor variații infinite" [31]. Mai mult, a făcut o clasificare a formelor mișcării — confir-

[25] *Ibidem*, p. 229.
[26] *Ibidem*, p. 230.
[27] *Ibidem*.
[28] *Ibidem*.
[29] *Ibidem*, p. 227.
[30] V. Conta, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 566.
[31] *Ibidem*, p. 565.

mată în linii generale azi —, începînd cu formele cele mai simple şi ajungînd la formele cele mai complexe, împărţind „forţele" în fizice, chimice, biologice, sociologice etc. [32].

În ultimă instanţă, la Conta se manifestă însă şi tendinţa de a diminua, în mod mecanicist, deosebirile calitative dintre formele mişcării. „Se ştie pozitiv — scrie el — că forţele materiale sînt reduse la o singură mişcare" [33]. El are în vedere legea transformării energiei, sau, cum se exprimă el, „a teoriei echivalenţei şi unităţii forţelor", dar folosirea noţiunii „o singură mişcare" generează confuzii : deşi înţelege importanţa legii transformării energiei, pentru dovedirea unităţii materiale a lumii, Conta trage din această lege şi unele concluzii mecaniciste. Afirmînd ideea că „toate forţele din lume se reduc la o singură forţă, care, în definitiv, este acelaşi lucru cu mişcarea" [34], conchide că între toate formele de forţe nu există o deosebire radicală. El reduce apoi deosebirea dintre diferitele feluri de mişcare la „o simplă deosebire de gradul de complicaţiune mecanică a mişcărilor respective" [35].

În explicarea raportului dintre materie şi mişcare, Conta utilizează vechea noţiune de „forţă". Semnalăm faptul că noţiunea de forţă nu are, în interpretarea filozofului ieşean, nimic mistic sau idealist, ca în concepţia unor pozitivişti. Spre deosebire de aceştia din urmă, pentru Conta forţa nu este „o realitate absolută, incognoscibilă" (Spencer). El defineşte forţa ca „o calitate esenţială a oricărei mişcări de a lucra, de a ajuta pe celelalte mişcări, influenţîndu-le" [36]. De regulă, pentru Conta noţiunea de forţă este identică cu noţiunea de mişcare. El precizează : „N-am deosebit forţa de mişcare" [37].

Analizînd problema mişcării materiei, Conta a încercat să stabilească legile cele mai generale ale mişcării. Mai întîi de toate, el a stabilit că toate fenomenele lumii au un caracter trecător. „Metamorfoza este de esenţă materiei", scrie el. În acelaşi timp, el a arătat că înlocuirea formelor materiei urmează anumite legi : „Mişcarea şi transformarea neîncetată a materiei se fac în conformitate cu nişte legi trebuitoare, deci fatale" [38]. El a considerat mai importante două legi generale după care are loc mişcarea, transformarea materiei : 1) legea ondulaţiunii universale şi 2) legea asimilaţiei. Legea ondulaţiunii universale stă la baza concepţiei sale despre evoluţie. Prin legea asimilaţiei, Conta voia să redea ideea că orice corp, fiinţă etc. influenţează puternic alte corpuri, alte fiinţe cu care vine în contact. Ideea a rămas vag exprimată, gînditorul neavînd posibilitatea s-o dezvolte şi s-o fundamenteze multilateral.

Urmărind să demonstreze materialitatea lumii, Conta a acordat o atenţie deosebită problemei *naturii fenomenelor psihice*. Situaţia oarecum privilegiată pe care le-o creează acestora îşi are explicaţia în rolul deosebit pe care problema „sufletului" o juca în lupta dintre materialism şi idealism în epoca aceea. Succesele ştiinţelor naturii, în special ale biologiei şi fiziologiei, dădeau posibilitatea filozofilor materialişti să realizeze, pe baza generalizării datelor ştiinţei, o imagine materialistă unitară a lumii, înlă-

[32] *Ibidem*, p. 559.
[33] *Ibidem*, p. 551—552.
[34] Idem, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 459.
[35] *Ibidem*.
[36] Idem, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 557.
[37] *Ibidem*.
[38] *Ibidem*, p. 559.

Scanned with OKEN Scanner

turînd idealismul „din ultimul refugiu", după cum afirma Conta, din domeniul fenomenelor psihice.

Problema naturii psihicului era pusă în cadrul disputelor dintre naturaliști încă într-o formă generală. Abordînd aceeași problemă, Vasile Conta își propunea în *Teoria fatalismului* să explice *fiecare proces psihic*, prin datele fizicii, chimiei și fiziologiei. Conta examinează, pe lîngă problema generală a naturii și a „sediului" psihicului, fiecare proces psihic în parte, încercînd să-i surprindă mecanismul. Preluînd și dezvoltînd „teoria întipăririlor" și adăugîndu-i teoria reflexelor, el a căutat să dea o bază unică tuturor proceselor psihice, inclusiv gîndirii.

În vederea atingerii țelului propus, Conta a analizat, în primul rînd, problema mai generală a naturii psihicului și, în al doilea rînd, a încercat să explice în chip materialist mecanismul fiecărui proces psihic. În fiecare caz, el urmărea să dovedească atît existența unei baze materiale a fenomenelor psihice, cît și „fatalitatea" lor, legitatea lor.

În explicațiile sale, Conta ia ca punct de plecare principiile de bază ale materialismului, spre a se călăuzi de ele în interpretarea datelor științei din vremea sa și în elaborarea unor ipoteze menite să umple lacunele existente atunci în fiziologia activității nervoase superioare.

În problema naturii psihicului, el afirmă mai întîi punctul de vedere evoluționist, cucerire a secolului al XIX-lea, prin care materialismul acestui secol devine superior celui din secolele precedente : psihicul, susține gînditorul român, este legat de o anumită formă de organizare a materiei, apărută istoricește pe o anumită treaptă a evoluției. Forțele mecanice, fizice și chimice, precizează el, s-au transformat prin evoluție în forțe sau mișcări organice, care corespund formei organice a materiei. Numai după ce trece în revistă etapele principale în evoluția materiei, ajungînd la organizarea ei cea mai fină — creierul animalelor —, Conta dă răspuns la problema pe care o găsea în centrul preocupărilor multor gînditori din acea epocă, anume problema privind natura și „sediul" sufletului. Răspunsul lui se înscrie pe linia materialismului științific : sufletul este o însușire, o funcție a creierilor, iar „. . .materia care-i servește de bază are o structură și o organizațiune de cea mai mare delicateță și complicațiune" [39]. Spre a demonstra această teză deosebit de importantă, aduce în sprijin date din științele naturii, date care-și păstrează pînă astăzi importanța lor : face referiri la anatomia comparată, care demonstrase că, pe toate treptele de dezvoltare în scara animală, gradul de dezvoltare „intelectuală" a animalelor e în dependență de dezvoltarea sistemului nervos, la datele patologiei, spre a dovedi că bolile mintale sînt legate de perturbări în funcționarea creierului sau apar în urma unor leziuni ale acestuia. Gînditorul ieșean aduce în sprijinul tezei sale și experiențe de laborator, realizate de fiziologul francez P. Flourens, care, între altele, demonstrase că prin extirparea treptată a unor părți ale scoarței cerebrale dispar anumite facultăți psihice, ceea ce confirmă teza că sufletul este o funcțiune a creierului.

În problema naturii psihicului, Conta critică nu numai pe idealiști, care socoteau că sufletul ar fi o substanță aparte, cu o existență proprie independentă de trup, dar și pe materialiștii vulgari, care reduceau psihicul la o secreție a creierului : „Vogt a zis că între cugetare și creieri e același raport ca între fiere și mai sau între urină și rărunchi. Toți materialiștii

[39] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 106.

recunosc în unanimitate că această comparaţiune nu e deloc justă"[40]. Vederilor eronate ale materialismului vulgar, care dizolvă, în ultimă instanţă, psihicul în materie, Conta le-a opus o concepţie materialistă, ştiinţifică, despre psihic: „Sufletul nu este o secreţiune, ci o *funcţiune*, şi tocmai pentru aceea el este *nematerial*"[41].

Psihicul, a precizat Conta dezvoltînd tezele sale, îndeplineşte funcţia de legătură între animal şi mediu: „... Sistemul nervos, în general, n-are, în definitiv, altă funcţiune decît aceea de a stabili relaţiunea, legătura cea mai strînsă, între animal şi lumea exterioară. Prin intermediul acestui sistem nervos, agenţii exteriori ne determină să facem cutare sau cutare mişcare"[42].

Dar, pentru a demonstra în chip convingător că toate procesele psihice sînt supuse determinismului, era necesar să se găsească ceea ce aveau comun din punct de vedere fiziologic toate procesele psihice, baza lor fiziologică. Conta a reuşit, într-adevăr, să întrezărească între puţinele date oferite în vremea aceea de fiziologia activităţii nervoase superioare acel proces ce constituie baza fiziologică a formelor de reflectare atît la animale, cît şi la om, baza comportamentului lor, actul reflex: „... În toate fenomenele funcţiunii de relaţiune, ştiinţa nu poate să descopere altceva decît *acţiuni reflexe*..."[43].

Descriind reflexul, Conta apelează la date din anatomie şi fiziologie cu privire la sistemul nervos, citează o serie de fiziologi, în special pe A. A. Herzen, relatează experienţe de laborator. De aceea, concepţia sa despre reflex a fost doar completată de dezvoltarea ulterioară a ştiinţei, fără a fi infirmată. Definiţia dată de Conta reflexului corespunde definiţiei actuale a acestui proces: „Fenomenul transformării impresiunii venite de afară în impulsiune motrice se numeşte *acţiune reflexă*. Această acţiune reflexă constituie, în esenţă, toată funcţiunea de relaţiune a fiinţelor organice"[44]. Susţinînd determinismul psihic, Conta relevă faptul că reflexul se produce în conformitate cu legi „fatale şi naturale", că este o acţiune pur fiziologică ce depinde în întregime de cauze materiale.

Încercînd o clasificare, Conta deosebeşte două tipuri de reflexe, pe care le denumeşte simple şi complicate sau conştiente şi neconştiente.

Tezele dezvoltate de Conta în legătură cu actul reflex ca bază fiziologică a proceselor psihice, a comportării omului, sînt importante — fiind confirmate de dezvoltarea ulterioară a ştiinţei — şi constituie unul din meritele sale. Totuşi, teoria reflexelor dezvoltată de Conta, din pricina nivelului relativ scăzut al fiziologiei din vremea aceea, rămîne încă generală şi nu poate dezvălui mecanismul fiecărui proces psihic.

În *Teoria fatalismului*, Conta îşi propusese să cerceteze mecanismul „funcţiei de relaţie" a animalului şi în special a omului, adică să explice concret procesele psihice prin „jocul forţelor mecanice, fizice şi fiziologice".

În condiţiile dezvoltării ştiinţelor naturii din acea vreme, înfăptuirea obiectivului de a explica baza fizico-chimică şi fiziologică a proceselor psihice nu era încă posibilă.

[40] *Ibidem*, p. 108.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*.
[43] *Ibidem*, p. 213.
[44] *Ibidem*, p. 110.

Scanned with OKEN Scanner

Conta avea şi el conştiinţa dificultăţilor care stăteau în calea rezolvării problemei şi era convins că explicarea deplină a fenomenelor psihice va fi realizată numai în viitor. Gînditorul ieşean precizează că scopul urmărit nu putea fi analiza completă a bazei fiziologice a psihicului, ci doar folosirea datelor ştiinţifice existente spre a dovedi că şi fenomenele psihice sînt dirijate de legi fatale, „naturale", ca şi formularea unor ipoteze asupra funcţionării psihicului. În mod practic, el şi-a îndreptat atenţia în direcţia schimbărilor anatomo-morfologice din scoarţa cerebrală, dezvoltînd teoria întipăririlor şi emiţînd cîteva ipoteze asupra bazei fiziologice a psihicului. Conta îşi lua permisiunea de a formula ipoteze considerînd — cum preciza într-un paragraf introdus în ediţia franceză a lucrării — că misiunea filozofiei este, între altele, şi aceea de a anticipa prin ipoteze (fundamentate pe fapte) direcţiile de dezvoltare ale ştiinţei.

Potrivit ipotezelor sale, în scoarţa cerebrală există fibre nervoase nereductibile pentru fiecare fel de excitaţie nervoasă (conform principiului diferenţierii şi specializării organelor după funcţia ce au de îndeplinit). Modificările materiale corespunzătoare senzaţiilor şi ideilor s-ar „aşeza" de-a lungul fibrelor, care devin astfel foarte lungi la animalele superioare. Creierul ar fi un ghem de astfel de fibre, prelungite datorită senzaţiilor multiple receptate de fiinţele superioare. În fine, ultima ipoteză afirmă că în creier ar exista un nerv al creierului, un organ al conştiinţei, care înregistrează schimbările produse în interiorul şi pe suprafaţa creierului (tot aşa cum pentru alte organe — plămîni, stomac etc. — există nervi speciali).

Înarmat cu datele fiziologiei şi cu aceste ipoteze, Conta îşi îndreaptă atenţia spre fiecare grup de procese psihice pentru a-i căuta explicaţia şi, totodată, a respinge interpretările idealiste ce ignoră materialismul şi determinismul psihic. În felul acesta, cercetează senzaţia şi percepţia, procesul de abstractizare şi generalizare, clasificarea ideilor, problema adevărului, formarea ideilor de spaţiu, timp şi cauzalitate, atenţia, imaginaţia, memoria, „conştiinţa eului", voinţa, problema liberului arbitru etc.

El a pornit de la postulatul materialist care proclamă simţurile drept singurul izvor al cunoaşterii. Urmînd acest postulat, Conta începe analiza proceselor ce îndeplinesc funcţia de relaţie a organismului cu mediul, cu percepţia senzorială, cu datele simţurilor, cu simţirea în genere.

Din analiza explicaţiilor sale cu privire la percepţia senzorială rezultă că vederile lui Conta asupra organelor de percepere a lumii externe se apropie de concepţia actuală despre analizatori (un aparat nervos complex, care constă nu numai din receptori, dar şi din secţiunile respective ale scoarţei cerebrale şi ramificaţiile nervoase respective). Conta critică pe senzualişti, care puneau ideile omului în mod simplist într-o dependenţă directă de gradul de dezvoltare şi perfecţiune a organelor de simţ. Spre deosebire de aceştia, el scoate în evidenţă rolul scoarţei cerebrale nu numai în prelucrarea datelor simţurilor, dar chiar în procesul percepţiei : „. . .Impresia obiectelor exterioare este percepută de către creieri, iar nu de către organele simţurilor" [45]. „Organele simţurilor nu sînt deci decît simpli conductori intermediari între creieri şi între lumea externă" [46].

Organele simţurilor transmit creierului „zguduitura" produsă de contactul cu corpurile din afară ; excitaţia nervoasă, ajungînd la creier, produce pe scoarţă o anumită schimbare materială — o *întipărire*. Întipă-

[45] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 124.

[46] *Ibidem*.

ririle, explică Conta, reprezintă „o modificare materială în masa creierilor”[47], ele sînt „efecte ale excitaţiei nervoase”. „Întipăririle de întîiul grad... corespund la ceea ce se numeşte în limba filozofiei ordinare *senzaţiuni*”[48]. Conta preferă noţiunii de „senzaţie”, noţiunea de „întipărire de întîiul grad”, întrucît, susţine el, „întipărire de întîiul grad” reprezintă „o formă materială săpată într-un corp material”[49], în timp ce „o senzaţiune reprezintă ceva vag şi imaterial, care în limba materialistă s-ar putea numi: *o formă determinată a forţei*, care emanează de la o formă corespondentă a materiei”[50].

Dorinţa lui Conta de a elabora o terminologie filozofică exactă, cu conţinut materialist, merită indiscutabil o aprobare deplină. Vom observa însă că termenul de „întipărire” propus de el nu corespunde noţiunii de senzaţie. Deosebirea dintre aceste două noţiuni nu poate fi trecută cu vederea, cu atît mai mult cu cît, noţiunea de întipărire nu epuizează sensul noţiunii de „senzaţie”. Este adevărat că ambele reprezintă reflectarea directă în conştiinţa noastră a însuşirilor obiectelor din realitate, însă „senzaţia” desemnează întregul proces de reflectare a unor anumite însuşiri ale obiectelor, în timp ce „întipărirea”, aşa cum este ea înfăţişată de Conta, reprezintă doar rezultatele acestui proces, schimbările materiale din scoarţă.

Întipăririle sînt, la rîndul lor, de două feluri: *întipăriri de gradul întîi* (corespunzătoare senzaţiilor) şi *întipăriri de al doilea grad* (corespunzătoare noţiunilor, ideilor, gîndirii).

Pentru a dovedi existenţa întipăririlor, Conta citează mai multe categorii de fapte. În primul rînd, el subliniază că un organ material cum este creierul nu poate funcţiona fără ca în el să se producă anumite modificări materiale. În al doilea rînd, se referă la existenţa memoriei. El citează apoi datele patologiei, care demonstrează că leziunile creierului duc la dispariţia unor facultăţi psihice. Admiterea existenţei întipăririlor pe scoarţa creierului se mai întemeiază şi pe teoria localizării funcţiilor creierului.

Explicaţiile lui Conta cu privire la baza fiziologică a percepţiei, a treptei senzoriale a cunoaşterii se sprijină în mare parte pe datele fiziologiei din vremea sa. Folosind aceste date, el susţine cu mai multă vigoare punctul de vedere materialist asupra primei trepte a cunoaşterii decît au făcut-o materialiştii din veacurile precedente. Faţă de aceştia, el are o viziune cu mult mai evoluată asupra organelor de simţ, asupra structurii şi funcţionării lor. Cu toate acestea, gînditorul român rămîne pe o poziţie apropiată încă de mecanicism în explicaţiile date bazei fiziologice a senzaţiei. Fiziologia nervoasă superioară din vremea noastră, confirmînd materialismul, a depăşit concepţiile mecaniciste care explicau procesele psihice numai prin „întipăriri” şi a pus accentul pe aspectul funcţional al scoarţei, pe dinamica cerebrală, şi nu pe creşterea fibrelor nervoase ca urmare a înmulţirii întipăririlor, cum credea Conta. În ceea ce priveşte ipoteza sa despre existenţa unui nerv al creierului, al conştiinţei, se pare că ea anticipează într-o măsură teoria actuală despre scoarţa cerebrală ca zonă în care sînt localizate principalele funcţii ale conştiinţei umane.

47 *Ibidem.*

48 *Ibidem*, p. 126.

49 *Ibidem.*

50 *Ibidem.*

Pentru cel ce-şi asumă sarcina explicării materialiste a proceselor psihice, o mare dificultate apare în cazul explicării gîndirii. Aici Conta a folosit atît datele fiziologiei, cît mai ales postulatele filozofiei. Sprijinindu-se pe aceste date şi explicaţii, şi-a construit anumite ipoteze cu privire la baza fiziologică a gîndirii. El priveşte gîndirea ca pe o percepţie a percepţiei. Baza teoretică a ipotezelor lui este postulatul după care „nu există idei fără date ale simţurilor". Din acest postulat, conchide că, după cum pentru formarea întipăririlor de gradul întîi sînt necesare : 1) obiectele lumii externe, 2) organul care percepe, tot aşa şi pentru formarea întipăririlor de gradul doi sînt necesare : a) obiecte de perceput, b) organul special al percepţiunii de gradul doi. Conta a transformat astfel gîndirea într-o percepţie a percepţiei şi, în consecinţă, a denumit-o percepţie de gradul doi. Este adevărat, el a înţeles că gîndirea nu trebuie redusă la senzaţii, întrucît, deşi are la bază activitatea senzorială, este ea însăşi un proces superior de reflectare a ceea ce e general şi esenţial în obiectele şi fenomenele realităţii. Conta nu a reuşit însă să-i găsească substratul fiziologic. Ca punct de plecare teoretic, tezele sale au o anumită valoare. Dar ipotezele prin care voia să le fundamenteze nu au fost supuse acelei verificări pe care o putea realiza numai o metodă obiectivă de cercetare a activităţii nervoase superioare. Din această cauză, explicaţia dată de Conta bazei fiziologice a gîndirii apare astăzi ca avînd în întregul ei un caracter simplificator.

Deşi teoria întipăririlor stă sub semnul mecanicismului, prin caracterul ei materialist a jucat un rol progresist în disputa cu idealismul. Aşa, de pildă, în lumina acestei teorii este examinată critic teoria kantiană asupra spaţiului şi timpului, care avea adepţi şi în ţara noastră.

Afirmînd teza materialistă : „spaţiul şi timpul există în realitate în lumea externă", Conta explică, în conformitate cu teoria întipăririlor, cum se formează noţiunile, ideile generale de spaţiu, timp şi cauzalitate la om. Astfel, el scrie despre spaţiu, ca să ne limităm la acest exemplu, că este perceput odată cu fiecare obiect din lumea exterioară. Pe lîngă alte însuşiri ale lucrurilor, omul percepe şi „întinderea", de aceea în întipăririle de gradul întîi apar trăsături care marchează această însuşire. Şi întrucît toate lucrurile au o întindere, pe măsura cunoaşterii realităţii, la om se formează întipăriri de gradul doi, care reunesc într-o singură figură toate trăsăturile ce marchează întinderea, dimensiunile.

Pentru a îndeplini sarcina asumată, adică pentru a dovedi baza materială a tuturor proceselor psihice, Conta foloseşte teoria întipăririlor şi în explicarea altor procese (atenţie, imaginaţie, memorie), ca şi în interpretarea materialistă a viselor.

El a pus la baza unor procese psihice ca imaginaţia şi atenţia „excitaţia", noţiune curentă azi în fiziologia activităţii nervoase superioare. La Conta însă, noţiunea de „excitaţie" este insuficient de evoluată. „Excitaţia" sau „activitatea" creierului ar fi totuna cu afluxul de sînge în creier pentru a înlocui pierderile şi a mări „plasticitatea" acestui organ.

În explicarea bazei fiziologice a atenţiei şi imaginaţiei, gînditorul acordă o mare importanţă şi emoţiilor. Acestea, socoteşte el, însoţesc fiecare senzaţie, apariţia oricărei întipăriri. El consideră că, în ultimă instanţă, emoţiile determină atenţia noastră şi sub influenţa lor imaginaţia creează noi combinaţii de imagini.

De menţionat că, întemeindu-se pe explicaţia sa materialistă dată procesului imaginaţiei, Conta respinge superstiţiile, credinţa în fiinţe

fantastice, relevă că ele nu reprezintă altceva decît reînvierea, într-o formă denaturată, a imaginilor obiectelor sau ființelor percepute anterior.

Pentru filozofia premarxistă, una din problemele cele mai dificile a fost explicarea conștiinței omului. Încă în introducerea la *Teoria fatalismului*, Conta a promis să dea o explicație nu numai principalelor procese psihice, dar și „conștiinței despre sine", „prin jocul forțelor mecanice, fizice și fiziologice", și astfel să dovedească încă o dată superioritatea materialismului față de idealism. Explicația pe care o dă el conștiinței, deși conține teze materialiste și prin aceasta are o anumită însemnătate, nu a depășit limitele antropologismului. Conta nu s-a putut ridica pînă la o interpretare consecvent materialistă a vieții sociale și de aceea a explicat conștiința întemeindu-se numai pe teoria întipăririlor. După părerea sa, problema conștiinței se reduce la explicarea mecanismului fiziologic cu ajutorul căruia omul își dă seama de funcționarea diferitelor facultăți ale sufletului și deosebește *eul* de alte lucruri. După cum se observă, gînditorul ieșean are în vedere conștiința individuală. Tocmai pentru că nu a reușit să înțeleagă rolul muncii și al limbii în apariția și dezvoltarea conștiinței omului, el socotea că, pentru a explica conștiința, este suficient să-i descopere „mecanismul fiziologic".

Conform teoriei sale, omul își dă seama de facultățile sale psihice datorită faptului că, în urma fiecărei funcționări a organelor, a fiecărui act al psihicului, „în organul întipăririlor de gradul întîi" rămîn întipăriri speciale ale „modalității", ale „calității" fiecărei funcții. Prin procesul abstractizării și al generalizării se formează la om ideile generale ale facultăților psihice. Întrucît emoțiile care apar cu fiecare senzație sînt foarte slabe, numai un creier foarte plastic, foarte dezvoltat le poate înregistra. Astfel se explică de ce numai animalele superioare au conștiința funcționării psihicului. Într-un mod asemănător explică Conta și apariția „conștiinței eului nostru" : cu cît omul are mai multă experiență, cu cît se găsește pe o treaptă mai înaltă a progresului, cu cît creierul lui este mai sensibil, cu atît acumulează el mai multe idei generale și aceste idei tind către o unitate.

Deși Conta leagă apariția conștiinței de „progres", de „experiență", el nu adîncește înțelesul conceptului de experiență. Prin „progres", el înțelege mai mult dezvoltarea biologică : criteriul care definește „gradul de progres" al omului este „dezvoltarea creierului", plasticitatea, greutatea și structura lui ; la rîndul ei, experiența omului depinde de plasticitatea și dezvoltarea creierului. Conta vede în om mai mult o ființă biologică și privește conștiința ca pe un produs al mediului natural, fără a distinge însemnătatea hotărîtoare a producției sociale pentru formarea omului însuși, a conștiinței sale.

CONCEPȚIA DESPRE DETERMINISM

Filozofia materialistă a lui Conta include ca o componentă principală a sa ideea determinismului universal. Și în această problemă el s-a oprit îndeosebi asupra fenomenelor mai complexe, a căror cercetare a început să fie realizată cu succes abia în secolul al XIX-lea, cum sînt cele psihice și sociale, spre a demonstra caracterul lor legic. Militînd cu fermitate în favoarea determinismului materialist, gînditorul român a fost un adversar

Scanned with OKEN Scanner

intransigent al teoriilor indeterministe, în special al teoriei liberului-arbitru, care puneau la baza lumii voința, indiferent cum era concepută, ca o forță oarbă inconștientă, ori ca o forță conștientă, umană sau supranaturală. Conta nu a acceptat însă nici predeterminarea, cum ar putea sugera titlul primei sale lucrări filozofice. În concepția sa asupra determinismului se manifestă clar două tendințe ce corespund celor două direcții ale luptei duse de el în această problemă : pe de o parte, combate voluntarismul indeterminist, iar pe de altă parte, repudiază „fatalismul religios", predeterminarea. Împotriva teoriei liberului-arbitru, Conta afirma că toate fenomenele sînt conduse de legi imuabile „fatale" (obiective), care exclud întîmplarea și libertatea voinței ; fatalismului religios îi opune o concepție ce admite într-o oarecare măsură libertatea de acțiune a omului, bazată pe cunoașterea cauzalității fenomenelor.

Militînd în special împotriva indeterminismului, Conta relevă de la început legitatea fenomenelor lumii, afirmînd că toate fenomenele de care se ocupă științele pozitive „sînt regulate de către legi inflexibile" [51]. Dar, respingînd liberul-arbitru, el exclude deplina libertate a voinței : „...Prin urmare, nu există nimic din tot ceea ce s-a numit *voință liberă* omenească sau dumnezeiască" [52].

Deși Conta își îndreaptă eforturile spre a demonstra legitatea fenomenelor psihice și a celor sociale, el urmărește în primul rînd să argumenteze ideea că determinismul recunoscut în domeniul fenomenelor fizice există și în celelalte două domenii. Este evident că făcînd clasificarea legilor, el recunoaște specificul legității fenomenelor psihice și sociale, dar nu asupra acestui specific își concentrează atenția. În ultimă instanță, el se limitează la a extinde ideea determinismului asupra altor domenii, așa încît, în general, trăsăturile determinismului susținut de el sînt similare trăsăturilor acelei concepții care istoricește a apărut mai devreme, fiind condiționată de dezvoltarea mecanicii și fizicii. El are, desigur, meritul de a fi adus argumente convingătoare în sprijinul determinismului social — între altele și unele luate din sfera economiei politice —, dar se observă că de astă dată el nu a întrevăzut problematica nouă ce apare o dată cu cercetarea felului în care se manifestă necesitatea în viața socială. Și întrucît nu s-a preocupat de specificul legilor societății și a conceput necesitatea ca un lanț neîntrerupt de cauze și efecte, Conta a ajuns inevitabil la un determinism metafizic, denumit de el *fatalism*. Se impune însă o precizare : *fatalitatea* înseamnă în concepția sa o *necesitate absolută*, în fața căreia voința omului este neputincioasă, fiindu-i subordonată complet, și nimic altceva. Acest termen e menit să sublinieze însușirea ce o au legile de a nu putea fi modificate, înfrînte, desființate prin voința umană.

Filozofia materialist-dialectică a folosit termenii *obiectiv*, *obiectivitate*, care exprimă mult mai precis, mai exact, mai științific însușirile legilor de a fi proprii lucrurilor, de a nu putea fi desființate sau modificate de oameni. Termenul de fatalism, utilizat de Conta, se apropie foarte mult de *obiectivitate*, *obiectiv* ; el păstrează însă o anumită nuanță metafizică, imprimată de caracterul filozofiei materialiste care l-a pus în circulație sau, mai precis, care l-a consacrat.

[51] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 97.
[52] *Ibidem.*

Noţiunea de legi *fatale, fixe şi naturale* este opusă de el liberului-arbitru. Categoria de lege fatală este incompatibilă în filozofia sa cu noţiunea de voinţă *liberă* omenească sau dumnezeiască, dar în acelaşi timp şi cu întîmplarea.

Pentru a dovedi determinismul fenomenelor psihice, Conta le-a împărţit în două mari grupe : 1. procesele psihice care condiţionează cunoaşterea şi 2. procesele psihice care determină comportarea omului. Meritul lui în analiza acestor probleme constă în faptul că a văzut determinismul proceselor psihice în activitatea de reflectare ce se realizează cu ajutorul reflexelor, că a dovedit cu date ştiinţifice caracterul legic al fenomenelor psihice. Orice acţiune reflexă, fiind un fenomen curat fiziologic — scrie Conta —, atîrnă cu totul de cauze materiale, adică de forţele naturale ale materiei. „Şi fiindcă aceste forţe sînt stăpînite de legi *fatale*, urmează că şi acţiunile reflexe iau naştere şi se execută în chip *fatal*" [53].

Într-adevăr, activitatea reflexă este determinată de „forţe naturale". Prin această teză, Conta afirmă originea naturală a activităţii psihice şi caracterul ei determinat. Datele ştiinţifice analizate de Conta atestă complexitatea legăturilor cauzale în activitatea psihică. El însuşi, sesizînd această complexitate, admite existenţa unor reflexe *despre care avem cunoştinţă* şi consideră acţiunile omului ca fiind *mijlocite* de conştiinţă, deosebite deci de mişcările corpurilor neînsufleţite, fără însă a adînci studiul deosebirilor semnalate. Referindu-se la o piatră, împinsă de uragan, ce se va rostogoli de pe dealuri pînă se va aşeza într-o vale sau într-un loc adăpostit şi la un om surprins de un asemenea uragan, care *va fugi* şi se *va ascunde* după ce poate va chibzui în deplină cunoştinţă, Conta insistă numai asupra „identităţii" mişcărilor corpurilor neînsufleţite şi a celor dotate cu conştiinţă, din punctul de vedere al acţiunii cauzale, fără a releva specificul determinismului la fiinţele vii, la cele înzestrate cu conştiinţă în special (deşi recunoaşte acest specific).

Filozoful român vede în mod unilateral legătura organismului cu mediul, ca o legătură univocă : condiţiile externe determină toate acţiunile omului, chiar dacă aceste acţiuni sînt rezultatul uneia sau al mai multor cauze, chiar dacă aceste cauze sînt cunoscute de om. Deşi din exemplul dat de Conta se putea constata atitudinea *activă* a omului faţă de influenţele provenite din afară, — ceea ce demonstra interacţiunea dintre om şi mediu —, el nu ia în considerare decît acţiunile mediului, ceea ce îl duce la concluzia tipic mecanicistă că acţiunile omului ar putea fi calculate dinainte : „Din natura fatalismului rezultă că, dacă noi am cunoaşte cu preciziune toate cauzele care au să influenţeze asupra cutărei persoane, la cutare moment în viitor, am putea prezice asemenea cu preciziune tot ce acea persoană are să simtă, să gîndească şi să facă în acel moment, întocmai precum putem prezice apropierea unei comete sau momentul fazelor lunii ori al eclipselor de soare şi lună" [54].

În cel de-al doilea grup al proceselor psihice, aşa-numite „procese determinative", Conta vede numai „determinări pe care le percepem" (voinţa) şi pe care nu le percepem (instinctul). Aceste procese reprezintă şi ele o parte din lanţul cauzelor şi efectelor.

„Fatalitatea" acestor două grupe de procese este dovedită de Conta prin explicarea bazei lor fiziologice. El relevă şi de data aceasta că procesul

[53] *Ibidem.*
[54] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 216.

fiziologic care stă la baza condiţionării cauzale a fenomenelor psihice este actul reflex.

Căutînd cauzele care determină actele volitive, Conta le găseşte în *emoţii* (prin emoţii înţelegînd şi sentimentele, pasiunile etc.). Dar acestea sînt doar cauze imediate. De obicei, continuă el, oamenii cred că, în ultimă instanţă, aceste emoţii reprezintă cauzele ultime ale acţiunilor lor. În realitate însă, emoţiile sînt numai „forţe motrice" ale voinţei, sînt motivele activităţii: „Nu mai rămîne îndoială deci — susţine Conta — că determinarea este un efect necesar al motivelor. Însă şi acestea sînt, la rîndul lor, un efect necesar al organizaţiunii corporale a omului şi al influenţelor obiectelor exterioare. Se ştie apoi că atît organizaţiunea corpului, cît şi celelalte lucruri din lumea exterioară sînt supuse la legi fatale. Prin urmare, fiecare determinare este o simplă verigă dintr-un lanţ nesfîrşit de cauze şi efecte ce se întinde în lumea materială. Prin urmare, voinţa este fatală"[55].

Teza că obiectele exterioare constituie, în ultimă instanţă, cauza determinantă a psihicului, în sensul că psihicul le reflectă în activitatea sa, este, desigur, justă, dar afirmaţia lui Conta după care „fiecare determinare este o simplă verigă dintr-un lanţ nesfîrşit de cauze şi efecte" pune în evidenţă unilateralitatea concepţiei sale asupra determinismului psihic. Filozoful ieşean nu acordă suficientă importanţă împrejurării că aceste condiţii externe determină acţiunile omului în chip *mediat*, prin intermediul condiţiilor interne, al „organizaţiunii corporale", cum se exprimă el însuşi uneori. Psihicul nu este o *simplă* verigă dintr-un lanţ de cauze şi efecte, ci o verigă activă ce influenţează, la rîndul lui, cauza care îl determină.

Într-un capitol al *Teoriei fatalismului*, V. Conta abordează şi problema determinismului social, pe care-l susţine apelînd la datele istoriei, economiei politice şi ale statisticii. Istoria e privită de el ca o ştiinţă care ne arată „legătura de *cauză* şi *efect* sau legătura de *evoluţiune* ori *metamorfozare* ce există între faptele sociale ce se succedează în curgerea vremii"[56], în opoziţie cu concepţiile acelor gînditori care priveau ştiinţa istoriei ca o colecţie de exemple ce ar putea să slujească moraliştilor sau oamenilor de stat. Pentru gînditorul ieşean, istoria a încetat de a mai fi o „povestire a faptelor eroice a unor oameni de seamă", care acţionau „după bunul lor plac". Ştiinţa istoriei caută legi, legăturile interne dintre „faptele sociale". Totodată, gînditorul ieşean a preluat de la A. Comte şi Th. Buckle ideea rolului determinant al mediului geografic în dezvoltarea unei naţiuni.

În general, Conta extinde concepţia sa fatalistă şi asupra societăţii şi afirmă că fenomenele sociale sînt supuse unor „legi naturale şi imuabile". El respinge părerea că legile sociale ar fi „aproximative şi schimbătoare". Singura deosebire dintre legile sociale şi legile fizice ar consta în aceea că, primele fiind mai complexe, nu putem stabili deocamdată cu exactitate numărul cauzelor care determină evenimentele sociale.

Datele furnizate de statistică, afirmă Conta argumentînd teza cu privire la caracterul necesar al fenomenelor sociale, au stabilit că faptele sociale „se găsesc în raporturi fixe şi necesare". Numărul căsătoriilor şi al delictelor, numărul falimentelor etc. reprezintă cifre medii, care au o anumită constanţă şi sînt într-o strînsă legătură cu alte fenomene — starea recoltei, „repartiţiunea bogăţiei publice" etc.

[55] *Ibidem*, p. 201.
[56] *Ibidem*, p. 99.

Folosirea datelor statistice în vederea argumentării caracterului necesar al fenomenelor sociale se datorește statisticianului belgian A. Quételet (1796—1874). Prin studiile sale economice gînditorul român a făcut cunoștință cu lucrările acestuia, care l-au ajutat în argumentarea determinismului social.

În interpretarea unor exemple din viața economică a societății, Conta reușește să surprindă specificul determinismului social, depășind, în unele cazuri, interpretarea metafizică a determinismului. Astfel, pentru a dovedi „fatalitatea" legilor sociale, dă ca exemplu „crizele comerciale". Crizele, scrie Conta, nu pot fi evitate, ele izbucnesc „într-un mod periodic" ..., „ca un efect ordinar al unei cauze permanente"[57]. Căutînd cauzele crizelor, el critică interpretarea vulgară a acestui fenomen, nefiind de acord cu cei ce „aruncă vina izbucnirii crizei asupra cutărei sau cutărei case comerciale imprudente sau doloase". Crizele comerciale sînt, spune filozoful român, „un rezultat necesar al ordinii actuale economice"[58].

În exemplul de față, el vorbește despre „cauza permanentă", despre „ordinea economică" ca o cauză a crizelor comerciale. S-ar putea ca în acest caz să avem de-a face cu o influență marxistă asupra gîndirii lui Conta, care a fost membru al Internaționalei I. Acest exemplu nu reprezintă singura dovadă a faptului că, analizînd concret fenomenele economice, gînditorul ieșean se ridică uneori pînă la înțelegerea cauzelor adevărate ale fenomenelor sociale. Alt exemplu ne arată cît de adînc înțelege el manifestarea necesității în acțiunile umane, poate tot sub influența marxismului: „Un comerciant sau un industriaș — scrie Conta — își bate zi și noapte capul pentru ca să facă pentru întreprinderea lui cele mai bune combinațiuni... și nu pune în lucrare un plan decît numai după o deliberare matură. Și, cu toate acestea, se găsește la urma urmei că *libera sa determinare* n-a făcut decît ceea ce trebuia pentru ca să se îndeplinească cutare fenomen periodic..."[59].

Din acest exemplu, gînditorul român trage însă o singură concluzie: *„Fatalitatea domnește asupra fenomenelor sociale, întocmai ca și asupra fenomenelor fizice și fiziologice"*[60]. Aici este evidentă contradicția dintre unele exemple concrete, just interpretate, și concluziile teoretice limitate. Astfel că i se poate aplica și lui într-o anumită măsură caracterizarea dată de Marx lui Quételet: el a văzut dincolo de întîmplările aparente din viața socială necesitatea internă a fenomenelor ce se repetă periodic. El nu a reușit însă, ca regulă, să explice această necesitate.

Fatalismul lui Conta ar putea conduce pe cititor la ideea de predeterminare. Filozoful ieșean respinge o asemenea interpretare: „Voi observa mai întîi că fatalismul meu nu are a face cu fatalismul oriental"[61]. Fatalismul religios, explică el mai departe, presupune existența unei ființe mai puternice decît noi, care se opune planurilor noastre, în timp ce fatalismul său „dovedește că în lume nu sînt decît cauze necesare, care dau naștere la efecte tot necesare. Orice mișcare din lumea asta este născută dintr-o cauză anterioară și, la rîndul său, va cauza numaidecît un efect"[62].

[57] *Ibidem*.
[58] *Ibidem*, p. 101.
[59] *Ibidem*, p. 101—102.
[60] *Ibidem*, p. 104.
[61] *Ibidem*, p. 223.
[62] *Ibidem*, p. 224.

În altă parte, Conta apără concepţia sa deterministă de cvietism, prezentînd-o ca pe o teorie activistă : ,,...Orice efect am dori noi, nu poate să se producă fără o cauză, prin urmare trebuie să dăm din mînă ca să se producă acea cauză'' [63]. Admiţînd că omul are posibilitatea să obţină un anumit rezultat pentru care este necesar numai să acţioneze, gînditorul admite implicit şi libertatea de acţiune a omului şi, în consecinţă, libertatea voinţei. Dar teoria fatalismului (ca ,,teorie'') se ridică tocmai împotriva libertăţii de voinţă (un paragraf al lucrării *Teoria fatalismului* este intitulat fără echivoc *Nu există libertatea voinţei*). Se impune deci precizarea că filozoful nu recunoaşte libertatea înţeleasă în mod idealist ca *liber-arbitru*, ca acţiune arbitrară, care nu se supune determinismului. Admite însă libertatea omului privită ca necesitate înţeleasă (fără a o numi libertate). În cazul exemplului său cu omul care, surprins de uragan, se adăposteşte sau îşi construieşte un bordei, după ce chibzuieşte în deplină cunoştinţă, spre a preîntîmpina acţiunea nimicitoare a forţelor naturii, nu admite oare libertatea omului de a acţiona? Tot aşa, cînd trebuie să rezolve chestiunea *responsabilităţii* omului pentru faptele sale, Conta este silit să admită că individul este conştient de rezultatele acţiunilor sale, că el poate să procedeze într-un fel sau altul, ceea ce înseamnă în fapt recunoaşterea libertăţii voinţei.

Ca mai toţi filozofii premarxişti, Conta stă pe poziţiile unei interpretări metafizice a cauzalităţii, identifică cauzalitatea şi necesitatea, neagă existenţa obiectivă a libertăţii şi a întîmplării, pentru că teoria sa nu le poate explica. În fapt însă, el este silit să accepte şi libertatea, şi „accidentul''. De asemenea, în analiza anumitor fenomene concrete, Conta se îndepărtează de teoria sa şi explică corect legăturile lor cauzale şi raporturile dintre necesitate şi întîmplare.

Concepţiei deterministe susţinute de Conta îi sînt proprii unele contradicţii şi, ca atare, i s-au adus, autorul fiind în viaţă, unele obiecţii la care el nu a rămas indiferent. Totodată, necesitatea de a aduce argumente noi în favoarea determinismului, de a adînci problema legităţii în disputa cu pozitiviştii l-a obligat să-şi revizuiască unele puncte de vedere, să atenueze unele afirmaţii, ţinînd seama de fapte şi fenomene mai complexe, care nu se puteau încadra în schema determinismului mecanicist. Concepţia deterministă iniţială împărtăşită de Conta se dovedeşte a fi susceptibilă de unele amendări, în special în ceea ce priveşte interpretarea legităţii.

În disputa cu pozitivismul, el a criticat în mod hotărît pe reprezentanţii acestui curent pentru negarea legăturilor cauzale în natură şi societate şi s-a pronunţat în favoarea principiului cauzalităţii, bază a legităţii : ,,Noţiunea lege se uneşte cu principiul scos prin inducţie din experienţa noastră : « Aceeaşi cauză produce întotdeauna acelaşi efect »'' [64].

Apărînd ideea de legitate, Conta analizează mai pe larg categoria de lege, supusă criticii de pozitivism. Legea, relevă gînditorul, reflectă numai legăturile esenţiale şi permanente. Prin aceasta polemizează cu afirmaţia pozitiviştilor potrivit căreia legile nu pot fi cunoscute, dată fiind fluenţa realităţii (ceea ce duce la imposibilitatea stabilirii tuturor împrejurărilor în care se produc fenomenele). Gînditorul român precizează,

[63] *Ibidem.*

[64] *Ibidem.*

cu multă dreptate, că nu este necesar să înţelegem toate împrejurările mărunte ale manifestării fenomenelor pentru a cunoaşte legăturile lor cauzale, ci este suficient dacă înţelegem „cauzele principale" ale fenomenelor. Relativismului pozitiviştilor filozoful ieşean îi opune înţelegerea justă a caracterului schimbărilor în natură. Mişcarea permanentă şi schimbările în natură, remarcă el, nu pot constitui o piedică în calea cunoaşterii de către om a esenţei fenomenelor, întrucît, schimbîndu-se fenomenele, se păstrează mai mult timp „caracterele generale".

Pentru a dovedi posibilitatea cunoaşterii legăturilor esenţiale dintre fenomene, Conta dă exemple din viaţa oamenilor, citează experienţe de laborator şi conchide că obţinerea rezultatelor aşteptate dovedeşte cognoscibilitatea cauzelor principale, a esenţei fenomenelor.

Aprofundînd, în urma disputei cu pozitivismul, problema caracterului legităţii în natură şi societate, Conta corectează unele teze ale concepţiei sale expuse în *Teoria fatalismului*. El afirmă, de pildă, în *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, că nu toate legile sînt „absolut trebuitoare" [65]. Acum vorbeşte despre o anumită „elasticitate" a diferitelor grupuri de legi: cu cît forma materiei este mai complexă şi, prin urmare, conţine o cantitate mai mică de materie, cu atît sînt „mai puţin exacte" legile ei şi în acelaşi timp mai puţin generale. Astfel, după Conta, fenomenele lumii anorganice sînt conduse după legi foarte exacte şi în acelaşi timp foarte generale, fenomenele biologice după legi mai puţin exacte (sub raport matematic), iar cele psihologice după legi şi mai puţin exacte. În ceea ce priveşte legile sociale, ele sînt cele mai puţin exacte. Se vede de aici că el depăşeşte poziţia rigidă din *Teoria fatalismului* în interpretarea legităţii fenomenelor mai complexe, cum sînt cele sociale. El se apropie de o înţelegere mai justă a acestora, renunţînd, se pare, la concepţia deterministă a lui Laplace extinsă la societate, conform căreia toate fenomenele stau în raporturi matematice exacte şi, teoretic, e posibilă calcularea cu precizie a efectelor lor celor mai îndepărtate.

Generalizînd succesele imense ale ştiinţelor naturii din secolul al XIX-lea, Conta propune o clasificare a legilor în funcţie de complexitatea formelor şi de cantitatea de materie pe care le dirijează. El împarte legile în următoarele grupuri: 1) legi mecanice, fizice şi chimice, 2) legi biologice propriu-zise, 3) legi psihologice şi 4) legi sociologice [66]. Este un evident pas înainte pe care-l face Conta. Dacă pînă atunci el afirmase că fatalitatea domneşte asupra fenomenelor sociale întocmai ca şi asupra fenomenelor fizice şi fiziologice, de astă dată, el diferenţiază legile după specificul lor, după gradul de complexitate şi după forma de mişcare a fenomenelor pe care le guvernează.

TEORIA EVOLUŢIEI

O altă problemă de mare actualitate în a doua jumătate a secolului trecut a fost pe larg dezbătută de Conta, făcînd obiectul celei de-a doua lucrări importante scrise de el: *Teoria ondulaţiunii universale*. Lucrarea este o mărturie elocventă a efortului său de a aborda creator, în spirit

[65] V. Conta, *Întîiele principii care alcătuiesc lumea*, în *op. cit.*, p. 563.
[66] *Ibidem*, p. 562.

materialist, problema evoluţiei şi a efortului de generalizare teoretică a noilor descoperiri, cu care s-au îmbogăţit ştiinţele naturii la mijlocul veacului său. Filozoful român pune problema evoluţiei pe un plan generalizat: el vrea să demonstreze „metamorfozarea", schimbarea, dezvoltarea lumii în ansamblul ei. Conta susţine caracterul progresiv al dezvoltării, parcurgerea anumitor trepte, afirmă că dezvoltarea se realizează prin ciocnirea unor „forţe rivale" şi admite existenţa „formelor neevolutive" (salturile, revoluţiile).

Într-o perioadă în care ştiinţele naturii dobîndeau un caracter teoretic, iar biologia, în special, devenise o ştiinţă sistematizatoare, care trata despre originea şi dezvoltarea vieţuitoarelor, Conta sesizează importanţa ideii evoluţiei, a dezvoltării, pentru filozofie. El întrevede posibilitatea ca această idee să devină una din problemele de bază ale gîndirii filozofice şi o îmbrăţişează cu entuziasm, consacrîndu-i una din lucrările sale. Prin abordarea problemei dezvoltării sub aspect filozofic, Conta depăşeşte pe materialiştii vulgari, incapabili de noi teoretizări filozofice, sau pe reprezentanţii evoluţionismului plat, care se mulţumeau cu o extrapolare mecanică a ideii evoluţiei organice în alte domenii, ambele categorii de gînditori nesesizînd bogata problematică filozofică implicată de ideea dezvoltării.

Teoria lui Conta asupra evoluţiei îşi găseşte expresia concentrată în „legea ondulaţiunii universale", care trebuie să fie, în concepţia sa, „una din cele mai generale [legi] ale materiei" [67]. Analizînd această lege, ajungem la concluzia că, de fapt, filozoful român urmăreşte să exprime cu ajutorul ei principalele momente, principalele trăsături ale procesului dezvoltării naturii, societăţii şi gîndirii. Ea ne apare ca o încercare de a extinde principiul evoluţiei, susţinut cu multă autoritate în domeniul ştiinţelor naturii, asupra întregii lumi. Trebuie să observăm însă că cea mai mare parte a materialului ştiinţific prin care autorul încearcă să-şi fundamenteze legea — în lucrarea *Teoria ondulaţiunii universale* — este adus din domeniul ştiinţelor naturii (lipsind cercetarea tot atît de minuţioasă a fenomenului social, deşi ulterior ideea evoluţiei e aplicată de el, pe larg, şi la domeniul gîndirii).

Legea evoluţiei formulată de Conta este redată cu ajutorul unei terminologii împrumutate cu precădere din ştiinţele naturii (fizică, biologie), terminologie care încearcă adesea să expună idei înaintate, rezultat al adeziunii sale la marile descoperiri din ştiinţele naturii. Pentru el, obiectele şi procesele din natură sînt „forme" (ca în biologie) sau „unde" (ca în fizică); ideea victoriei noului asupra vechiului prin luptă este redată prin generalizarea principiului fizic al „acţiunii şi reacţiunii", dezvoltarea este „evoluţie onduliformă" şi aşa mai departe.

Expunîndu-şi concepţia, Conta schiţează mai întîi un tablou de ansamblu al lumii, care pare a releva la el o gîndire dialectică. Din aplicările pe care le dă teoriei sale, se vede însă că este vorba mai mult de surprinderea dialecticii naturii.

În *Teoria fatalismului*, Conta susţinuse că materia este în continuă mişcare, transformare, „metamorfozare". El precizase doar că această schimbare se desfăşoară după legea ondulaţiunii universale. Acum el face efortul de a surprinde articulaţiile acestei legi. După opinia sa, miş-

[67] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 227.

carea universală, sau, cum o mai numește el „acțiunea universală", îmbracă două „forme" principale: lupta dintre forțe și echilibrul forțelor. Acțiunea universală nu exclude echilibrul, dar acesta este vremelnic și are menirea de a face posibilă existența „formelor materiei". Momentele de echilibru, precizează gînditorul ieșean, sînt relative, pentru că, pe de o parte, ele au o existență limitată, echilibrul fiind *„rupt"* la un moment dat de lupta forțelor interne, iar pe de altă parte, chiar în interiorul formelor materiei se duce în permanență o luptă între „forțele rămase neechilibrate". Lupta dintre forțe dă loc transformării formei respective, a materiei respective.

Iată, fără îndoială, un tablou în esență dialectic al lumii în ansamblu, schițat de Conta în primele pagini ale lucrării sale: lumea este privită într-o continuă mișcare, schimbare, transformare, corpurile în interacțiunea lor, echilibrul lucrurilor este considerat a fi doar *relativ*, el *se rupe* la un moment dat, lupta forțelor interne asigurînd apariția unor forme noi ale materiei etc. Dar gînditorul nu rămîne la această viziune de ansamblu.

Conta își îndreaptă atenția spre „formele" care rezultă prin stabilirea echilibrului. Acestea sînt împărțite de el, „după modul stabilirii și dezvoltării lor", în două categorii. *Formele evolutive* cresc pe nesimțite pînă la un punct culminant, apoi descresc și dispar: „De la momentul nașterii lor cresc pe nesimțite și treptat pînă la un punct culminant și, de acolo, tot așa de regulat, descresc pînă la extincțiune" [68]. Despre *formele neevolutive* spune doar că ele nu se supun acestei evoluții și citează ca exemplu erupțiile vulcanice, mișcările vibratorii, zidirea unei case (sic) revoluțiile etc. Conta declară ca *esențiale* și principale formele evolutive ale materiei: „După dezvoltările ce voi da mai jos, se va înțelege că formele universale și esențiale ale materiei sînt acele evolutive. Pe cînd toate celelalte forme nu sînt decît niște acte care nu există decît numai într-atîta întrucît sînt trebuincioase la evoluția regulată a formelor evolutive" [69]. Ca urmare a acestei poziții principale, el va studia cu precădere formele evolutive (de fapt momentul evolutiv al dezvoltării).

Multe din ideile înaintate ale lui Conta nu au suficientă claritate datorită faptului că el caută să redea esența teoriei sale printr-o imagine intuitivă cum este aceea a undei, imagine care poate genera confuzii. O astfel de idee importantă, mascată de această imagine intuitivă, este aceea a dezvoltării progresive. Analiza amănunțită a „teoriei ondulațiunii universale", aplicată la natură, societate și gîndire, ne duce la concluzia că în fond Conta susține, în ciuda acestei imagini a undei, a acestui „model" de care se ține prea aproape, ideea dezvoltării pe plan general, ideea apariției continue a unor forme noi ale materiei, deosebite calitativ de cele precedente. Această analiză ne arată că „evoluția onduliformă" nu reprezintă o teorie a ciclurilor, a mișcării în cerc, uniforme, ci rămîne o teorie a evoluției progresive.

Trebuie să precizăm mai întîi că legea ondulațiunii universale nu se reduce la stabilirea unei analogii între evoluție și o singură undă. Conta își imaginează un sistem complex de unde legate în așa fel între ele, încît din succesiunea lor să rezulte apariția unor forme noi, care se dezvoltă,

[68] V. Conta, *Teoria ondulațiunii universale*, în *op. cit.*, p. 231.
[69] *Ibidem*.

în timp ce formele vechi dispar. În complexul acesta de unde, fiecare undă apare ca o *treaptă* a procesului evoluţiei.

În al doilea rînd, pe lîngă imaginea unei unde imense, care conţine în ea alte unde şi care, la rîndul ei, face parte din unde mai mari (şi aşa la infinit), legea ondulaţiunii universale mai conţine o serie de teze, de principii menite să susţină ideea dezvoltării şi să o explice. Astfel, Conta afirmă că evoluţia se realizează printr-o succesiune de acţiuni şi reacţiuni, că undele se leagă astfel între ele, încît unda nouă ia naştere din punctul culminant (nu final) al undei precedente; el precizează că repetiţia are loc în condiţii noi şi, în sfîrşit, susţine (deşi nu o aplică cu consecvenţă) ideea că motorul dezvoltării îl constituie lupta forţelor contrare. Ideea de evoluţie progresivă rezultă din sistemul acesta de unde şi este susţinută de celelalte teze ale teoriei lui Conta.

Legea ondulaţiunii universale este legea apariţiei, dezvoltării şi dispariţiei formelor evolutive. Prin *formă*, Conta înţelege obiecte materiale finite, cu anumite însuşiri care le deosebesc de alte obiecte. De multe ori, el utilizează această noţiune cu înţelesul de *moment al dezvoltării*, ca în cazul expresiilor : *forme evolutive* şi *forme neevolutive*. Legea îşi trage denumirea din faptul că V. Conta numea formele evolutive *unde*. Denumirea are la baza sa o analogie între forma evolutivă şi undă. „Orice formă evolutivă — scrie Conta —, de la naşterea pînă la moartea sa, face, gradat şi pe nesimţite, o cale care ar putea fi figurată cu un semicerc. Din cauza analogiei voi da acestui semicerc denumirea de *undă*. Voi numi *curbă suitoare* cea dintîi jumătate a căii pînă la punctul culminant şi *curbă coborîtoare* pe cealaltă jumătate” [70].

Gînditorul român atrage atenţia că această denumire este convenţională, ea nu reprezintă decît o metaforă (un „model”, am zice noi azi). Totuşi are o importanţă deosebită : noţiunea de undă subliniază că fenomenele, formele materiale reprezintă procese care au un caracter trecător, care apar, se dezvoltă şi dispar. Nu numai evoluţia fiecărei forme în parte este înfăţişată sub formă de undă, dar şi evoluţia universului este prezentată, de asemenea, sub forma unei unde imense sau mai degrabă a unui sistem de unde care „se întinde în *toate direcţiile*, dezvoltînd ondulaţiunile sale în mare şi mic *pînă la nesfîrşit* ...” [71].

Ca exemplu de evoluţie onduliformă — evoluţie care presupune apariţia, dezvoltarea şi dispariţia —, Conta citează dezvoltarea vieţii organice, a pămîntului, a sistemului solar etc. Viaţa organică este o treaptă în evoluţia pămîntului, una din undele pămîntului. Viaţa organică a avut un început foarte modest. Ea însăşi a apărut din alte forme ale materiei, care constituie undele naturii anorganice. Formele primare ale vieţii au fost foarte simple. Treptat, aceste organisme simple s-au perfecţionat. Ele s-au transformat în specii (*unde*) din ce în ce mai adaptate, ajungînd pînă la om. Viaţa organică nu şi-a atins încă punctul culminant, întrucît omenirea mai progresează încă. Referindu-se la o serie de observaţii geofizice, Conta afirmă că va veni neapărat o epocă în care viaţa pe pămînt va deveni din ce în ce mai grea. Atunci va începe curba descendentă a vieţii, care va duce la decăderea şi apoi la dispariţia ei, după ce mai întîi va fi apărut o formă evolutivă mai perfecţionată. Care este acea formă, Conta nu precizează.

[70] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale*, în *op. cit.*, p. 233.
[71] *Ibidem*, p. 236.

Însăși viața organică se compune dintr-o serie de unde, adevărate trepte în dezvoltarea ei (diferite specii de plante și animale); acestea din urmă se compun de asemenea din alte unde etc.

Pe de altă parte, viața organică este numai o treaptă a undei ce reprezintă evoluția pămîntului; pămîntul însuși este numai „un pas în lunga cursă a sistemului nostru solar", iar acesta din urmă „este o undă secundară din viața nebuloasei noastre" [72].

Ipoteza Kant-Laplace, pe care o îmbrățișează Conta atunci cînd explică apariția sistemului nostru solar, confirmă întrutotul ideea că sistemul solar nu este veșnic, că el constituie ceea ce numea Conta o formă evolutivă, că a apărut dintr-o altă formă materială și după o anumită evoluție va dispărea în mod inevitabil.

Susținînd că sistemul solar va trece neapărat printr-o curbă coborîtoare, Conta se grăbește să precizeze, subliniind ideea dezvoltării, că, după aceea, el nu va avea o viață asemănătoare celei precedente, ci va ceda locul unei alte lumi, cu o altă formă; de unde rezultă că filozoful ieșean respinge în mod hotărît ideea simplei repetări a căii deja parcurse în mișcarea universului. El vorbește despre apariția unor lumi și a unor forme noi.

În teoria lui Lyell asupra dezvoltării pămîntului, Conta găsește un argument puternic pentru a dovedi că și pămîntul trece prin anumite stadii de dezvoltare. Înfățișînd evoluția pămîntului, el enunță și o foarte importantă idee dialectică. Din expunerea datelor cu privire la diferitele stadii prin care trece pămîntul reiese că V. Conta nu privește schimbările pe care le-a suferit pămîntul ca simple schimbări cantitative, ci ca schimbări calitative. În evoluția pămîntului, el stabilește trei perioade fundamentale deosebite : fizică, chimică și fiziologică. Fiecare perioadă nouă înseamnă un pas înainte în dezvoltarea materiei pe pămînt, marchează un grad de organizare mai complexă a materiei, o mișcare mai complexă.

Formele noi ale materiei, calitativ deosebite față de cele anterioare, sînt explicate de Conta prin apariția unei forme noi, mai complexe, de mișcare a materiei. (Este adevărat că la el mai găsim încă noțiunea de forță, ca la majoritatea naturaliștilor din această epocă. Însă, așa cum rezultă din ultimele sale lucrări, forța este identică, la Conta, cu mișcarea în manifestările sale concrete).

Din tabloul înfățișat de Conta se vede limpede că, după el, pămîntul trece prin trei perioade, care se deosebesc calitativ. El afirmă în termeni expreși că în perioada a treia a evoluției pămîntului a apărut „un nou gen de forme materiale, care întrece în varietate și complicațiune tot ce s-a văzut pînă acum" [73]. Pornind de la acest caz concret, Conta pune o problemă de importanță teoretică generală : pot fi reduse fenomenele fiziologice la fenomene chimice? „Unii filozofi naturaliști — constată el — susțin că fenomenele fiziologice nu sînt decît niște combinațiuni și reacțiuni chimice" [74]. Gînditorul român respinge în mod hotărît acest punct de vedere reducționist în problema raportului dintre cantitate și calitate, arătînd că, într-adevăr, între cele două grupuri de fenomene există o înrudire, că între ele nu poate fi săpată o prăpastie, întrucît au multe puncte comune, dar în același timp că între ele nu poate fi ștearsă orice graniță :

[72] *Ibidem*, p. 235.
[73] *Ibidem*, p. 257.
[74] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

„Fenomenele fiziologice — scrie el — seamănă mai mult cu cele chimice decît cu oricare altele; dar, cu toate acestea, nu pot fi confundate unele cu altele" [75]. Argumentînd afirmaţia sa, Conta remarcă, în primul rînd, că sfera fenomenelor fiziologice este mai mică decît sfera fenomenelor chimice şi, în al doilea rînd, subliniază gradul înalt al organizării şi complexităţii mişcărilor materiei organice: „... Fenomenele fiziologice reprezintă o complicaţiune mult mai mare de forţe mult mai numeroase şi mai diverse" [76].

Ceea ce a stabilit în legătură cu deosebirea calitativă dintre fenomenele organice şi chimice este considerat de Conta ca fiind valabil şi în ceea ce priveşte deosebirea dintre fenomenele fizice şi chimice. Generalizîndu-şi concluziile, Conta scria: „De aici urmează că, din punctul de vedere al diversităţii şi complicaţiunii, fenomenele fiziologice se deosebesc de cele chimice tot atîta pe cît acestea se deosebesc de cele fizice" [77].

El înţelege dezvoltarea ca o dispariţie a formelor vechi şi apariţie a unor forme noi, mai perfecte, forme noi ce reprezintă grade, trepte ale procesului progresiv de evoluţie a materiei: „... Din cauza relativităţii ce cunoaştem, fiecare undă conţine alte unde secundare, care constituie tot atîtea trepte pe curbele ei suitoare şi coborîtoare; şi, la rîndul său, ea este conţinută de o undă mai mare, în care ea ţine locul de o simplă treaptă. Cu chipul acesta — conchide el —, materia în metamorfozarea sa veşnică face o adevărată mişcare ondulatorie" [78]. De aici rezultă în mod clar că prin mişcarea ondulatorie Conta înţelege o mişcare progresivă, care se înfăptuieşte prin apariţia şi dispariţia formelor deosebite calitativ unele de altele.

Ideea dezvoltării pe calea înlăturării vechilor forme materiale şi a apariţiei unor forme noi, mai perfecte, pe calea luptei noului cu vechiul este susţinută şi cu ajutorul altui principiu, care afirmă că evoluţia ar constitui o „succesiune de acţiuni şi reacţiuni" [79]. Gînditorul vede în succesiunea acţiunilor şi reacţiunilor una din particularităţile „legăturii" dintre fenomene, una din particularităţile dezvoltării. Prin aceasta, el înţelege o succesiune în procesul evoluţiei formelor materiale în care fiecare fenomen dispare odată cu apariţia altui fenomen mai perfect. Pentru a ilustra această teză, dă ca exemplu dezvoltarea ideilor, procesul adevărului. O anumită idee (un sistem de idei, de adevăruri), arată gînditorul, se naşte şi începe treptat să pună stăpînire pe minţile oamenilor. Atunci cînd ea atinge punctul culminant, se naşte însă altă idee, superioară. Pe măsură ce a doua idee se dezvoltă şi pune stăpînire pe minţile oamenilor, cea care i-a dat naştere decade şi dispare. Din ea nu rămîne decît o mică parte de adevăr. La rîndul ei, cea de-a doua idee dispare şi ea o dată cu apariţia unei alte idei mai perfecte etc.

De asemenea, fiecare adevăr apare la început ca o simplă ipoteză, formulată uneori simultan de cîţiva oameni de ştiinţă. Treptat, devine stabil, se consolidează, capătă mai mulţi adepţi. Fiecare adevăr ajunge la un punct culminant, după care apare curba descendentă, pînă cînd ajunge la momentul înlocuirii lui cu un alt adevăr: „apare reacţiunea", conchide Conta.

[75] *Ibidem.*
[76] *Ibidem.*
[77] *Ibidem.*
[78] *Ibidem*, p. 233.
[79] *Ibidem*, p. 236.

Explicînd cum se asigură progresul, dezvoltarea, V. Conta observă că fenomenul nou (unda) apare atunci cînd antecedentul se află la punctul său culminant, în plenitudinea forţelor sale : „Undele de acelaşi grad, care se succedează nemijlocit, sînt astfel legate şi vîrîte una în alta, încît punctul culminant al antecedentei reprezentează şi începutul curbei suitoare a consecventei, iar sfîrşitul curbei coborîtoare a antecedentei reprezentează şi punctul culminant al consecventei" [80]. Cînd începe să se dezvolte o undă nouă, scrie el, înseamnă că începe o „reacţiune împotriva undei vechi". Calea parcursă de ele în comun este reprezentată grafic printr-o jumătate de curbă. Dar, pe cînd pentru unda cea veche aceasta figurează decăderea sa, pentru unda nouă reprezintă ascensiunea.

O altă teză care ne dezvăluie înţelegerea evoluţiei ca un proces progresiv îl constituie felul în care rezolvă gînditorul român problema repetabilităţii.

Înfăţişarea procesului de dezvoltare sub formă de unde cu ramuri ascendente şi descendente ridică în mod inevitabil problema repetabilităţii fenomenelor. De la bun început, poziţia lui Conta în această chestiune este clar exprimată : „Din aceea că materia şi forţa sînt nesfîrşite mai rezultă că *formele* luptelor şi echilibrurilor variază veşnic, pînă la nesfîrşit, şi că, prin urmare, universul nu trece niciodată de-a doua oară pe calea odată parcursă" [81]. Iată dedusă de aici imposibilitatea apariţiei a două fenomene absolut identice : „Am văzut mai sus că din faptul că materia este nesfîrşită rezultă că aceasta se metamorfozează veşnic, fără a trece vreodată de-a doua oară, pe calea deja parcursă. Aceasta este cauza pentru care undele în genere, şi mai cu seamă acele care sînt de graduri deosebite, nu poate să aibă aceeaşi formă" [82].

Gînditorul român subliniază că fenomenele nu sînt identice pentru că repetarea are loc în condiţii noi. Astfel, curba coborîtoare a undei reprezintă o anumită repetare a acelei suitoare, însă de astă dată în sens invers : ele nu sînt identice, deoarece au alte locuri în unda superioară, evoluţia lor se săvîrşeşte în condiţii diferite. „Astfel se explică — conchide Conta — pentru ce individul omenesc îmbătrîneşte, decade şi moare, fără a trece din nou prin întocmai aceleaşi faze prin care trece copilul spre a deveni om matur" [83].

Cercetarea multilaterală a procesului dezvoltării lumii, cu scopul stabilirii legilor sale, ridică şi problema izvorului dezvoltării fenomenelor, a forţei lor motrice.

Pentru gînditorul nostru, izvorul dezvoltării îl constituie lupta dintre forţele interne ale fenomenelor, ceea ce el numeşte „lupta secundară". Lupta secundară (care se desfăşoară înăuntrul formei materiale după instaurarea echilibrului în virtutea căruia fiinţează forma dată) dezvoltă forma respectivă şi o duce definitiv la pieire (favorizînd totodată şi naşterea unei forme noi). Aici se ridică însă întrebarea : cum înţelege el lupta secundară, ca o luptă universală între tendinţele opuse, laturile opuse ale fenomenelor ? Analizînd dezvoltarea vieţii pe pămînt, vorbeşte, de exemplu, despre lupta între două „forţe rivale" (ereditatea şi adaptarea) ca despre izvorul perfecţionării speciilor. În mod teoretic, el pro-

[80] *Ibidem*, p. 236.
[81] *Ibidem*, p. 230.
[82] *Ibidem*, p. 235.
[83] *Ibidem*, p. 236.

Scanned with OKEN Scanner

clamă universalitatea luptei forţelor contrarii, dar practic se îndepărtează de la această teză atît în explicarea vieţii sociale, cît şi în explicarea evoluţiei „ideilor metafizice".

Prezentînd un tablou dinamic al lumii, Conta ajunge la concluzia că *tuturor* formelor şi fenomenelor le este proprie o luptă internă a „forţelor rămase neechilibrate" (existenţa unui corp presupunînd un echilibru relativ). Şi întrucît lupta aceasta *există în interiorul corpurilor şi după stabilirea echilibrului principal*, el a denumit-o „secundară". Ei îi revine un rol însemnat, acela de a „dezvolta" forma respectivă, de a o dezvolta din interior. Ideea merită să fie reţinută.

Conta înţelege dezvoltarea ca o „evoluţie interioară" [84] ca „mersul conţinutului anumitor corpuri" [85] (de aceea caută izvorul dezvoltării în interiorul fenomenelor). Gînditorul român a stabilit că din clipa apariţiei sale, în fiecare formă materială se desfăşoară o luptă permanentă între forţele ei *interne*. „În fiecare fiinţă vie, evoluţiunea complexivă rezultă *mai cu seamă* din echilibrul şi lupta forţelor interne, adică a acelor forţe care se nasc din interiorul forţelor ce evoluţionează" [86].

Analiza tezelor fundamentale ale legii ondulaţiunii universale arată convingător că la Conta concepţia asupra dezvoltării se deosebeşte fundamental de teoria ciclurilor. Gînditorul afirmă ideea dezvoltării progresive a lumii. La el mişcarea formelor materiale nu se produce în cerc închis, fără nici o perspectivă de dezvoltare, ca la Vico. Este adevărat că mişcarea ondulatorie are, de obicei, un caracter ritmic şi uniform, însă la Conta, concepţia asupra mişcării este strîns legată de teza dezvoltării lumii infinite, astfel că procesul dezvoltării lumii în întregul ei apare sub forma unui sistem de unde foarte complex, infinit. În ultimă instanţă, printr-o serie de teze şi explicaţii, Conta precizează că lumea se dezvoltă veşnic, atingînd forme şi stadii tot mai noi şi mai perfecte, care apar ca trepte mai înalte ale unui proces progresiv infinit.

În introducere la *Teoria ondulaţiunii universale*, definind scopul lucrării, Conta preciza că urmăreşte să stabilească legea evoluţiei universale şi totodată să-i facă „în cîtva şi aplicaţiunea practică". Şi, într-adevăr, cea mai mare parte a lucrării este consacrată analizei concrete a faptelor prin care fundamentează legea evoluţiei, în special analizei evoluţiei vieţii organice şi într-o măsură redusă analizei vieţii sociale.

Urmărind evoluţia vieţii organice, Conta este preocupat de cauzele care determină dezvoltarea organismelor şi încearcă să elaboreze o teorie proprie cu privire la dezvoltarea vieţii organice, criticînd unele aspecte ale teoriei darviniste a variabilităţii speciilor. Trebuie să remarcăm că, analizînd datele ştiinţifice din domeniul biologiei, el se îndepărtează adeseori de tema centrală a lucrării sale — fundamentarea legii ondulaţiunii universale — şi abordează o serie de probleme care de fapt ies din sfera filozofiei. De aceea vom acorda un spaţiu mai redus problemelor speciale care reprezintă o îndepărtare de la tema centrală cercetată de Conta.

În analiza dezvoltării vieţii pe pămînt, Conta găseşte unul din argumentele cele mai puternice spre a susţine tezele referitoare la caracterul trecător al fenomenelor, la dezvoltare înţeleasă ca apariţie şi dispariţie a

[84] V. Conta, *Théorie de l'ondulation universelle*, Paris, 1895, p. 39; vezi şi volumul citat, p. 637 (nota 16).

[85] *Ibidem*.

[86] *Ibidem*, p. 253.

formelor materiale, la apariţia unor forme noi, mai perfecte, la izvorul dezvoltării etc.

Viaţa, afirmă Conta, a apărut dintr-o altă formă a materiei, mai puţin perfectă, din forma anorganică. La început, fiinţele vii erau extrem de simple, dar s-au dezvoltat şi perfecţionat treptat. Abordînd problema apariţiei vieţii, filozoful ieşean analizează diferite teorii referitoare la originea vieţii, încearcă să dea vieţii o definiţie ştiinţifică. În problema originii vieţii pe pămînt, el apare ca adept al teoriei generaţiei spontane înţeleasă ştiinţific, evoluţionist.

Semnalăm că, în cadrul analizei evoluţiei vieţii organice, a fiinţelor vii, Conta are posibilitatea să aplice concret teoria luptei secundare ca izvor al dezvoltării, să arate cum înţelege el dezvoltarea pe calea luptei dintre forţele interne ale fenomenelor şi elaborează astfel o teorie a variabilităţii speciilor.

La baza teoriei dezvoltării fiinţelor vii, susţinută de gînditorul ieşean, se găsesc atît teoria darvinistă a evoluţiei, cît şi teoriile elaborate de alţi naturalişti (Lamarck, Wallace, Haeckel).

Spre deosebire de Darwin, în explicarea transformării speciilor, Conta, urmîndu-l pe Haeckel şi în anumite probleme pe Lamarck, subliniază rolul şi importanţa adaptării la noile condiţii ale mediului. De pe poziţia teoriei haeckeliene cu privire la mecanismul transformării speciilor, care pune accentul în special pe rolul adaptării în procesul dezvoltării, Conta a criticat părţile socotite de el slabe ale teoriei darviniste cu privire la dezvoltare, dar uneori a exagerat aceste părţi slabe. El şi-a îndreptat criticile împotriva legii suprapopulaţiei şi luptei pentru existenţă, împrumutată de Darwin de la Malthus, împotriva explicării transformării speciilor numai prin selecţie naturală, împotriva diminuării rolului mediului extern şi al adaptării la condiţiile noi, în continuă schimbare ale acestuia. Trebuie să arătăm că de fapt Conta se ridică împotriva selecţiei naturale înţelese ca rezultat al suprapopulaţiei. El nu vede că la Darwin noţiunea de selecţie naturală are un sens mai larg — selecţia indivizilor mai bine adaptaţi la condiţiile de viaţă. Conta crede că pentru Darwin selecţia naturală este sinonimă cu lupta pentru existenţă.

Urmărind problema sub raport filozofic, constatăm că V. Conta priveşte dezvoltarea vieţii organice ca rezultat al luptei interne, ca rezultat al luptei a două „forţe rivale" : adaptarea la mediu şi ereditatea. Vădind o înţelegere dialectică a izvorului dezvoltării vieţii organice, Conta subliniază că numai interacţiunea acestor două „forţe rivale" poate explica dezvoltarea, perfecţionarea organismelor. El vede în adaptare elementul activ al dezvoltării, iar în ereditate elementul pasiv, a cărui importanţă constă în fixarea şi conservarea însuşirilor speciei. (Examinînd mai amănunţit cele două elemente ale evoluţiei vieţii, el încearcă să explice mecanismul eredităţii şi să aducă unele completări concepţiei despre adaptare).

Ereditatea şi adaptarea sînt considerate de Conta drept laturile, elementele fundamentale, a căror luptă determină dezvoltarea organismelor. El numeşte aceste două elemente „forţe rivale", exprimînd prin aceasta caracterul contradictoriu al procesului dezvoltării vieţii. Gînditorul ieşean nu se ridică însă nici în problema izvorului dezvoltării pînă la o tratare dialectică conştientă, pînă la generalizarea deplină a exemplelor concrete (el nu vede în lupta forţelor contrare legea fundamentală a dezvoltării).

Distincția pe care o face de la început Conta între formele evolutive ale materiei și formele neevolutive este caracteristică pentru poziția sa în problema dezvoltării: prin această distincție respinge evoluționismul plat, dar totodată dovedește, prin însemnătatea acordată formelor evolutive, că a avut în vedere în special dezvoltarea naturii.

Deosebirea dintre cele două categorii de forme ale dezvoltării nu este făcută după un criteriu clar: formele evolutive ar avea o curbă ascendentă, un punct culminant și o curbă descendentă. În categoria a doua intră toate celelalte mișcări care nu reprezintă un proces complet de evoluție, ci numai o parte a unui asemenea proces, ca acțiuni care contribuie la evoluție: mișcările bruște și violente, mișcările vibratorii, revoluțiile sociale. Totuși această distincție prezintă un element demn de luat în considerație; după felul cum înțelege formele neevolutive, ne dăm seama că în fond Conta abordează problema salturilor, a întreruperii continuității, deși într-o formă specifică. Aceasta rezultă și din faptul că el include în categoria formelor neevolutive ceea ce noi am numi salt, ca, de exemplu, revoluțiile sociale. Poziția lui Conta în problema salturilor nu este exprimată cu suficientă claritate, dar poate fi urmărită în lucrările sale. Se va vedea astfel că uneori neagă salturile, iar alteori afirmă existența lor în funcție de sensul dat noțiunii de salt. Nu se ocupă însă în mod special de definirea salturilor și de stabilirea rolului lor în procesul dezvoltării, întrucît le înglobează în „formele neevolutive".

Autorul teoriei ondulațiunii universale acordă accepții deosebite și chiar opuse cuvîntului salt, în funcție de contextul în care abordează problema: V. Conta neagă salturile înțelese ca schimbări bruște, cărora le-au dat naștere cauze necunoscute, dar recunoaște existența salturilor calitative.

Gînditorul însuși afirmă că recunoașterea existenței salturilor nu vine în contradicție cu principiile teoriei sale, deoarece: 1) a negat numai salturile nepregătite de o perioadă evolutivă și 2) pe lîngă existența „formelor evolutive", teoria ondulațiunii universale admite și existența „formelor neevolutive".

Separîndu-se de evoluționismul plat spencerian, Conta relevă rolul formelor neevolutive și exprimă ideea că tocmai datorită acestor mișcări există deosebirea calitativă a lucrurilor, a fenomenelor: „... Dacă toate mișcările care există în univers ar fi, în succesiunea lor, *totuna de nesimțite*, adică *absolut egale*, atunci nu ar mai fi pe lume nici ondulațiuni, nici sfere de acțiuni mai mici, conținute în sfere mai mari, nu ar fi, cu un cuvînt, nimic din ceea ce se numește organism universal sau organism particular" [87]. Despre formele neevolutive, afirmă că ele au rolul de a contribui la evoluția corpurilor, că sînt „acte funcționale ale formelor evolutive".

Dar cînd este vorba să se pronunțe asupra importanței celor două grupe de mișcări, evolutive și neevolutive, Conta nu ezită să le considere ca esențiale și fundamentale pe primele. Apariția și dispariția formelor materiei urmează, în ansamblu, legea ondulațiunii universale, care este o lege a formelor evolutive. Cît privește formele neevolutive, acțiunea acestora este subordonată celor dintîi: „... Modul universal de constituire și disparițiune a formelor materiei este ***evoluțiunea onduliformă***, pe cînd mișcările și formele neevolutive nu există decît în ***interiorul undelor*** și nu

[87] V. Conta, *Teoria ondulațiunii universale*, în *op. cit.*, p. 256.

Scanned with OKEN Scanner

au decît funcţiunea de a dezvolta pe acestea din urmă" [88]. Aşadar, admiţînd existenţa salturilor, a formelor neevolutive, Conta nu le acordă acestora o importanţă primordială şi, deşi le atribuie rolul important de a dezvolta undele, se grăbeşte să precizeze că ele au loc numai în procesul evoluţiei şi conform unor anumite legi. Se creează aici impresia că autorul se teme ca teoria sa referitoare la formele neevolutive să nu fie folosită de creaţionişti, de cei care susţin teoria catastrofelor. Şi tocmai de aceea el adaugă : „Dar toate aceste neregularităţi [89] aparente se repetează regulat şi totdeauna în proporţiune hotărîtă, astfel că destrucţiunea undelor se face tocmai în măsura trebuincioasă pentru a favoriza evoluţiunea undelor de *toate gradele* şi pentru a da, astfel, deplină satisfacere legii ondulaţiunii universale" [90].

În concluzie, Conta se delimitează de evoluţionismul plat al lui Spencer, căruia îi opune teoria sa asupra formelor neevolutive. Formelor neevolutive el le atribuie un anumit rol în procesul evoluţiei şi unul destul de important cînd afirmă că, în lipsa lor, „natura întreagă ar fi oarecum moartă" [91], nu le acordă totuşi rolul hotărîtor în procesul dezvoltării.

Înţelegerea dezvoltării ca dispariţie şi apariţie, critica reducţionismului în problema stărilor calitative ale fenomenului, înţelegerea izvorului dezvoltării ca luptă între forţele interne ale fenomenelor sînt, cu toate limitele lor, teze care demonstrează că, analizînd evoluţia naturii vii, Conta a sesizat o serie de trăsături ale dialecticii naturii.

Pentru a dovedi însă caracterul general al legii evoluţiei trebuia analizată şi explicată şi dezvoltarea vieţii sociale. Intenţia lui Conta a fost să consacre cercetării vieţii sociale o lucrare specială, dar a socotit că pentru fundamentarea legii sale asupra dezvoltării poate să se limiteze la analiza „cîtorva exemple" din viaţa socială a oamenilor.

Cînd a procedat la analiza fenomenelor sociale, Conta a venit cu o concepţie formată asupra evoluţiei, fără a căuta specificul manifestării legilor dezvoltării în acest domeniu al realităţii. Într-o sumară expunere a „chestiunilor de sociologie", el se limitează de fapt la înregistrarea unor trăsături care par a fi comune structurii şi dezvoltării vieţii organice şi vieţii sociale, urmîndu-l îndeaproape, în tratarea acestei probleme, pe sociologul H. Spencer, autorul cunoscutei teorii organiciste cu privire la viaţa socială. Şi dacă în problema cunoaşterii, în interpretarea fenomenelor psihice, în definiţia vieţii, în problema esenţei legii evoluţiei, Conta are faţă de Spencer o poziţie critică, în ceea ce priveşte analiza fenomenelor sociale, el a văzut în sociologia lui Spencer o lucrare de o „enormă importanţă".

Pentru Conta, ca şi pentru Spencer, sociologia este un fel de fiziologie. El vede în viaţa socială aceleaşi funcţii, aceleaşi structuri şi în esenţă aceleaşi organe care există în fiecare organism viu, mai dezvoltat : deosebirea este numai în dimensiunile organismelor. După opinia sa, deosebirea semnalată nu este însă esenţială. Individul este o asociaţie de celule, societatea umană — un organism imens. Pe baza acestei analogii se construiesc toate consideraţiile gînditorului ieşean cu privire la legile sociale.

[88] *Ibidem.*

[89] Prin cuvîntul *neregularitate,* Conta subînţelege mişcarea care nu se supune legii evoluţiei, care nu reprezintă o evoluţie onduliformă completă. Aici el înglobează mişcările saltiforme, mişcările ritmice, revoluţiile, într-un cuvînt „formele neevolutive".

[90] V. Conta, *Teoria ondulaţiunii universale,* în *op. cit.,* p. 256.

[91] *Ibidem.*

Analizînd viaţa socială, Conta nu vede adevăratele trăsături comune atît dezvoltării sociale, cît şi dezvoltării vieţii. El încearcă să dovedească tocmai universalitatea acelor legi care sînt limitate şi reflectă specificul vieţii organice. Structura societăţii ar coincide cu structura organismului, evoluţia naţiunilor cu evoluţia speciilor, „cooperarea" şi „solidaritatea" existentă într-un organism viu ar exista şi în societate : „În dezvoltarea societăţilor omeneşti — scria Conta — observăm acelaşi progres în diviziunea muncii şi diferenţierea organelor, în solidaritatea părţilor constitutive şi în mărirea masei, ca şi în dezvoltarea societăţilor de celule care constituiesc indivizii"[92]. De astă dată, Conta nu mai vorbeşte despre lupta „forţelor rivale", ci, adoptînd teoria organicistă a lui Spencer asupra vieţii sociale, el preia şi concluziile cu privire la solidaritatea tuturor părţilor societăţii, la structura naturală a societăţii, la împărţirea naturală a funcţiilor ei etc. Biologizînd societatea — fiecare naţiune reprezintă o anumită „specie de oameni", naţiunile ar lua naştere în urma unei „emigraţiuni" şi ar trebui să „emigreze" periodic spre a evita decăderea etc. — şi aplicîndu-i schema „ondulaţiunii", Conta ajunge la concluzii infirmate de practica social-istorică. Sub influenţa unor teorii la modă atunci în Occident, el vorbeşte despre decăderea unor anumite popoare, care s-ar găsi pe curba coborîtoare şi care vor dispărea cu timpul, ca popoare „vechi".

Părţile slabe ale teoriei lui Conta asupra dezvoltării ies la iveală şi atunci cînd aplică legea ondulaţiunii universale la explicarea dezvoltării „ideilor metafizice" (filozofice). Şi aici ies în evidenţă un anumit schematism al teoriei sale asupra dezvoltării şi limitele materialismului său. Aşa după cum speciile actuale de plante şi animale reprezintă rezultatul evoluţiei fiinţelor primare vii, tot aşa — socoteşte Conta — şi sistemele filozofice din epoca noastră reprezintă rezultatul evoluţiei treptate a credinţelor oamenilor primitivi.

Concepţia lui Conta asupra evoluţiei apare, pe baza analizei tezelor ei fundamentale, ca o încercare de sinteză teoretică a descoperirilor în domeniul ştiinţelor naturii în secolul al XIX-lea, ca una din expresiile noii concepţii asupra naturii, pregătită în special de o serie de importante descoperiri ale ştiinţei timpului, ca o concepţie care depăşeşte evoluţionismul plat. Conta şi-a dat seama de acest lucru cînd a caracterizat legea ondulaţiunii universale ca „o lege a evoluţiunii, pătrunsă altfel ca pînă acum". Prin aceasta, el arată că vede legătura care există între teoria evoluţiei elaborată de Spencer şi concepţia sa asupra dezvoltării, dar în acelaşi timp ne atrage atenţia şi asupra deosebirilor dintre ele. Conta se considera evoluţionist, însă evoluţionist care se deosebeşte de ceilalţi adepţi ai acestui curent de gîndire.

Filozoful român şi-a delimitat el însuşi teoria evoluţionistă de teoria altor evoluţionişti, şi în primul rînd de evoluţionismul lui Spencer. Această delimitare este pe deplin întemeiată : Conta însuşi a arătat unele deosebiri dintre teoria sa şi teoria lui Spencer despre evoluţie. El a opus formulei lui Spencer „toate mişcările sînt ritmice", principiul său „toate formele sînt trecătoare", iar evoluţionismului plat al lui Spencer tezele sale cu privire la evoluţie, întemeiate pe recunoaşterea formelor neevolutive (a mişcărilor în salturi, a revoluţiilor) etc.

Privind în ansamblu concepţia lui Conta asupra evoluţiei se impune să facem o distincţie între ideea evoluţiei, a dezvoltării progresive, susţi-

[92] *Ibidem*, p. 381.

nută de el, idee înaintată, şi schema prin care încearcă să explice mecanismul evoluţiei. Teoria „ondulaţiunii universale", pe lîngă ideile de valoare enunţate de autorul ei, prezintă şi elemente contradictorii, inconsecvenţe, oscilări, rezultînd dintr-o tendinţă de absolutizare a specificului dezvoltării lumii organice, care a imprimat un caracter oarecum schematic legii ondulatiunii privite ca lege generală a dezvoltării.

Contradicţiile poziţiei lui Conta se manifestă şi în cîteva puncte esenţiale ale problemei dezvoltării: în problema luptei contrariilor, a saltului şi, în parte, în problema calităţii. Pe de o parte, el susţine ideea dezvoltării, a luptei forţelor contrarii, a ruperii echilibrului, afirmă existenţa formelor neevolutive; pe de altă parte, declară că evoluţia se realizează „pe nesimţite" (apoi aduce acestei poziţii un corectiv spunînd că ea se realizează „relativ pe nesimţite"), pune lupta contrariilor pe acelaşi plan cu echilibrul, renunţă la ea în explicarea vieţii sociale etc. Aceste contradicţii îşi au explicaţia în împrejurarea că, în gîndirea sa, trecerea de la metafizică la dialectică se face sub presiunea faptelor, care impun anumite idei dialectice, fără ca gînditorul să înţeleagă pe deplin importanţa formelor anterioare ale dialecticii (ca dialectica lui Hegel, de pildă). Apelul la datele ştiinţelor naturii — devenite în acea epocă ştiinţe teoretice — a asigurat materialismului dezvoltat de Conta terenul solid al faptelor şi a constituit impulsul spre interpretări dialectice.

În ciuda unor simplificări, a unor teze cu caracter schematic, a unei interpretări biologizante a societăţii, teoria filozofului ieşean asupra evoluţiei rămîne o încercare îndrăzneaţă de sinteză materialistă, care îmbogăţeşte filozofia românească cu idei dialectice, făcînd-o aptă să recepteze cu mai multă uşurinţă, în deceniile următoare, filozofia materialist-dialectică.

PROBLEMA CUNOAŞTERII. OBIECTUL FILOZOFIEI

În teoria cunoaşterii, Conta a continuat linia materialiştilor francezi. El şi-a însuşit, ca şi ei, cuceririle materialismului din secolul al XVII-lea, dar a încercat să aducă şi idei noi, dezvoltînd „teoria întipăririlor" şi aducînd unele contribuţii demne de reţinut în problema adevărului.

Prin „teoria întipăririlor", Conta încerca să explice materialist acel moment al cunoaşterii în interpretarea căruia la empiriştii englezi au apărut unele devieri spre idealism, şi anume să explice trecerea de la senzorial la raţional în cunoaştere. Se ştie că Locke, pe lîngă experienţa externă, admitea existenţa „reflexiei", aşa-numita experienţă internă. Materialiştii francezi au reuşit să înlăture inconsecvenţa lui Locke în interpretarea activităţii gîndirii. Conta, mergînd pe linia materialiştilor francezi din secolul al XVIII-lea, dezvoltă teoria întipăririlor, care are la bază ideea valoroasă a legăturii organice dintre senzaţie şi gîndire ca primă şi a doua treaptă a procesului unic de cunoaştere a lumii. În consecinţă, el a păşit în domeniul teoriei cunoaşterii chiar în momentul cînd a început să analizeze problema naturii psihicului şi a determinismului psihic. Mai tîrziu, criticînd idealismul, în special pozitivismul, el a tratat şi alte probleme, cum ar fi aceea a criteriului adevărului, a raportului dintre adevărul relativ şi cel absolut etc. (Spre regretul nostru, poziţia sa în unele din aceste chestiuni este abia schiţată în ultimele sale lucrări, dintre care unele neterminate. În aceste studii întîlnim idei originale, prin care Conta depăşeşte

unilateralitatea senzualismului de la care a pornit şi face un pas important spre dialectică în problema adevărului).

Posibilitatea cunoaşterii, a progresului continuu al cunoştinţelor, a reflectării realităţii în senzaţii, noţiuni, legi este în permanenţă afirmată de Conta. Încrederea sa în ştiinţă, în posibilitatea de cunoaştere a lumii „cu ajutorul ştiinţelor şi artelor" este nelimitată. De la primele cuvinte ale primei sale lucrări se afirmă ca partizan hotărît al ştiinţei şi materialismului, care înving idealismul, religia, scepticismul: „Fiecare ştiinţă pozitivă ..., după ce a explorat domeniul său într-un mod mai mult sau mai puţin complet — scrie Conta —, ne-a lăsat siguranţa că *toate* fenomenele de care ea se ocupă sînt regulate de către legi inflexibile" [93].

În privinţa originii cunoştinţelor noastre, Conta vorbeşte de multe ori despre simţuri şi experienţă ca fiind singurul izvor al cunoaşterii: „Originea tuturor cunoştinţelor noastre este în simţuri. Nu pot exista idei şi cugetări fără simţuri" [94]. Expresiile „experienţa ne arată", „experienţa dovedeşte" revin adeseori în cursul demonstraţiilor sale. Oricît ar fi de abstracte ideile şi aparent rupte de realitate, originea lor reală nu-i scapă gînditorului materialist: „Chiar matematica, ştiinţă curat deductivă, ştiinţă raţională *per excellentiam*, în ciuda spiritualiştilor, se bazează tot pe experienţă, atît numai că ea pleacă de la adevăruri pe care experienţa le-a *cuprins în toată întinderea lor*, pe care ea le-a arătat tot într-un fel, necontrazicîndu-le niciodată şi care, prin urmare, produc în capul nostru o certitudine absolută" [95]. Gînditorul acordă o mare importanţă practicii în procesul cunoaşterii, în diferite domenii de activitate. El insistă asupra necesităţii de a lega învăţămîntul de practică sau de a întreprinde cercetări ştiinţifice experimentale, iar pe planul dezvoltării naţionale de a acorda atenţie industriei. Iată un pasaj deosebit de semnificativ pentru orientarea sa spre experienţă, spre practică: „Progresul intelectual cel mai real şi ideile cele mai solide se găsesc la indivizii şi la popoarele care se dedau la cea mai mare sumă de experienţă externă. Astfel de indivizi sînt naturaliştii experimentatori. Astfel de popoare sînt acele industriale" [96].

Vorbind despre experienţa care stă la baza cunoaşterii, Conta deosebeşte experienţa externă şi experienţa internă. Prin experienţă externă înţelege contactul efectiv al organelor de simţ cu obiectele din afara noastră. Experienţa internă ar fi totuna cu „meditaţiunea", ea ar consta în „readîncirea întipăririlor incerte" de către „imaginaţiunea învigoritoare". Aceasta din urmă, precizează gînditorul, nu schimbă raporturile dintre întipăriri. Numai experienţa externă aduce „materialuri noi" şi ajută la „clarificarea abstracţiunilor". Aşadar, utilizînd noţiunea de experienţă internă, Conta o interpretează în chip materialist şi-i atribuie un rol pe care de fapt îl are memoria — acela de a reînvia cunoştinţe dobîndite anterior.

Aşa cum am văzut mai înainte, V. Conta a deosebit două momente principale în procesul de cunoaştere: percepţia de gradul întîi (care corespunde treptei senzoriale) şi percepţia de gradul doi (care corespunde treptei logice). Denumind *percepţie* ambele momente, el subliniază unitatea lor.

[93] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 97.
[94] *Ibidem*, p. 123.
[95] *Ibidem*, p. 187.
[96] *Ibidem*, p. 189.

În tratarea ambelor momente, el se situează pe o poziţie materialistă, căreia însă îi sînt proprii simplificări de ordin mecanicist. Poziţia sa materialistă în interpretarea primei trepte a cunoaşterii rezultă din conceperea senzaţiilor şi a percepţiilor ca procese de *reflectare* a însuşirilor obiectelor din afară cu care organismul vine în contact.

Senzaţiile oglindesc în conştiinţa omului însuşirile obiectelor cu care acesta vine în contact, însuşiri care le şi determină. Lui Conta îi sînt străine orice tendinţe de compromis în această problemă, poziţia sa fiind clar şi de nenumărate ori afirmată ca materialistă şi susţinută cu numeroase dovezi din ştiinţele naturii. Teoria întipăririlor, menită să argumenteze teza materialităţii şi a determinismului lumii, slujeşte în acelaşi timp ca bază pentru gnoseologia sa materialistă.

În ceea ce priveşte treapta logică a cunoaşterii — în terminologia sa percepţiunea de gradul doi — , şi aici sînt evidente eforturile sale de a realiza o explicare materialistă a constituirii noţiunilor, a formării ideilor, cum se exprimă el, a tuturor proceselor care contribuie la cunoaşterea abstractă. Este important de subliniat că V. Conta priveşte cunoaşterea ca un proces unic, iar percepţia de gradul doi ca un proces aflat într-o strînsă conexiune cu cunoaşterea senzorială (care ne dă particularul, specialul) şi dependentă de aceasta. ,,. . . Toate cunoştinţele trebuie să plece de la special spre a ajunge la general şi la universal'' [97], afirmă el categoric. Întipăririle de gradul întîi constituie obiectele de perceput pentru organul percepţiunii de al doilea grad. Între ambele ,,organe perceptoare'' trebuie să existe ,,o comunicaţiune oarecare'' [98].

Conta explică formarea noţiunilor, a ,,ideilor generale'' prin generalizarea şi abstractizarea senzaţiilor şi a percepţiilor. După el, generalizarea se realizează, cum s-a văzut, prin acumularea trăsăturilor identice, comune mai multor întipăriri. El consideră însă că trăsăturile comune ar forma pe ,,organul percepţiunii de al doilea grad'' o figură, un fel de schemă, care ar constitui baza materială a noţiunii. În cazul de faţă, avem de-a face cu o explicaţie care nu ţine seama de rolul limbajului în gîndire, în procesul de generalizare şi care conţine în sine pericolul identificării generalului cu particularul. Nu se poate spune că excitaţiile ce constituie baza fiziologică a cuvintelor s-ar compune din *trăsături* care ar constitui noi figuri sau s-ar înşira ,,ca mărgelele pe o aţă'', aşa cum afirmă gînditorul. Noţiunea tocmai prin aceasta se deosebeşte de percepţie, că nu este o imagine în sensul propriu al cuvîntului, o figură (deşi nu este lipsită de o bază senzorială cît de depărtată), ci o ,,idealizare'' ce se realizează cu ajutorul limbajului. Conta încearcă o serie de clasificări ale ideilor pornind de la această reprezentare mecanicistă asupra lor şi care, în consecinţă, nu prezintă un interes deosebit.

Deşi a înţeles rolul gîndirii în prelucrarea datelor senzoriale, importanţa analizei şi sintezei, a abstractizării şi generalizării şi a altor procese şi procedee logice (analogia, ipoteza etc.), filozoful român a explicat activitatea lor în spiritul empirismului mecanicist. Influenţa empirismului l-a făcut să subaprecieze şi rolul deducţiei în cunoaştere. În schimb, el priveşte analogia drept ,,cel mai important raport din cîte concepem noi'' [99].

[97] *Ibidem*, p. 186.
[98] *Ibidem*, p. 127.
[99] *Ibidem*, p. 156.

Scanned with OKEN Scanner

Conta atribuie uneori acestui procedeu logic un rol exagerat în procesul de cunoaştere. Această exagerare este însă explicabilă. El vede în analogie procedeul care ar corespunde cel mai mult „setei spre unitate" pe care o manifestă omul şi consideră că analogia este aceea care face primele asociaţii între lucruri, conducîndu-ne apoi şi la disociaţiile corespunzătoare. Înţelege deci analogia ca un procedeu complex, care presupune analiza şi comparaţia (confundînd-o cu însuşi procesul de generalizare).

În raport cu inducţia, analogia i se pare totuşi mai puţin sigură, pentru că ea nu poate duce decît la clasificări provizorii, în timp ce inducţia, afirmă el, ne permite să clasificăm definitiv un lucru despre care iniţial nu ştim cărei clase aparţine.

În legătură cu celelalte procedee logice, se cuvine să apreciem la justa ei valoare importanţa acordată de Conta ipotezei. Afirmaţia că „ipotezele verificabile prin experienţă" sînt adevărate „călăuze" ale ştiinţei a fost pe deplin confirmată de dezvoltarea ştiinţei, în care ipotezele bazate pe fapte şi observaţii au jucat un rol deosebit, ajutînd la progresul cunoaşterii. Gînditorul insistă asupra necesităţii verificării ipotezelor şi este convins că ipotezele cele mai îndrăzneţe (dar care ţin seama de principiile filozofiei materialiste şi nu contravin unor date şi legi ştiinţifice deja cunoscute, putînd fi verificate cîndva) au o mare însemnătate atît pentru ştiinţă, cît şi pentru filozofie. Chiar rolul filozofiei este înţeles de gînditorul român ca fiind acela de a elabora ipoteze care să anticipeze dezvoltarea ştiinţei.

Printre problemele abordate de Conta în cadrul teoriei cunoaşterii se numără şi aceea a adevărului. Eforturile sale în tratarea acestei probleme sînt îndreptate în direcţia combaterii teoriilor idealiste ce susţin existenţa unui adevăr absolut, imobil, revelat sau înnăscut. Acestor teorii le opune teza după care adevărul derivă din experienţă şi are un caracter relativ.

Împotriva idealismului, Conta vine cu argumente din patologie şi pedagogie pentru a demonstra că toate ideile noastre se dezvoltă pe baza experienţei. Dacă ideile estetice, morale sau metafizice ar fi înnăscute, obiectează Conta partizanilor adevărurilor înnăscute, ar trebui ca ele să fie concepute identic de toată lumea şi să aibă o valoare absolută. Dar ele, dimpotrivă, variază cu indivizii, cu locurile, cu timpurile. Referindu-se la adevărurile matematice, invocate deseori de partizanii ideilor înnăscute, Conta dovedeşte că şi aici adevărurile fundamentale se descoperă pe calea inducţiei. Opunînd teoriei idealiste a ideilor înnăscute propria sa concepţie materialistă, V. Conta evidenţiază caracterul relativ al adevărului. El demonstrează că nu există idei înnăscute, ci „numai *dispoziţii* înnăscute" [100], iar în privinţa adevărului există „o gradaţiune în veracitatea cunoştinţelor noastre", gradaţiune „susceptibilă de a se întinde pînă la nesfîrşit, adică pînă la adevărul absolut" [101]. Filozoful român defineşte adevărul absolut ca o tendinţă a spiritului nostru, exprimîndu-şi încredinţarea că „ne apropiem din ce în ce mai mult de acest adevăr" [102] datorită progresului realizat de omenire.

Interesantă ni se pare aplicarea de către Conta a teoriei relativităţii adevărului asupra propriei concepţii filozofice. Cu o consecvenţă demnă de subliniat, el relevă faptul că sistemul său filozofic nu este nici el absolut,

[100] V. Conta, *Teoria fatalismului*, în *op. cit.*, p. 185.
[101] *Ibidem*, p. 186.
[102] *Ibidem*.

teoria fatalismului fiind definită ca o idee în care se rezumă „o epocă, fie cît de mică, a umanității" [103].

Susținînd relativitatea adevărului, accentuînd, în luptă cu idealismul, caracterul relativ al adevărului, Conta nu ajunge însă la relativism. Încrezător în progresul omenirii, el distinge ceea ce își păstrează valabilitatea o vreme îndelungată și se adaugă altor adevăruri, de ceea ce este trecător într-o teorie.

Gînditorul observă că, întrucît adevărul depinde de dezvoltarea societății, iar „... mișcarea ideilor nu este decît imaginea reflectată sau contrapartea intelectuală a mișcării omenirii" [104], în tot cursul dezvoltării umanității ideile „trainice" intră într-un anumit fond de adevăruri stabile. „Complexul ideilor — scrie Conta — păstrează un fond de adevăruri, care vor fi considerate ca atare pe cît timp va trăi omenirea" [105]. Acest fond, relevă el mai departe, „nu este imobil", lui i se adaugă noi adevăruri stabile: „Sistemele de idei concepute pînă acum de oameni sînt nenumărate și toate au trebuit să dispară. Cu toate acestea, fiecare din ele, deși a dispărut ca sistem, totuși a lăsat după sine oarecare adevăruri spre a fi adăugate la fondul stabilit; fiecare a ridicat, ca să zic așa, un mic colț al vălului care acoperă adevărurile zise indiscutabile" [106].

Prin acest mod de a înfățișa acumularea de adevăruri trainice, după dispariția sistemelor, acumulare care duce la formarea unui fond de adevăruri stabile și indiscutabile, Conta se apropie de interpretarea dialectică a raportului dintre adevărul relativ și absolut. Pe de o parte, el arată că „sistemele de idei" dispar, însă lasă în urma lor anumite adevăruri trainice, demonstrînd prin aceasta că relativitatea nu înseamnă negarea posibilității de cunoaștere. Fiecare sistem conține adevăruri mai trainice și mai trecătoare, scrie Conta, „adevărurile cele mai trecătoare sînt înlăturate ca erori mai curînd, iar adevărurile cele mai trainice rămîn încă admise chiar cînd sistemul din care făceau ele odată parte a dispărut..." [107]. Pe de altă parte, el afirmă caracterul progresiv al cunoașterii: fondul de „adevăruri trainice" crește, cunoașterea noastră merge tot mai adînc.

În același timp Conta se apropie de înțelegerea adevărului absolut ca totalitate de adevăruri relative: fondul de adevăruri trainice, care crește mereu, incluzînd rezultatele eforturilor noastre de a ajunge la cunoaștere, este tocmai fondul de „adevăruri indiscutabile".

Reluînd problema adevărului în una din ultimele sale lucrări, Conta expune mai sistematic punctele sale de vedere referitoare la izvorul cunoașterii, la relativitatea adevărului, la experiența privită drept criteriu al veracității cunoștințelor noastre, la obiectul filozofiei.

Gînditorul român relevă că numai experiența, „aplicarea practică" poate hotărî asupra justeței cunoștințelor noastre: „Toate adevărurile care rezultă din datele experimentale (și nici că mai sînt alte adevăruri) sînt valabile provizoriu sub rezerva verificării lor prin experiența viitoare" [108]. Adevărurile generale sînt verificate „*prin aplicarea lor practică*" [109]. El înțelege *caracterul istoric* al experienței, iar uneori se referă la *experiența*

[103] *Ibidem.*
[104] V. Conta, *Teoria ondulațiunii universale*, în *op. cit.*, p. 246.
[105] *Ibidem*, p. 247.
[106] *Ibidem.*
[107] *Ibidem*, p. 253.
[108] Idem, *Bazele metafizicii*, p. 516.
[109] *Ibidem*, p. 530.

Scanned with OKEN Scanner

popoarelor, la *experiența strămoșilor* transmisă nouă etc. În ceea ce privește noțiunea de experiență, Conta nu exprimă în studiile sale un punct de vedere unitar. Uneori el înțelege experiența în sens empiric, ca totalitate a datelor simțurilor sau ca experiment științific. Gînditorul român are însă unele formulări din care rezultă că înțelege experiența și ca activitate productivă a popoarelor.

Problema *obiectului filozofiei* — abordată de asemenea, în una din ultimele lucrări —, corelată cu cea despre însemnătatea teoriei în general, avea o semnificație aparte în epocă. Se știe că, pornind de la cerința respectării „faptelor pozitive" în știință, filozofii pozitiviști au repudiat orice teorie, negînd necesitatea filozofiei însăși ca disciplină de sine stătătoare. În felul acesta s-a ridicat cu acuitate problema legitimității filozofiei ca știință.

Conta se arată ostil pozitivismului în această problemă și se străduiește să demonstreze legitimitatea filozofiei, întemeiată pe cuceririle științei sau, cum se exprimă el, a „metafizicii materialiste". În esență, el susține că știința și filozofia constituie o unitate, că au la baza lor experiența, deosebindu-se însă prin gradul de generalitate a legilor care fac obiectul lor.

Conta, ca și Bacon, compară totalitatea cunoștințelor noastre, care reprezintă o unitate, cu o piramidă. La baza piramidei se găsesc cunoștințele obținute direct din experiență. Deasupra acestor cunoștințe se găsesc ideile care le generalizează. Folosindu-se de comparația de mai sus, el urmărește să stabilească cu precizie locul filozofiei printre celelalte științe.

Spre vîrful acestei piramide, afirmă Conta, apar idei tot mai generale, care formează obiectul diferitelor științe. În vîrful piramidei se găsește „metafizica" ca știință al cărei obiect îl constituie ideile cele mai generale, „principiile universale". Necesitatea intelectuală de generalizare, aceeași necesitate care se găsește la baza științei în genere, ne obligă să unim toate cunoștințele noastre sub un singur principiu. În ultimă instanță, Conta relevă însă că unitatea cunoștințelor noastre reflectă unitatea lumii — „unitatea și indivizibilitatea ideii generale rezultă din unitatea și indivizibilitatea gradului de asemănare și deosebire comun tuturor indivizilor respectivi" [110], scrie el. Mintea omenească ajunge la idei generale, continuă gînditorul, clasificînd atît obiectele, cît și „. . . calitățile obiectelor individuale și mișcările lor și legile acestor mișcări . . ." [111].

Polemizînd cu pozitiviștii, V. Conta demonstra astfel necesitatea filozofiei, a „metafizicii", dar a unei „metafizici" bazate pe rezultatele științelor speciale, a unei *metafizici materialiste*. Pentru a legitima în fața atacurilor pozitiviștilor dreptul filozofiei la existență, el preciza că obiectul filozofiei nu poate să coincidă cu cel al științelor speciale, așa cum susțin pozitiviștii. Obiectul filozofiei, al metafizicii, așa cum îl concepe gînditorul ieșean cuprinde următoarele probleme mari :

a) examinarea validității cunoștințelor noastre ; b) „determinarea și explicarea caracterelor comune tuturor lucrurilor, precum substanță, cauză, formă" [112] ; c) reducerea la unitate a tuturor cunoștințelor noastre . . . sub un singur principiu ; d) stabilirea de ipoteze noi bazate pe datele științelor pozitive cu scopul de a constitui „un sistem metafizic complet" asupra lumii, considerată ca „un tot organic" [113].

[110] *Ibidem*, p. 478.
[111] *Ibidem*, p. 480.
[112] *Ibidem*, p. 494.
[113] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Filozofia își are deci obiectul său deosebit de al științelor speciale. În el intră problema cunoașterii lumii, problema categoriilor, a generalului, problema creării unui sistem de reprezentări asupra lumii întregi, în general probleme care nu sînt cercetate de științele speciale.

Conta mai susține că „metafizica" cuprinde, pe lîngă o serie de fapte pozitive, și o parte ipotetică, de „cvasicunoștințe". Metafizica ar fi în parte știință și în parte „un fel de poezie științifică".

Obiectul metafizicii materialiste are astfel, în concepția sa, două componente principale: „sfera filozofiei pozitive", rezultînd din generalizarea riguroasă a datelor științei, și sfera ipotezelor, pe care un metafizician „o sistematizează, o fasonează după gustul și predilecțiunea sa personală sau, cum s-ar zice în limba artiștilor, după *idealul* ce el a conceput" [114].

Pentru a face mai sugestive opiniile sale, Conta compară sfera cunoștințelor filozofice pozitive cu globul terestru, iar sfera ipotetică a metafizicii cu atmosfera ce înconjură globul.

Aceste distincții operate de gînditor în cadrul obiectului „metafizicii materialiste" anticipează concepțiile cercetătorilor din zilele noastre, care văd în filozofie nu numai o sumă de cunoștințe obiective, dar și o luare de atitudine specifică în fața imaginii lumii, atitudine care pornește de la un *ideal* sau propune un ideal de realizat.

CRITICA FILOZOFICĂ A RELIGIEI

Concepția sa materialistă, legată de știință, l-a condus pe Conta la ateism și la examinarea critică, în lumina principiilor filozofiei materialiste, a credințelor religioase.

Ideile ateiste ale gînditorului ieșean sînt răspîndite în întreaga sa operă, dar au căpătat o expresie sistematică în lucrarea *Introducere în metafizică*, care reprezintă o primă încercare de istorie critică a religiilor din cultura noastră. În lucrarea amintită se pot distinge mai multe planuri de cercetare: urmărirea, în evoluția lor — de fapt mai mult după o anumită schemă logică, decît după o cronologie reală — a principalelor idei metafizice, stabilirea etapelor de dezvoltare a reprezentărilor religioase și, în fine, o expunere a concepției proprii asupra rezultatelor viitoare ale confruntării dintre religie și idealism, pe de o parte, și materialism și știință, pe de altă parte.

Conta era convins că în primele perioade ale evoluției umanității „concepțiile metafizicii" s-ar identifica cu credințele religioase, de aceea istoria metafizicii a devenit la el un fel de istorie critică a religiei.

Pe lîngă fermitatea poziției sale ateiste, ceea ce atrage atenția în lucrarea amintită este utilizarea unui material etnografic, sociologic și mitologic bogat (Eminescu a remarcat la el buna cunoaștere a mitologiei populare românești), precum și legarea evoluției religiilor de dezvoltarea socială.

În evoluția ideilor metafizice, V. Conta — amplificînd o schemă a lui Spencer — deosebește șase mari perioade: fetișism, idolatrie, politeism, monoteism, panteism, materialism. La baza acestei periodizări, gînditorul

[114] *Ibidem*, p. 471.

Scanned with OKEN Scanner

pune filiaţia logică a ideilor, afirmînd că „toate ideile metafizice se formează în mod perfect logic şi că ideile ce caracterizează o perioadă sînt efectul evoluţiunii ideilor ce caracterizează perioada precedentă" [115]. Această modalitate de evoluţie a gîndirii este proprie, spune el, nu numai istoriei omenirii, ci şi dezvoltării individului, aşa cum în biologie ontogenia repetă filogenia. În sprijinul acestei analogii, care surprinde un fenomen real de repetabilitate, gînditorul român citează o teză dialectică aparţinînd lui Hegel : „Hegel a susţinut cu multă dreptate că aceleaşi legi ale logicii, care prezidează la formarea ideilor în mintea unui individ, prezidează asemenea şi la formarea ideilor unui popor sau a omenirii întregi în cursul veacurilor. Acest adevăr este confirmat şi de istoria ideilor metafizice" [116].

Sensul acestei evoluţii ar fi dezvoltarea unor concepţii care, deşi idealiste la început, marchează un progres în analiza şi generalizarea fenomenelor înconjurătoare, pînă ce, în perioada materialismului, se ajunge la interpretarea lumii în chip materialist, ştiinţific, prin „ideea de materie". Astfel, în perioada fetişismului, omul, neputînd percepe aproape nici o legătură între lucrurile particulare din lume, crede că fiecare din acestea are un suflet propriu. În perioada următoare, „cînd intelingenţa sa are o mai mare putere de analizare şi generalizare" [117], el găseşte că „lucrurile particulare se împărţesc în grupuri". Sufletele acestor lucruri, fără a-şi pierde individualitatea — crede omul în această perioadă —, ascultă de un suflet mai mare, întocmai precum membrii unui trib ascultă de un şef. În perioada politeismului, puterea de analiză şi generalizare fiind mai mare, omul găseşte mai multe grupuri de lucruri particulare legate între ele (un zeu domneşte peste atmosferă, altul peste mări etc.), pentru ca în perioada monoteismului să descopere „că lumea întreagă formează un tot armonios, în care fiecare parte există şi se mişcă în corelaţie cu celelalte părţi" [118]. Pentru a explica unitatea lumii, omul consideră că aceasta e condusă de un singur zeu. Mai tîrziu, cînd se face încă un pas pe calea generalizării, continuă Conta, Dumnezeu, în care se cuprinde toată existenţa, este conceput ca fiind constituit dintr-o singură substanţă. Astfel, în perioada panteismului, „nu se admite decît o substanţă universală, care se poate manifesta sub diferite forme şi care se manifestă efectiv la om sub forma de materie şi sub aceea de spirit" [119]. Dar „cel mai înalt panteism filozofic se preface treptat în materialism" [120]. Filozofia deterministă, ajutată de progresele fiziologiei, psihologiei şi sociologiei, înlătură spiritualismul din ultimul său refugiu, creierul omului, explicînd în mod ştiinţific fenomenele psihice.

Urmărind evoluţia „metafizicii religioase", de care se ocupă pe larg, Conta a căutat mai întîi de toate să demonstreze caracterul *istoric*, trecător al fiecărei religii, legînd existenţa reprezentărilor religioase de un anumit nivel de cunoaştere. În acest scop a trecut în revistă principalele etape ale dezvoltării religiei.

El începe istoricul credinţelor religioase prin cercetarea „rădăcinilor" religiei în scară animală. La aceasta îl obliga concepţia sa evoluţionistă, pe care căuta s-o aplice consecvent în cercetarea oricărei probleme. Oare

[115] *Ibidem*, p. 450.
[116] *Ibidem*, p. 449.
[117] V. Conta, *Introducere în metafizică*, în *op. cit.*, p. 427.
[118] *Ibidem*, p. 428.
[119] *Ibidem*, p. 434.
[120] *Ibidem*, p. 443.

Scanned with OKEN Scanner

credința omului — animal evoluat — nu are un corespondent la animalele superioare, nu există la acestea un embrion din care să se fi dezvoltat, prin evoluție, credința omului? — se întreabă Conta. El nu ezită în a da un răspuns afirmativ la această întrebare, stabilind o analogie între ceea ce s-a numit „sentiment religios" la om și sentimentul de teamă în fața necunoscutului ce se observă la animalele superioare. „Sentimentul religios" ar deriva din sentimentul de teamă cu care prezintă anumite asemănări. Conta merge atît de departe cu analogia, încît ajunge să identifice frica animalelor superioare în fața necunoscutului cu sentimentul religios, iar reacțiile lor fiziologice în atare situații de spaimă, cu formele cultului religios: „Înaintea cîinilor, lupul simte *frica de cunoscut*, iar înaintea chibritului *frica de necunoscut*. Această din urmă frică este cunoscută de cîinele care latră la umbrele ce se mișcă noaptea pe lună înaintea lui, de boii care mugesc cu spaimă în momentul unui mare cutremur de pămînt. Această frică este adevăratul sentiment religios, iar acțiunile determinate de ea, precum lătratul cîinilor la umbre, mugetul și fuga boilor etc., sînt cele dintîi forme ale cultului religios" [121].

În starea de primitivitate, omul, neputînd „să-și explice aproape nimic în mod natural", se teme în fața fenomenelor naturii. Teama lui este cu atît mai mare cu cît el populează întreaga natură cu spirite rele, care-i aduc nenumărate nenorociri. Iată cum și la om frica de necunoscut dă naștere sentimentului religios.

Analizînd felul cum rezolvă V. Conta problema apariției credinței religioase, a „sentimentului religios", trebuie să relevăm efortul său de a da o explicație științifică, „naturală", care să se sprijine pe marea achiziție a științelor naturii din secolul al XIX-lea — *teoria evoluționistă*. Conta se situează pe o poziție care exclude în mod hotărît orice explicație teologică și combate prin interpretările sale dogmele fundamentale ale teologiei referitoare la caracterul „revelat" al religiei. Concepției religioase îi opune explicații iluministe, care iau ca bază a credinței frica de necunoscut, determinată de lipsa de cunoștințe științifice. Spre deosebire de alți iluminiști, el încearcă o abordare istorică a chestiunii. Pentru condițiile istorice din țara noastră, explicațiile lui Conta aveau un caracter progresist. Teoria sa era de fapt o primă încercare mai amplă la noi de a aborda problema originii religiei în spirit științific. Trebuie însă să relevăm faptul că, în dorința de a aplica teoria evoluției la explicarea credinței, gînditorul trece peste saltul calitativ recunoscut de el înainte, ce se săvîrșește odată cu apariția omului, a societății umane, peste specificul acțiunilor omenești determinate de relațiile sociale. Conta aproape că șterge orice deosebire între sentimentul de teamă în fața necunoscutului ce se observă la animalele superioare și credința omului primitiv în forțe supranaturale: el nu înțelege religia ca o formă a conștiinței sociale, ci o consideră un sentiment al individului. După el, atît teama animalelor, cît și „sentimentul religios" la om au la bază instinctul de conservare, din care derivă. Dînd o explicare biologizantă a acestui fenomen social, Conta ajunge la unele exagerări vulgarizatoare. Neputînd să-și explice menținerea religiei la oamenii culți, el consideră că pe scoarța lor cerebrală ar exista anumite zone care formează un fel de organ al acestui sentiment. Acest organ, atît timp cît încă nu se atrofiază complet, face posibilă menținerea religiei la oamenii culți.

[121] *Ibidem*, p. 391.

Este necesar să remarcăm că explicaţiile lui Conta referitoare la evoluţia religiei, a credinţelor religioase ale omului, au totuşi meritul de a urmări influenţa organizării sociale asupra evoluţiei religiilor. Astfel, el precizează că, în perioada fetişismului, omul considera toate sufletele mai mult sau mai puţin puternice şi egale, deoarece „oamenii la început, nefiind constituiţi în societate cu graduri ierarhice, sînt toţi independenţi şi aproape egali" [122]. Neatribuind sufletelor morţilor — socotite a fi egale — o putere mai mare decît a oamenilor în viaţă, metodele de apărare împotriva lor le formează vicleşugurile utilizate de primitivi în lupta de toate zilele cu ceilalţi oameni.

Odată cu evoluţia formelor de organizare socială se schimbă însă, arată Conta, şi imaginea oamenilor despre suflete. Între sufletele morţilor se produce o diferenţiere, care reflectă ierarhia socială. Apariţia regilor în societate atrage după sine apariţia zeilor în religiile omului primitiv. Şi după cum regii beneficiază prin locul pe care-l ocupă în ierarhia socială şi prerogativele asigurate de poziţia lor de o putere în faţa căreia toţi ceilalţi oameni trebuie să se plece, tot aşa şi zeii devin „nemăsurat de puternici" şi „absolut invincibili de oameni" [123]. Ei inspiră acum omului „o adevărată groază".

Metodele prin care omul încearcă să îmblînzească răutatea zeilor, să evite ca puterea acestora să se îndrepte împotriva sa, se schimbă acum în mod adecvat; el recurge la jertfe, la ofrande, spre a preveni foametea, inundaţiile şi alte nenorociri trimise de atotputernicii zei.

Conta urmăreşte influenţa relaţiilor sociale asupra evoluţiei credinţei sub aspecte multiple. Pe lîngă influenţa organizării societăţii asupra reprezentărilor religioase, el evidenţiază şi influenţa exercitată de complicarea raporturilor sociale asupra psihologiei credincioşilor. Considerînd că „sentimentul religios" are la bază sentimentul de teamă faţă de necunoscut şi că în primele faze ale evoluţiei omenirii aceste sentimente se confundă, subliniază totuşi că ele se diversifică cu timpul, sentimentul religios cuprinzînd nu numai teama, ci şi un sentiment de recunoştinţă şi devotament. Evoluţia aceasta în psihologia credinciosului se explică, după opinia lui Conta, prin evoluţia raporturilor dintre supuşi şi conducători. La sentimentul de teamă faţă de conducător se adaugă cu timpul şi alte sentimente pe care i le inspiră un conducător ce-şi apără poporul de duşmani (recunoştinţă şi devotament). Zeificat după moarte, eroul devine un zeu protector, care „inspiră aceleaşi sentimente, însă amplificate, pe care le inspiră eroul devenit rege în viaţă fiind" [124].

Perioada următoare în evoluţia religiei e determinată de apariţia „legilor elaborate" după care se cîrmuieşte acum societatea. Bineînţeles, observă Conta, regii şi preoţii pretind că prin aceste legi ei comunică poporului voinţa zeilor care i-au inspirat în alcătuirea legilor şi a regulilor de morală. Trebuie să arătăm că de fapt este vorba despre apariţia statului, care presupune existenţa claselor sociale antagoniste: Conta sesizează folosirea religiei, ca şi folosirea legilor, în scopul întăririi şi apărării privilegiilor claselor conducătoare (fără a căuta să explice ce determină apariţia claselor sociale şi a statului).

[122] *Ibidem*, p. 411.
[123] *Ibidem*.
[124] *Ibidem*, p. 393.

În ceea ce privește evoluția reprezentărilor despre zei, în această perioadă se constată, spune Conta, o limitare a numărului zeilor. De asemenea, teama de necunoscut slăbește, întrucît legile, regulile a căror respectare aduce bunăvoința zeilor sînt cunoscute oamenilor. Dumnezeu începe a fi considerat bun în perioada monoteismului, fiindcă „în această perioadă societățile ajung prin dezvoltarea instinctului a-și da legi și instituțiuni după care omul este ținut a face numai bine, știind că acest bine este considerat a fi poruncit chiar de Dumnezeu" [125]. Pe lîngă teamă, Dumnezeu inspiră respect, admirație, iubire filială și speranță într-o răsplată părintească fie în lumea aceasta, fie în altă lume. Teama de necunoscut devine teamă de Dumnezeu, recomandată în ultima formă și de teologi ca o premisă a începutului înțelepciunii.

Cunoașterea prescripțiilor religiei nu elimină totuși teama de necunoscut: spiritele supranaturale fiind „înzestrate cu voință liberă" [126], omul nu poate ști niciodată cum se exercită această voință. Singura cunoaștere care face ca teama de necunoscut să descrească continuu și apoi să dispară este cea științifică, este „progresul cunoștințelor experimentale, care pe zi ce merge răpesc de la atotputernicia spiritelor cîte un fenomen natural care se poate explica fără a face să intervină acțiunea spiritelor" [127].

Progresul științelor vine în contradicție cu credința în forțele supranaturale (prin descoperirea legilor fenomenelor). Conta își manifestă convingerea că progresul cunoașterii va înlătura definitiv religia, credința în forțe supranaturale, „sentimentul religios", și va impune adevărul că „*nimic în lume nu atîrnă de liberul-arbitru al nimănuia ... totul se face conform unor legi absolut fixe și necesare*" [128].

Un merit al său îl constituie și încercările întreprinse spre a da explicații științifice unor credințe primitive, unor superstiții păstrate pînă în ziua de astăzi la unii oameni. Lipsa de cunoștințe, asociată cu teama de necunoscut, stau, după Conta, la baza superstițiilor. Pe măsură ce cunoașterea omului înaintează, teama dispare treptat. Ea nu poate să dispară dintr-o dată, pentru că omul primitiv *nu poate cunoaște*, datorită structurii creierului său, decît foarte puține lucruri și foarte imperfect. Conta afirmă — în maniera sa biologizantă — că numai diferențierea funcțiilor acestui organ va permite o cunoaștere aprofundată a realității; omul primitiv, scrie el, „consideră ca egale sau ca asemănătoare lucruri de acelea pe care, în urma diferențierii progresive a creierului și analizării din ce în ce mai adînci a lucrurilor în decursul veacurilor, omul mai înaintat le găsește că sînt neegale sau chiar cu totul deosebite" [129].

Primele cunoștințe mai temeinice se referă la omul însuși, pentru că trebuințele corpului său îi atrag omului atenția asupra persoanei sale și a mișcărilor ce execută în vederea satisfacerii lor. Cunoștința de sine, afirmă Conta, este astfel punctul de plecare al cunoașterii și baza de comparație pentru cunoștințele ulterioare. O primă consecință a acestui fapt o constituie tendința omului de a atribui „prin analogie și inducțiune caracterele sale mai întîi celorlalți oameni, apoi animalelor și, în sfîrșit, tuturor lucrurilor din lume" [130].

125 *Ibidem*, p. 393.
126 *Ibidem*, p. 394.
127 *Ibidem*, p. 395.
128 *Ibidem*, p. 395.
129 *Ibidem*, p. 398.
130 *Ibidem*, p. 399.

Antropomorfismul, asociat cu slaba dezvoltare a creierului are, după Conta, două consecinţe mai importante: credinţa în prevestiri şi credinţa în suflete. V. Conta se ocupă pe larg de practicile folosite în diferite credinţe primitive, utilizînd un bogat material documentar împrumutat din lucrările: *Primitive Culture* de Ed. Tylor, *Origin of Civilisation* de John Lubbock, *Principles of Sociology* de H. Spencer. Concluziile sale pun în evidenţă ideea că toate aceste credinţe izvorăsc din neputinţa omului primitiv de a-şi explica fenomenele în mod natural, ştiinţific, iar practicile sale religioase sînt consecinţa logică a acestor credinţe. Gînditorul se opreşte mai pe larg asupra credinţei în existenţa sufletelor. După ce face istoricul acestor credinţe, V. Conta ajunge la concluzia importantă că, în perioada materialismului, credinţele religioase vor dispărea, toate fenomenele fiind explicate pe deplin ştiinţific. Susţinînd cu hotărîre opoziţia dintre religie şi ştiinţă, gînditorul român critică totodată poziţia lui Spencer, de conciliere a ştiinţei cu religia.

După cum se ştie, H. Spencer afirma că religia şi ştiinţa au domenii diferite de cunoaştere, şi de aceea căile lor spre adevăr ar fi deosebite. Dar „a zice că religiunea poate coexista şi prin urmare poate fi conciliată cu ştiinţa — replica V. Conta — este tot aşa de absurd ca şi a zice că... se poate concilia astronomia veche, care zicea că Soarele se învîrteşte în jurul Pămîntului, cu astronomia modernă, care zice că Pămîntul se învîrteşte în jurul Soarelui"[131].

Ateismul promovat de Conta, critica documentată pe care a făcut-o religiei — în care a utilizat mai ales datele sociologiei, etnografiei şi istoriei gîndirii —, afirmaţiile sale hotărîte cu privire la opoziţia dintre ştiinţă şi religie, cu privire la inevitabilitatea dispariţiei religiei şi a victoriei materialismului au jucat un rol important în confruntările de idei din România în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, contribuind la eliberarea spiritelor de prejudecăţile religioase şi la crearea unui climat favorabil dezvoltării ştiinţei şi a materialismului.

Moartea prematură l-a împiedicat pe Conta să realizeze multe din proiectele sale, l-a împiedicat, mai ales, să-şi dezvolte ideile care vizau sfera umanistă a culturii, lipsindu-l de posibilitatea de a clădi pînă la capăt sistemul său filozofic. De aceea socotim necesar ca, în încheiere, să amintim aceste idei — cuprinse în special în *Cugetările* şi *Însemnările* sale —, şi aceasta cu atît mai mult cu cît gînditorul a manifestat un interes permanent pentru sociologie, pentru etică şi estetică, pentru filozofia politică.

Din cugetările şi însemnările filozofului ieşean se degajă un fierbinte patriotism, dragoste pentru istoria patriei, simpatie faţă de ţăranul muncitor, preţuire pentru ideile socialiste. Unele dintre ele au fost reproduse şi comentate de presa democrată. Astfel, revista „Facla" citează cîteva din aceste cugetări, printre care următoarele: „Nici aristocratul, nici burghezul nu pot fi patrioţi din sinceritate. Acest apanaj natural a fost dat spre păstrare ţăranului, un suflet ferit de ambiţiuni şi patimi egoiste". „Poetul german Grillparzer spunea că « poporul sînt acele deşarte mii de nule, pe care le punem ca să formăm un număr. Dar repede le înlăturăm cînd e vorba de împărţeală ». Eu cred că timpurile se vor schimba, şi poporul care este un orfan pus sub ocrotire va înţelege că, îndeplinind

131 *Ibidem*, p. 396.

majoratul, trebuie să cheme la răspundere și la socoteală pe acei care s-au folosit de dreptul său în decursul veacurilor". Comentînd aceste maxime, „Facla" scria: „Avea dreptate Conta. Ziua socotelilor se apropie. Poporul organizat în sindicate și în partidul socialist, începe să dea dovezi nenumărate că a atins vîrsta, primejdioasă pentru alţii, a majoratului" [132]. Alte însemnări ni-l arată pe Conta adept al emancipării femeilor.

Mai multe cugetări și însemnări privesc domeniul eticii și esteticii, al pedagogiei. În etică, V. Conta preconizează altruismul, spiritul de dreptate, de frăţie (fără să lege însă în mod precis realizarea acestor idealuri de o clasă socială sau de o orînduire economică). De semnalat că el constată o evoluţie a „binelui" și vorbește favorabil despre socialiști, despre morala socialistă: „... Moralistul sau *socialistul* care *anticipă* asupra celorlalţi este un geniu care va fi înţeles mai tîrziu". Într-una din însemnări, Conta își exprimă convingerea că socialismul se poate transforma dintr-o utopie în realitate, în alta expune unele principii socialiste.

În estetică, V. Conta este partizanul realismului: „Deci pictura și sculptura — scria el — trebuie să înfăţișeze tipuri pentru a face să ni se pară că înaintea noastră se află corpuri reale; muzica trebuie să reproducă accente, strigări, jeluiri, zgomote, glasuri amestecate...". El cere artiștilor să se inspire din contemporaneitate: „Pe lîngă rutinari... se află și artiștii originali, care se inspiră de la epoca în care trăiesc și creează opere în conformitate cu cultura generală a acestei epoci". Conta vede in artist un anticipator și atribuie artei un important rol social.

Mai multe însemnări privesc economia politică: demnă de reţinut este opinia sa cu privire la necesitatea limitării averilor.

◇

Analiza concepţiei filozofice a lui Conta ne permite să tragem concluzia că filozofia sa se înfăţișează examenului actual ca o concepţie materialistă unitară despre lume, apărută în condiţiile social-economice specifice ale României in a doua jumătate a secolului al XIX-lea și dezvoltată în strînsă legătură cu progresele cunoașterii știinţifice din epoca sa.

Filozofia materialistă a lui V. Conta, preluînd ideile de bază ale înaintașilor, se deosebește totuși de materialismul din secolul al XVIII-lea printr-un șir de teze noi, care reprezintă o generalizare a cuceririlor știinţelor timpului. Materialismul lui Conta, care reflectă succesele știinţelor naturii din secolul al XIX-lea, nu numai că este eliberat de mecanicismul extrem, caracteristic materialismului din secolul al XVIII-lea, dezvoltat în condiţiile cercetării formei mecanice de mișcare a materiei, dar dobîndește numeroase trăsături noi tocmai datorită faptului că beneficiază de cuceririle biologiei, fiziologiei și psihologiei, ale sociologiei și etnografiei, ale economiei politice etc. Astfel, în concepţia despre psihic, în clasificarea legilor, în teoria adevărului, dar mai ales în teoria generală a evoluţiei, materialismul lui Conta este o oglindă a secolului său. Demn de reţinut este și faptul că, asimilînd filozofic datele știinţei (mai ales teoria evoluţiei), elaborează și o problematică filozofică nouă. Materialismul său mai prezintă, datorită acestui fapt, și o altă caracteristică: odată cu noile descoperiri ale știinţei la care apelează constant și sub influenţa lor directă, în concepţia lui Conta despre *natură* pătrunde dialectica. Ideea fundamentală sub influenţa căreia se produce acest proces,

[132] „Facla", 1910, nr. 26, p. 420.

idee promovată de Conta ca rezultat al generalizării teoriei evoluției din științele naturii și care a rămas străină nu numai materialiștilor din secolul al XVIII-lea, ci și lui Feuerbach, este ideea dezvoltării. Pe măsură ce își însușește ideea dezvoltării, pe care o pune în centrul ultimelor sale lucrări, începînd cu *Teoria ondulațiunii universale*, în sistemul său devin tot mai numeroase ideile și interpretările dialectice. Filozofia sa reprezintă un caz mai rar în istoria filozofiei, cînd trecerea de la materialismul metafizic la cel dialectic se face mai ales sub imperiul științelor naturii, care „nășteau dialectica", deci sub impulsul faptelor, fără apelul direct la formele anterioare — în primul rînd la cea hegeliană —, deși, cum s-a văzut, gînditorul român s-a arătat receptiv față de unele idei dialectice hegeliene. De aceea, acest proces al trecerii de la concepția metafizică la cea dialectică se realizează în sistemul lui Conta cu oarecare dificultate și apare mai pregnant în concepția sa despre natură.

Totuși Conta nu se revendică — atunci cînd fundamentează teoria ondulațiunii universale — numai de la tradiția materialist-naturalistă, ci și de la achizițiile filozofiei istoriei.

Este interesant de urmărit în opera lui Conta seria gînditorilor, a ideilor în care se înscrie și concepția sa, spre a putea pune în evidență atît continuitatea în progresele gîndirii materialiste, cît și contribuțiile sale specifice la dezvoltarea acesteia.

Propriu-zis, Conta vede mai multe *serii* [133] în evoluția ideilor filozofice în perioada modernă. Prima ar fi cea a materialismului și naturaliștilor, dintre care citează pe Bacon, Giordano Bruno, Descartes, Galileo Galilei, Newton, Pascal, Spinoza, sensualiștii englezi și francezi, Lavoisier, Cuvier, Lamarck. O mențiune specială face, în cadrul acestei serii, pentru materialismul german, întrucît idealismul evoluează în Germania prin panteism spre materialism. Afirmația lui Hegel că „ideea se hotărăște să iasă afară dintr-însa" este interpretată de el ca un pas spre materialism, acesta din urmă fiind reprezentat de Feuerbach, Büchner, Moleschott, Vogt, Haeckel, A. A. Herzen.

O altă serie este aceea a transformismului, a darvinismului, „teoria descendenței în lumea organică", concepută inițial de Goethe, Erasme Darwin și dezvoltată ulterior de Geoffroy Saint-Hilaire, Spencer, Huxley, Wallace, Ch. Darwin și Schleicher (care o aplică în lingvistică).

Ultima serie este cea a teoriei ondulațiunii universale. Aceasta nu mai apare — cum era de așteptat — ca o continuare a evoluționismului organic. Conta trece acum brusc în domeniul istoriei omenirii, scriind: „Este mult timp de cînd istoricii au început să întrebuințeze expresiuni ca: *copilăria omenirii, junețea și bătrînețea unei națiuni*", referindu-se evident la Vico. În continuare îl menționează pe Spencer, cu formula sa despre mișcările ritmice, despre evoluție și disoluție, pentru a-i opune concepția sa despre teoria ondulațiunii universale.

Cum se vede din prezentarea acestor serii în evoluția ideilor moderne, materialismul împreună cu naturalismul (în care s-ar încadra și darvinismul), pe de o parte, viziunea evoluționistă asupra istoriei și apoi asupra întregii lumi, pe de altă parte, alcătuiesc componentele de bază ale sistemului materialist creat de V. Conta. Pentru a întări această concluzie, vom aminti că încă din *Teoria fatalismului*, referindu-se la faptele istorice,

[133] *Cf.* V. Conta, *Teoria ondulațiunii universale*, în *op. cit.*, p. 249—251.

Conta îl citează mai întîi pe Vico cu ideea că „toate națiunile în *dezvoltarea lor istorică* (subl. ns.) trebuie să treacă prin aceleași faze, că aceste faze se succedează în același șir și că, prin urmare, omenirea în mergerea sa ascultă de o lege" [134]. Tot aici face precizarea că „știința sau filozofia istoriei nu datează de mult". Se poate afirma astfel că viziunea istorică nu e o simplă prelungire a evoluționismului, ci are, înainte de orice, un fundament în modul de înțelegere a vieții sociale și a istoriei. De fapt, în *Teoria ondulațiunii universale* materialul demonstrativ e luat și din sfera socialului și din domeniul ideilor, al „adevărului" cum se exprimă el.

Conta insistă — în diverse lucrări — asupra caracterului istoric al formelor vieții sociale, al religiilor, demonstrează că nu există nici idei înnăscute, nici adevăruri absolute, imuabile, și evidențiază caracterul relativ al adevărului.

Demn de remarcat e faptul că V. Conta a sesizat importanța ideii dezvoltării pentru filozofie, a întrevăzut posibilitatea ca ea să devină una din problemele de bază ale gîndirii filozofice și, îmbrățișind-o, a venit cu interpretări originale, depășindu-i pe materialiștii vulgari, incapabili de noi teoretizări filozofice, sau pe reprezentanții evoluționismului plat, care extrapolau principiul evoluției organice în alte domenii, fără a sesiza bogata problematică filozofică ce decurgea din el.

Pentru a caracteriza cît mai exact filozofia lui Conta, este necesar să urmărim și atitudinea sa față de Hegel și, în mod special, față de dialectică. Utilizează el acest termen? Este Conta receptiv față de formele anterioare ale dialecticii?

Expunînd foarte succint evoluția filozofiei clasice germane, gînditorul român scrie următoarele în legătură cu Hegel (care este citat de mai multe ori în opera sa): „El (Hegel) nu disprețuia studiul empiric, ca predecesorul său (Schelling). Dar și el a dedus existența naturii din cugetarea abstractă, zicînd că ideea în libertatea sa absolută se *hotărăște* să iasă afară dintr-însa și să se facă natură. Aceasta din urmă fiind ideea afară dintr-însa nu e strîns legată ca logică și nu poate fi recunoscută numai pe cale *dialectică* (subl. ns.). De aceea e folositor și studiul empiric" [135]. Termenul *dialectică* folosit aici are semnificația de metodă logic-deductivă și nu pare — la prima vedere — să indice o apreciere a dialecticii hegeliene. Constatarea e oarecum surprinzătoare, dacă avem în vedere cea de-a doua componentă a sistemului lui Conta. Dar în opera filozofului român întîlnim și alte referiri la Hegel, mai edificatoare pentru lămurirea problemei cercetate: „Hegel a susținut cu multă dreptate, că aceleași legi ale logicii care prezidează la formarea ideilor în mintea unui individ prezidează asemenea și la formarea ideilor unui popor sau a omenirii întregi în cursul veacurilor" [136]. De data aceasta teza la care aderă Conta vizează atît un fenomen real de repetabilitate, caracteristic dezvoltării dialectice, cît și logica formării ideilor la indivizi, popoare și omenire în ansamblu, dimensiunea istorică fiind clar exprimată în ultimul caz prin formula „de-a lungul veacurilor".

[134] Idem, *Opere filozofice*, p. 100.
[135] *Ibidem*, p. 250.
[136] *Ibidem*, p. 449.

De altfel, urmărind evoluţia ideilor metafizice, gînditorul vede — cum am semnalat — în fiecare din cele şase perioade stabilite de el un pas înainte pe calea progresului, în direcţia triumfului materialismului, o dezvoltare de la simplu la complex, de la concepţii cu o sferă restrînsă de cuprindere, la viziuni care vizează universul întreg.

Ar fi exagerat să conchidem de aici că filozofia lui Conta reprezintă o concepţie dialectică pe deplin închegată.

Putem însă afirma fără rezervă că istorismul este o dimensiune fundamentală a concepţiei sale şi că tezele dialectice din sistemul său nu se limitează la cele întîlnite în explicarea naturii, deşi acestea predomină. Şi ca un corolar firesc al filozofiei sale materialiste, al determinismului şi viziunii istoriste menţionate, ne apar şi ideile sale despre viitorul societăţii, pe care îl leagă de socialism.

Raportînd filozofia lui Conta la peisajul gîndirii europene din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, constatăm că poziţia sa este oarecum singulară. Majoritatea gînditorilor din epocă părăsiseră orientarea materialistă, îndreptîndu-se fie spre pozitivism, fie spre alte variante mai noi ale idealismului. De altă parte, gîndirea marxistă realizase unirea dintre dialectica hegeliană şi materialismul feuerbachian într-o nouă concepţie despre lume, menită să exprime interesele clasei muncitoare. Aparţinînd unei ţări aflate în plin proces de modernizare, în care burghezia avea de îndeplinit misiunea sa istorică, fiind încă o clasă progresistă, V. Conta dezvoltă un sistem materialist care poate părea „întîrziat” pe plan european. Pe lîngă condiţiile specifice ale ţării noastre în explicarea acestei situaţii nu trebuie să omitem însă nici faptul că filozoful român a intrat în legături cu mişcarea socialistă şi, în consecinţă, asupra concepţiei sale s-au exercitat influenţe şi din partea concepţiilor filozofice materialiste (inclusiv marxiste) promovate de socialişti.

În contextul cultural al ţării noastre, concepţia filozofică materialistă a lui Conta, conţinînd importante idei dialectice, ca şi ateismul său şi ideile sale sociale înaintate, au îndeplinit un rol istoric progresist. Filozofia sa a constituit o importantă contribuţie la dezvoltarea gîndirii originale româneşti, la orientarea ei în spirit materialist; ea a însemnat totodată o pledoarie în favoarea dezvoltării cunoaşterii ştiinţifice, pe care căuta să o apere de intruziunile spiritualismului.

Prin interpretările dialectice din sistemul său, Conta a creat în acelaşi timp o atmosferă propice pentru o mai uşoară receptare la noi a dialecticii materialiste, pentru răspîndirea ideilor marxiste. Se cunoaşte faptul că mai mulţi militanţi socialişti şi intelectuali progresişti i-au studiat operele în tinereţe şi au fost influenţaţi de filozofia sa: Raicu Ionescu-Rion, P. Muşoiu, I. Nădejde, G. Ibrăileanu, dr. N. Leon, dr. Zosin, dr. Thiron ş.a. Conta s-a bucurat de aprecierile călduroase ale revistelor socialiste „Contemporanul” şi „Dacia viitoare”, care i-au luat apărarea cînd împotriva filozofiei sale s-au îndreptat atacurile unor reviste reacţionare. „Contemporanul” îl aprecia drept „unul din cei mai adînci cugetători ai veacului nostru” [137], iar „Dacia viitoare”, în articolul *Memoria*

[137] „Contemporanul”, I (1881—1882), Iaşi, p. 813.

lui Conta profanată, considera „ca o sfîntă datorie" a lua apărarea filozofiei celui care „ne-a ridicat în fața lumii științifice" [138].

Oglindind în opera sa multe din tendințele noi ale dezvoltării științei și filozofiei înaintate din vremea sa, Conta a elaborat un sistem filozofic care a marcat momentul maturizării gîndirii materialiste premarxiste din țara noastră. Prin caracterul ei înnoitor, opera lui Conta poate fi socotită totodată și ca o originală sinteză filozofică a realizărilor cunoașterii din secolul al XIX-lea, care a adus o primă afirmare a gîndirii materialiste românești pe plan european [139].

[138] „Dacia viitoare", an. I, nr. 10 din 15 iunie 1883, p. 156.

[139] Din bogata bibliografie referitoare la viața și opera lui Conta, menționăm: *Filozoful Conta. Opere complecte. Un studiu biografic...* de Octav Minar, ed. a II-a, București, 1914; Ana Conta-Kernbach, *Biografia lui Vasile Conta*. Adăugiri și îndreptări, Iași, 1916; Dan Badareu *Un système materialiste métaphysique au XIX-e siècle. La philosophie de Basile Conta*, Paris, 1924; Mircea Florian, *V. Conta și metafizica*, în „Convorbiri literare", LXV(1932) mai—iulie; N. Bagdasar, *Vasile Conta*, în *Istoria filozofiei românești*, București, 1940; Mihai Ralea, *Vasile Conta, filozof materialist*, în „Studii", 1949, nr. 4, și în volumul *Studii de psihologie și filozofie*, București, Edit. Academiei, 1955; N. Gogoneață, *Filozofia lui Vasile Conta*, Edit. științifică, București, 1962; Vasile Conta, *Opere filozofice*, ediție îngrijită cu un studiu introductiv, comentarii și note de Nicolae Gogoneață, București, Edit. Academiei, 1967; Vasile Conta, *Scrieri filozofice alese*, ediție îngrijită, prefață, tabel cronologic și note de Nicolae Gogoneață, București, Edit. Minerva, 1975.

Scanned with OKEN Scanner

5. MIHAI EMINESCU

Este un adevăr unanim împărtăşit astăzi că Eminescu a fost original, genial, nu doar în poezia sa, ci şi în celelalte componente ale extraordinarei sale opere. El s-a identificat valoric-exponenţial cu însăşi perenitatea neamului nostru, mărturie stînd *rotunjimea, monumentalitatea integratoare a operei sale.*

Faţă de concepţia filozofică a lui Eminescu, metodologia cea mai uzitată multă vreme a fost aceea a detectării izvoarelor, a urmăririi unei filiaţii „necesare" din alţii şi cu alţii, iar uneori a constat în a reduce întregul gîndirii eminesciene la acestea. Meritele incontestabile ale metodei filiaţiei au fost de multe ori contrabalansate de concluzii unilaterale, sintetizate în afirmaţia : „Eminescu n-a fost un filozof" ! Tot ceea ce au putut admite unii interpreţi a fost doar o juxtapunere eclectică de teme şi structuri preluate din alte concepţii, de la *Vedanta* şi pînă la Schopenhauer.

După un îndelung travaliu evaluativ, există astăzi posibilitatea de a adăuga, la cîştigurile metodei amintite, şi alte perspective de apreciere în judecarea filozoficului operei şi a *filozofiei* însăşi a lui Eminescu [1]. Aceasta, socotind fără nici un fel de prejudecată, că opera însăşi reveleză deplin un *eidos* numai al său, *un tot esenţial de idei, teme şi structuri* care-i constituie osatura filozofică, spaţiul natural de trecere — uneori schiţat numai, dar real — la o *structură teoretică invariantă* (constantă) a sa şi numai a sa.

Dacă s-a crezut adesea, fără temei, că Eminescu poate intra în universalitate doar prin prezenţa, la el, a altor gîndiri, cu atît mai vîrtos va trebui să stabilim *cum* şi *cînd* cugetătorul intră efectiv în universalitate prin ce-i al său cu totul, integral. Un imperativ maxim stăruie de a-l

[1] M. Ciurdariu a demonstrat, în 1964, că „Eminescu tindea să-şi creeze un sistem filozofic propriu" (M. Ciurdariu, *Eminescu şi gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 2, 1964, p. 139, nota); în *Antologia gîndirii româneşti* se preciza, în 1967: „Cel mai mare poet român a fost în acelaşi timp un profund gînditor social şi unul dintre marii publicişti ai ţării noastre". „Reflecţiile sale filozofice, consemnate în manuscrise, atestă năzuinţa de a închega un sistem de gîndire propriu..." (*Antologia gîndirii româneşti. Secolele XV—XIX*. Partea a II-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 544, 545). De asemenea, Al. Oprea nota cu îndreptăţire în studiul introductiv la vol. XIV al *Operelor* eminesciene: „Ne convingem, încă o dată că, pe măsură ce explorează multiple arii ale filozofiei, gîndirea lui Eminescu se emancipează, îşi creează un sistem personal de referinţă şi de judecăţi, studiind opera lui Kant nu ca un discipol doritor să « înveţe », ci de pe poziţia unui spirit independent care-şi caută aliaţi în propriul război dus pe tărîmul cunoaşterii". Autorul studiului introductiv consemnează „acel elan al sintezei care-şi pune pecetea pe toate preocupările intelectuale ale poetului" şi, referindu-se la formulele matematice în care Eminescu încercase să aşeze cunoştinţele din diverse domenii ale vieţii, se întreabă dacă nu pot fi considerate „dovezi ale aspiraţiei secrete către un fel de macromodel capabil să descopere şi să ordoneze legile care guvernează formele existenţei din univers" (Al. Oprea, *Biografia intelectuală a lui M. Eminescu*, în M. Eminescu, *Opere*, vo . XIV, Edit. Academiei, Bucureşti, 1983, p. 29, 52).

readuce pe Eminescu din universal în național, spre a-l putea reda complet și real universalității și eternității sale. O dificultate o reprezintă, desigur, inexistența, încă, a unei ediții critice a tuturor textelor eminesciene, dar parțial sîntem ajutați de explorările speciale ale multor cercetători [2].

Sub strictețea comprehensiunii dificultăților — totuși surmontabile —, va fi nevoie să urmărim esențiala *rotunjime de idei* a operei eminesciene și să asumăm o metodologie prin prisma căreia fiecare componentă organică a operei să semnifice pentru celelalte, iar întregul să semnifice prin dominantele unei gîndiri. Oricum, este un lucru dovedit, după cum scria G. Călinescu pe deplin întemeiat, că „numai existențele geniale ajung la acea *rotunditate semnificativă* (subl. ns. — *T.G.*)" [3].

✧

Mihai Eminescu s-a născut la 15 ianuarie 1850 la Botoșani [4], a copilărit în împrejurimile Ipoteștilor și a învățat la Cernăuți, Blaj, Sibiu, București [5]. În 1869 este trimis de tatăl său — de asprul Gheorghe Eminovici, pe care istoria avea să-l răzbune definitiv și cu prisosință —, la Viena, spre a studia filozofia. La început, numai student audient *(ausserordentlicher Hörer)*, deci fără drept de a se prezenta la examene, Eminescu a urmat cursurile unor Robert Zimmermann (Istoria filozofiei, Filozofia practică, seminarul Colloquium), Theodor Vogt (Introducere în filozofie pe baza primei cărți a metafizicii aristotelice), Karl Sigmund Barach Rappaport (Tratarea principiilor filozofice și introducere istorico-filozofică în filozofie), precum și cursuri la specialitățile științifice : medicina legală (dr. Gatscher), anatomia (Joseph Hirtl), fiziologia (Ernst Brücke), limbile romanice (Adolfo Musaffia), economia politică (Lorenz von Stein) etc. Acum citește cu nesaț din dialogurile platoniciene, din Descartes, Spinoza și Leibniz, din Herbart, dar mai ales din Kant, Schelling și Schopenhauer. Participă activ la manifestările societăților vieneze ale studenților români și, în 1871, cu prilejul sărbătoririlor de la Putna, revine în țară, făcînd parte din consiliul director al organizării acestora. Pentru această perioadă a „trieniului vienez" este important să amintim activitatea publicistică la reviste ca „Familia", „Albina" din Pesta, „Federațiunea" etc., dar mai ales faptul că marele nostru poet începe să se încumete în traducerea unor lucrări teoretice. Identificate ca aparținînd acestei perioade sînt : *Arta*

[2] Vezi G. Călinescu, Perpessicius, D. Caracostea, Liviu Rusu, M. Ciurdariu, C. Noica, D. Murărașu, D. Vatamaniuc, Al. Surdu, G. Mihăilă, M. Bucur, Sergiu Al. George, Al. Oprea, Ilie Bădescu ș.a.

[3] G. Călinescu, *Sensul vieții și operei lui M. Eminescu*, în vol. *Mihai Eminescu — Studii și articole*, colecția „Eminesciana", 13, Edit. Junimea, Iași, 1978, p. 106.

[4] Vezi și I. D. Marin, *Eminescu la Ipotești*, colecția „Eminesciana", 15, Edit. Junimea, Iași, 1979, p. 6—17.

[5] G. Muntean, *Hyperion*, I, *Viața lui Eminescu*, colecția „Universitas", 1973, p. 53—114, unde se spune, fără nici o rezervă, că Eminescu n-ar fi reușit, pînă la urmă, să obțină un bacalaureat. În privința acestei chestiuni este mai cu temei să ne însușim punctul de vedere al lui C. Noica, pe seama unor pasaje semnificative ale scrisorilor dintre Eminescu și Maiorescu („...eu declarînd de mai înainte că *sunt gata să rambursez totul* — subl. ns.) — *T.G.* — cînd mă voi vedea ajuns cu titlul meu academic la un liman sigur" și: „...Voi pleca deci cît se poate de curînd la Iena, și sper ca la începutul lui august să-mi pot da doctoratul. Adică n-o sper, căci eu nu sper niciodată ceva, ci voi încerca numai cu siguranță") ; ajungem la concluzia firească: „E greu de crezut că putea spune așa ceva — și încă lui Maiorescu — dacă nu avea acte în regulă, respectiv dacă îi lipsea o diplomă de bacalaureat, cum s-a pretins. Cum anume o obținuse, nu importă decît arhivistica" (C. Noica, *Introducere la Mihai Eminescu, Lecturi kantiene*, Edit. Univers, București, 1975, p. XX, nota).

reprezentării dramatice de E. T. Rötscher și textul — cu unele trimiteri la realitățile românești — *Cultură și știință* dintr-un autor german încă neidentificat [6].

În toamna anului 1872 pleacă la Berlin spre a continua și definitiva printr-un doctorat studiul filozofiei, cu un stipendiu plătit de societatea „Junimea". Călinescu afirmă decis că, acum, Eminescu se înscrie la universitatea berlineză ca „student ordinar, indiciu că într-un fel oarecare lichidase problema liceului" [7]. La Berlin, Eminescu audiază cursurile: Logica și principiile filozofiei, Concepția despre istorie la istorici renumiți (dr. Dühring), Istoria generală a filozofiei (prof. Zeller), Istoria Egiptului, Monumentele Egiptului (prof. Lepsius), Istoria modernă (prof. Droysen), Dezvoltarea și critica filozofiei hegeliene (prof. Althaus), Despre optimismul și pesimismul filozofic și politic (dr. Dühring), precum și alte discipline, ca: mitologia comparată, istoria muzicii, natura religiilor, limba sanscrită, fenomene optice, fenomene nervoase și musculare etc. [8].

Către sfîrșitul perioadei berlineze (1874), Eminescu începe traducerea numai „pentru sine" [9], fără nici o altă finalitate expresă — doctorat sau profesorat la Iași, așa cum îi cerea Maiorescu — a lucrării capitale, *Critica rațiunii pure*. Eminescu face o „primă lectură" a lucrării filozofului de la Königsberg, începînd în ordine inversă, cu fragmente de „Metodologia transcendentală" (încă înainte de 1874) și continuînd cu „Introducerea" și „Învățătura transcendentală elementară" pînă la paragraful „Axiome ale intuiției" (Diviziunea întîia, cartea a doua, capitolul doi) [10]. Această fericită „întîlnire" și „întîmplare" — cum s-a spus — dovedește multe lucruri și, în primul rînd, faptul că Eminescu începea în filozofie cu *esențialul* și că „niciodată omul acesta n-a făcut exact ce i se cerea" [11]. Faptul vizează și cererea insistentă a lui Maiorescu de a-și susține doctoratul spre a putea ocupa catedra de filozofie de la Universitatea din Iași. Preferința pentru Iena în locul Berlinului nu va materializa nicicînd doctoratul cerut, iar Eminescu se va întoarce în țară, în același an 1874, cu gîndul de a reveni.

◇

În privința detectării *filozoficului* în opera diversă a lui Eminescu, cel care a adus în lumină materialul cel mai amplu a fost, desigur, Călinescu, care a explorat metodic manuscrisele, dar s-a sprijinit și pe travaliul onest, însă parțial realizat, al unor I. Scurtu, D. Murărașu, I. Crețu și, indiscutabil, Perpessicius. Comentariul călinescian este, incontestabil, cel mai erudit edificiu interpretativ care realizează revelarea simultană a majorității *izvoarelor posibile* din filozofia universală și situarea lui Eminescu în universalitate, tocmai pe această cale a *omologiilor ideatice*. Grație metodologiei sale arhitecturale, Călinescu a putut să ne dea o primă exegeză temeinică a filozofiei din opera eminesciană, exegeză ce îmbină

[6] M. Ciurdariu, *Pentru o ediție critică a textelor filozofice eminesciene*, în „Revista de filozofie", 1968, nr. 6, p. 728.

[7] G. Călinescu, *M. Eminescu*, în *Istoria literaturii române*, vol. III, Edit. Academiei, București, 1973, p. 163.

[8] G. Munteanu, *op. cit.*, p. 100–101.

[9] C. Noica, *loc. cit.*, p. XXII și XXIV și M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV.

[10] M. Eminescu, *Lecturi kantiene*, ediția C. Noica și Al. Surdu, p. 122 și urm. M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, Edit. Academiei, 1983.

[11] C. Noica, *loc. cit.*, p. XXXV și XXI.

descrierea tematică şi compartimentarea domeniilor culturale care compun spiritualitatea eminesciană — de la filozofie şi economie politică şi pînă la religii orientale, ştiinţe sau istorie — cu o analitică de verticalitate, menită să surprindă „arheologic" filozofia teoretică, printr-un comparativism care subordonează ierarhic toate influenţele posibile — sau numai omologiile — cugetării lui Arthur Schopenhauer [12].

G. Călinescu a analizat magistral substratul filozofic al poeziei şi prozei literare a lui Eminescu. Bazîndu-se îndeosebi pe povestirile fantastice şi pe fragmentul *Archaeus*, el a relevat înrudirea ideatică a acestora cu scrierile romanticilor germani atraşi de concepţiile panteist-antropocentrice ale Renaşterii (J. Böhme, G. Bruno, Agrippa von Nettesheim), de alchimie, magie, astrologie. În *Opera lui Mihai Eminescu*, Călinescu pune un mare accent, în reconstituirea „universului eminescian", pe ideea schopenhaueriană a „individului metafizic", a prototipului, „arheu"-ului (termen paracelsian şi van-helmontian), care se reîncarnează în mereu alţi indivizi empirici (palingenezie), de exemplu Dionis-Dan, Ruben-Riven din *Sărmanul Dionis*. Indivizii metafizici arhei sînt în acelaşi timp microcosmuri de aceeaşi substanţă cu „macroantropul", cu Dumnezeu imanent cosmosului. Indivizii empirici se pot ridica prin magie la calitatea lor de arhei cosubstanţiali cu „arteficele suprem", scăpînd astfel de constrîngerea spaţiului şi timpului şi putînd avea viziunea încarnărilor lor succesive. Alt izvor identificat de Călinescu este Leibniz, cu „armonia prestabilită" a monadelor şi cu identitatea dintre posibilitate şi realitate *sub speciae aeternitatis*. Deşi Călinescu a avertizat că nu trebuie să privim nuvelele fantastice ca „demonstraţii filozofice" sau poemul *Luceafărul* ca un tratat de metafizică, fascinat de reconstituirea universului literar eminescian, el a deplasat într-o măsură cercetarea izvoarelor teoretice ale filozofiei lui Eminescu spre aspectele „platonico-magico-schopenhaueriene" (expresia este din conferinţa *M. Eminescu* din 1963) şi nu a acordat aceeaşi pondere manuscriselor legate de ştiinţa contemporană şi de filozofia ştiinţei, relaţiilor poetului cu materialismul naturalist, manuscriselor matematice, sau a pus unele manuscrise cu caracter filozofic original, ca de exemplu ms. 2255 despre reapariţia formelor individuale într-un univers infinit, pe care îl vom analiza mai jos, tot sub semnul „individului metafizic" schopenhauerian şi al palingeneziei, sau unele manuscrise matematice sub semnul preocupărilor astrologice etc.

Este necesar, de la început, să acceptăm, pe urmele lui Nicolae Iorga, gîndul că Eminescu „i-a fost şi altceva (naţiunii române — n. ns. — *T.G.*) decît cel mai mare poet" şi că, aidoma lui Goethe pentru germani, „Eminescu este conştiinţa noastră mai bună" [13]. Cu certitudine, el, căruia i se potriveşte cel mai bine versul „A pus în tine Domnul nemargini de gîndire . . ." (*Feciorul de împărat fără stea*), nu putea să nu-i fie şi cugetător naţiunii sale, devenind „expresia integrală a sufletului românesc" (Nicolae Iorga).

În total acord cu cerinţa formulată, încă demult, de a se înfăptui, cît mai urgent, editarea critică a tuturor textelor teoretice ale lui Mihai Eminescu, vom sublinia şi justeţea altei exigenţe de ordin metodologic, anume nevoia de a renunţa la gîndul de infecundă circulaţie potrivit că-

[12] G. Călinescu, *Opera lui Mihai Eminescu*, vol. I şi II, Bucureşti, E.P.L., 1969 — 1970.

[13] C. Noica, *Eminescu sau gînduri despre omul deplin al culturii româneşti*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1975, p. 70.

ruia Eminescu „nu a fost un filozof" sau, dacă a fost totuşi, el nu a elaborat „o filozofie originală". Această idee cultivată încă de timpuriu de Aron Densusianu, Titu Maiorescu, B. P. Hasdeu sau C. D. Gherea, a început a fi suspectată de prea aspră categoricitate, evidenţiindu-se personalitatea multilaterală a lui Eminescu în cultura noastră şi precizîndu-se, de pe o platformă antireducţionistă, *ce* şi *cît* este influenţă străină în opera şi în gîndirea sa.

Desigur, trebuie admise la Eminescu influenţe kantiene şi schopenhaueriene, în *Sărmanul Dionis*, în *Cezara*, în fragmentul *Archaeus*, în *Scrisoarea a IV-a* etc., după cum se pot admite influenţe rousseauiste, indice etc. Interpreţii care au exagerat rolul influenţelor şi al „surselor", neglijînd ceea ce Călinescu numea metodologia „identităţii" şi care, astăzi, ar fi aproximativ un procedeu structural de cercetare, au căzut în contradicţia de principiu de a nu putea explica (decît ilogic) fuziunea dintre o „metafizică pesimistă şi nihilistă (schopenhaueriană)" şi vitalitatea optimistă a încrederii lui Eminescu în progresul real al umanităţii şi al patriei. Pe aceeaşi linie de sesizare şi de evitare a *contradicţiei*, mai tîrziu s-a pus întrebarea dacă nu există o ruptură între filozofia teoretică, „pesimistă", de împrumut a lui Eminescu şi spontaneitatea unei gîndiri poetice optimiste, închinată simpatiei şi iubirii [14]. Alţi interpreţi au contestat, însă, *autenticitatea* unei asemenea contradicţii, existenţa ei reală [15]. Astfel de observaţii, precum şi multe altele din ampla exegeză eminesciană îndreptăţesc ideea că *filozofia este peste tot prezentă la Eminescu* în cele două arii ale operei sale: creaţia poetică şi creaţia teoretică (acest ultim aspect constituind obiectul prezentului capitol).

Împotriva nerealizării sale academice, cu titluri şi diplome, Eminescu a intenţionat închegarea unui *sistem propriu de gîndire*, distinct atît de eclectismul maiorescian, cît şi de materialismul lui Vasile Conta. Cu toate că influenţa lui Kant şi Schopenhauer nu poate fi contestată, socotim că, sub raport strict „metafizic", gîndirea filozofică eminesciană continuă ecouri adînci ale idealismului transcendental specific „filozofiei naturii" a lui Schelling şi şcolii romantice literare germane — fraţii Schlegel, Novalis şi Tieck. Numai pe un astfel de fond metafizic încerca Eminescu, în ultima etapă a evoluţiei sale spirituale, „să dea vederilor sale o unitate sistematică originală, în spiritul unui idealism matematic cu elemente dialectice" [16]. Trebuie, de asemenea, asumat adevărul că nu putem perpetua „confuzia între *ceea ce credea cu adevărat Eminescu* pe tărîm filozofic

[14] L. Rusu, *Eminescu şi Schopenhauer*, E.P.L., Bucureşti, 1966.

[15] M. Ciurdariu, *Contradicţii autentice?*, în „Revista de filozofie", nr. 1, 1967, p. 91 şi urm.

[16] M. Ciurdariu, *Eminescu şi gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 2. 1964, p. 142. Autorul studiului distinge, „cu titlul preliminar şi provizoriu" (rezervă determinată de absenţa unei ediţii integrale a textelor poetului, însoţită de tot aparatul critic necesar) următoarele *trei faze* în gîndirea poetului, „marcate prin unele restructurări sensibile în atitudinea teoretică: 1) o fază pînă la 1870 (—1872), cînd Eminescu, încă tînăr şi în curs de formare, dezvăluie în scrierile sale idei provenite din arsenalul scriitorilor noştri de la 1848, din lectura romanticilor europeni şi din gîndirea socialistă occidentală, pe atunci încă nelimpezită în multe privinţe, şi care începea a găsi ecouri şi în ţările române; 2) a doua fază, cuprinsă cu aproximaţie între 1870 şi 1880, cînd Eminescu — la început în străinătate, apoi în ţară — se află sub influenţa hotărîtă a filozofiei lui Kant şi Schopenhauer şi a curentului naturalist-ştiinţific din secolul trecut; în fine, între 1880 şi 1883 (9), cînd Eminescu tinde să dea vederilor sale o unitate sistematică originală, în spiritul unui idealism matematic cu elemente dialectice".

Scanned with OKEN Scanner

și ceea ce, în ordine poetică, i-a servit mai mult pentru compuneri literar-filozofice cu semnificații etico-sociale (idealism magic, metempsihoză, astrologie etc.); tocmai această confuzie a făcut pe mulți critici să-i atribuie idei filozofice pe care, din punct de vedere teoretic, le respingea Eminescu însuși. Ar fi nelogic de altfel să admitem un Eminescu « astrolog », mistic, spiritualist într-o epocă de înflorire a pozitivismului și materialismului naturalist-științific în țara noastră" [17].

Din punctul de vedere al judecății istorico-filozofice, trebuie să distingem la Eminescu două modalități ale gîndului, pe care le găsim în istoria culturii noastre și la un Dimitrie Cantemir : *gînduri-sens* și *gînduri-instrument*. Cu alte cuvinte, nu toate valorile cugetării eminesciene stau pe același plan al importanței, ci se manifestă în ele, în chip hotărît, *o unitate ierarhic-funcțională* în care, ca într-un superb *Argument*, se edifică, într-o deplină coerență semnificativă : nivelul unei *metafizici generale*, al *filozofiei istoriei*, al *filozofiei culturii*, al *filozofiei limbii* și al *esteticii* și, în sfîrșit, cel al unei *filozofii politice*. Fără o astfel de distincție necesară ar însemna a-l purta pe Eminescu prin vămile neștiute ale tuturor văzduhurilor posibile. Pentru că o filozofie nu poate fi decît *unitatea și permanența unei opțiuni de o viață*.

TEME ȘI IDEI FUNDAMENTALE

Ca unul dintre marii poeți moderni, M. Eminescu avea conștiința deosebirilor dintre *poezie* și *filozofie*, precum și a libertăților ce și le acordă un poet care „filozofează" în versuri. De aceea, includerea sa într-o *Istorie a filozofiei românești* nu s-ar putea justifica prin faptul că poezia și proza artistică eminesciană revelează teme, idei și gînduri filozofice. Acestea sînt, fără îndoială, expresia unei viziuni mai mult sau mai puțin originale despre lume, dar nu reprezintă, ca atare, o gîndire filozofică în sens modern, de exigențele căreia poetul, cu pregătirea de specialitate de rigoare, era cel dintîi conștient. Dealtfel, însemnările sale ne relevă preocupări atît pentru înțelegerea exactă a obiectului filozofiei, cît și — mai ales în ultima fază a evoluției gîndirii sale — pentru constituirea unui sistem propriu, orientat spre surprinderea „raporturilor constante din mișcarea eternă", sistem ale cărui trăsături fundamentale ne vom strădui să le reconstituim în prezentul capitol.

În ms. 2258, f. 184, Eminescu reproduce o definiție a filozofiei, analoagă cu cea a lui Marx și a altor cugetători din secolul trecut, drept chintesența spirituală a unui timp istoric : „Filozofia este oarecum rezumatul și formula generală a culturei unei epoce" [18]. Ea are domeniul ei propriu, precum și nivelul de generalitate, ca și rosturile ei specifice în cunoaștere. Eminescu redă, în esență, poziția criticistă în chestiunea statutului specific al filozofiei, de aceea nu trebuie să ne mire faptul că în ms. 2306 se află următorul fragment (de a cărui paternitate eminesciană se îndoiesc unii cercetători) : „Filozofia este așezarea ființei lumii în noțiuni, spre a căror stabilire judecata nu se servește de altă autoritate decît de a sa proprie. Prin asta este înlăturată însă orice *captatio benevolentiae*, fie ea

[17] *Ibidem*, p. 141, nota 5.
[18] M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, p. 928.

Scanned with OKEN Scanner

cît de fină. Nu este menirea filozofiei de a afla pe « Dumnezeul ştiinţei », nici raportul dintre ştiinţele exacte, nici nemurirea sufletului, nici principiile moralei. Judecata face cu toate acestea *tabula rasa, ele sunt pentru ea probleme*, a căror *natură şi îndreptăţire* le cercetează, făr-a se preocupa cîtuşi de puţin de rezultatele la care va ajunge. De aceea orice idee preconcepută trebuie înlăturată mai dinainte. De aceea *vom şi observa la orice cugetător serios, metodul genetic*. Maxima cutare sau forma cutare nu are pentru el o valoare absolută, ci el urmînd legea fundamentală a minţii sale, că orice efect trebuie să aibă o cauză şi orice formă în timpul *a* trebuie să fi fost precedată de o alta în timpul *b*, *c*, *d*, ... *n*, ş.a.m.d., el caută a vedea cum s-a născut formă din formă, cugetare din cugetare, maximă din maximă. Prin urmare filozoful nu susţine numai simpliciter sau absolute, ci totdeauna relative..." [19].

Că Eminescu a reluat aici sensuri generale din experienţa istorică a criticismului nu există nici o îndoială. Argumentînd, ca şi filozoful din Königsberg, inexistenţa şi imposibilitatea metafizicii, autorul afirmă hotărît: „...metafizicii cei mai însemnaţi ai evului nou, Kant şi Schopenhauer, sînt uniţi în părerea că creierul omului nu e făcut pentru cestiuni metafizice. Ea nu va ieşi nici odată din stadiul încercărei...", deşi ea, metafizica, „va da naştere la teorii roditoare pe alte terenuri". Deşi metafizica este „tendinţa cea mai nobilă şi cea mai rară a spiritului omenesc", ea nu ne poate da „rezultate pozitive despre « fiinţa lumei sau lucrul in sine », rămînînd nedezlegată problema dacă însuşirile şi calităţile pe care ni le dau simţurile sînt inherente lucruilor". „Filozofia are valoare critică — relevă Eminescu —, ea creşte intelectul, îl dezvaţă de la lenea cugetării şi de la încrederea prea mare în idei străine, îl deprinde *a cerceta lucrurile în mod genetic* (subl. ns. — *T.G.*) şi a cumpăni fiecare cuvînt înainte de a-l aşeza într-o teorie" [20]. ..."Ea nu se mulţumeşte cu opera artistului sau cu motivarea pozitivă — ei îi trebuieşte *ratio sufficiens* pentru aceasta" [21].

Reiese cu toată claritatea că, apelînd la argumentele filozofiei criticiste, hotărît antidogmatice chiar dacă unilaterale, Eminescu surprinde *esenţialul metafizicii*, deosebirea ei atît de religie şi morală, cît şi de ştiinţă şi artă, ca act de suspendare a prejudecăţilor, ca punerea în temeiuri logice a interogaţiilor şi problemelor. De asemenea, el acceptă *determinismul genetic*, drept lege fundamentală a minţii cugetătoare, situarea — totodată — pe terenul relativului ca o constantă exigenţă de lucru, dar — spre deosebire de criticism — şi proiecţia metafizică spre absolutul realităţii. Deşi adept al apriorismului kantian, cu accente care premerg tezei fiziologiste a lui J. Müller — despre energia specifică a organelor de simţ —, Eminescu nu neglijează demnitatea socială a profesării filozofiei şi necesitatea neamestecului ei în toate domeniile care-i depăşesc menirea. *Caracteristica esenţială* a acestei „aşezări a fiinţei lumii în noţiuni" este *valoarea ei critică*, dezvăţarea de lene şi debarasarea de dogmatism a intelectului, întemeierea — prin *teoreticitate proprie* — a oricărui lucru sau cuvînt, şi nu prin mijloacele specifice ale ştiinţei sau ale artei. Este limpede cît de adînc rost găsea Eminescu filozofiei, în natura şi finalitatea ei umană.

[19] M. Eminescu, *Fragmentarium*, Bucureşti, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, 1981, p. 61 (subl. ns.-T.G.).

[20] *Ibidem*, p. 63.

[21] *Ibidem*, p. 64.

Nimic perimat sau definitiv pierdut în această sinteză de exigențe și calități.

Pentru a-l înțelege mai adecvat pe Eminescu în amploarea erudiției și în profunzimea cugetării sale, se cuvine să asumăm integral judecăți precum : „E curios însă cum, întocmai ca la Dante, orice propoziție poate fi găsită la Eminescu" [22], sau „Numai cu Dante putem să-l comparăm" [23], sau „Eminescu ar fi putut să fie și un poet al Indiei" [24] etc., înțelegîndu-se că *asemănătorul* poate recunoaște *asemănătorul* numai într-o operă a cărei universalitate se manifestă atît în sfera de cuprindere, cît și în cea a valorii. Aceasta înseamnă că în pluralul erudiției filozofice eminesciene vom putea găsi, deopotrivă, înțelepciune străveche indiană (Kalidasa, budismul, Vedele etc.), înțelepciune presocratică sau platoniciană, misticism medieval, criticism, hegelianism etc. Dar, ca o exigență permanentă, rămîne încă de surprins *eidos*-ul, esențialitatea originală a cugetării eminesciene, ceea ce va fi de căutat, desigur, nu în aria diversității eclectice, ci în acea unică forță sintetizatoare care consacră gestul metafizic eminescian, *dominanta vieții sale de creație*.

Construind un tablou cosmogonic asupra lumii, sub puternica impresie a celor două imnuri din Rigveda — *Imnul creațiunii* (Rv. X. 129) și *Imnul către zeul necunoscut* (Rv. X. 121) —, Eminescu pleacă de la știutele imagini asupra *haosului*, care au frecventat nu doar gîndirea indiană, ci și pe cea greacă, precum și cosmogonia kantiană. Cînd Eminescu scrie :

« Dar deodat-un punct se mișcă . . . cel întîi și singur. Iată-l
Cum din chaos face mumă, iară el devine Tatăl . . .
Punctu-acela de mișcare, mult mai slab ca boaba spumii,
E stăpînul fără margini peste marginile lumii . . . »
(Scrisoarea I)

sau :

« Din chaos, Doamne, -am apărut
Și m-aș întoarce-n chaos » . . .
(Luceafărul)

în fond, el nu se așază nicidecum într-o tradiție — s-o numim — hesiodică de privilegiere ontologică a haosului, în detrimentul cosmosului. De fapt, el redeschide cu o amploare inegalată problema unei dualități dialectice fundamentală a gîndirii românești — detectabilă de la spiritualitatea străveche și pînă la Brâncuși sau mai departe — : *dualitatea eternului și muritorului*, a veșniciei și istoricității perisabile, a constant-invariabilului și schimbătorului, a absolutului și relativului, a raportului dintre *ce este înainte* și *după* ceea ce trece, și temporalitatea finită a cosmosului și a omului.

Cosmogonia din *Scrisoarea I* se subordonează unui *monism al indeterminării* sau al „negației absolute indiene" (nici, nici) [25], căruia i se subordonează și *Rugăciunea unui dac*, *Glossă*, *Odă (în metru antic)*, *Eu nu cred nici în Iehova*, definind în esență atitudinea romantică a poetului („Toate-mi sunt de o potrivă"). Opțiunea aceasta a filozofiei implicite

[22] G. Călinescu, *M. Eminescu. Studii și articole*, colecția „Eminesciana", 13, Edit. Junimea, Iași, 1978, p. 112.

[23] M. Dragomirescu, *Eminescu*, colecția „Eminesciana", 6, Edit. Junimea, Iași, 1976, p. 286.

[24] Amita Bhose, *Eminescu și India*, colecția „Eminesciana", 12, Edit. Junimea, Iași, 1978.

[25] Aram Frenkian, *Scepticismul grec și filozofia indiană*, Edit. Academiei, București, 1957.

Scanned with OKEN Scanner

a unor poeme nu este caracterizantă pentru metafizica eminesciană care va evolua tot mai accentuat — în integralitatea cugetării creației sale — către un *monism pozitiv al determinării* ce a putut fi pus *în omologie* cu gîndirea presocraticilor, cu aceea a lui Platon și Aristotel, cu neoplatonismul și gnoza, cu Giordano Bruno, cu Kant, Fichte, Goethe, Schiller, Hegel etc., alături de posibila înrudire cu viziunea lui Schelling despre „puteri" sau potențe, și de certa influență a ontologiei monist voliționiste a lui Schopenhauer.

Făcînd distincția necesară dintre, *metafizica implicită* a poeziei și prozei literare eminesciene, pe de o parte (care are legi, structuri și cadre de comprehensiune cu totul specifice), și *metafizica explicită*, pe de altă parte, vom putea vedea că, în ipostaza de creator în domeniul filozofiei, marele nostru poet urcă spre un alt fel de monism care este un *teritoriu al explicației*. Aceasta ne dă dreptul să afirmăm că interogația metafizică eminesciană are contururile unei tatonări de *fond* și de *fundament*. Mai simplu spus, Eminescu voia să afle un sens propriu absolutului [26] — ca orice metafizician —, dar și ca un temei suficient opțiunilor sale istorice și politice, opțiuni care rămîn *dominanta* vieții sale de creație spirituală. Postulînd ideea unei superioare *coerențe* a operei sale, va trebui să acceptăm și spațiul de necesitate ce adună, în operă, permanenta tatonare metafizică (nu doar cea a poeziei și prozei sale filozofice), vasta informare științifico-istorică și forța iubirii sale unice, ca valoare, față de patrie și față de întreg poporul românesc.

Luate în această ordine de prezentare, se poate afirma că *tema-princeps* a metafizicii schițate de Eminescu este : absolutul, invarianța de fond a lumii, ceea ce rămîne și revine pururi în existență, „tinerețea fără bătrînețe și viața fără de moarte", identitatea dintre posibilitate și realitate sub specia eternului, *constanta*. Simptomatică pentru frecvența acestei teme este însemnarea următoare : „Heraclit zice că niciodată același om nu s-a coborît de două ori în același rîu. Ca toate ideile ce cuprind un joc cu infinitul timpului și al spațiului, și aceasta culminează într-o antinomie, încît și contrariul e adevărat... Adecă din contră același rîu oglindește în liniștita-i adîncime aceleași umbritoare păduri, același cer. Materia numai — acest Ahasver neobosit al formelor — e pururi alta, *formele însă aceleași*, încît în ape vecinic călătoare îți vezi chipul rămînînd pe loc. Rîul timpului *pare* a curge, *suma de viață și de forme posibile coexistă într-un vecinic prezent* » (subl. ns. — *T.G.*) [27].

Această idee revine cu frecvență impresionantă în mai multe manuscrise și în textul intitulat de G. Călinescu *Avatarii faraonului Tlà*. Fără a fi nevoie să apelăm la o întreagă tradiție filozofică, din care, desigur, nu ar putea lipsi Parmenide, Pitagora, Aristotel sau Schelling, trebuie să vedem metafizica schițată de Eminescu mai curînd în atingere cu acel spirit științific al sfîrșitului de secol al XIX-lea, ce avea să conducă la stabilirea *marilor constante* ale fizicii. „Știința modernă i-a demonstrat mișcarea eternă » a lucrurilor lumii. Eminescu caută factorii de *constanță*, de *invariabilitate*. Sugestii în această direcție i-a oferit probabil Laplace, care în *Teoria analitică a probabilităților* stabilește reguli statistice ale « raporturilor constante »" [28]. Nu întîmplător într-o filă a caietului manu-

[26] Rosa del Conte, *Mihai Eminescu, o dell'Assoluto*, Modena, 1962.
[27] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 355—356.
[28] M. Ciurdariu, *Pe marginea interpretărilor „Luceafărului"*, în „Revista de filozofie", nr. 7, 1965, p. 922.

scris 2266 stă scris : „Teoria ecvaţiunii universale sau a raporturilor constante între finit şi infinit" [29], şi nu întîmplător Eminescu schiţa, cu puţin înaintea bolii neiertătoare, un proiect de metafizică cu titlul semnificativ *Încercare de metafizică idealistă a raporturilor constante în mişcarea eternă*, lucrare care se corelează cu însemnarea „Calculul infinitezimal şi integral. *Aplicat la toate*" [30], precum şi cu aceea din ms. 2267 : „Limba universală. Limba de formule, adică de funcţiuni ale celor trei unităţi timp, spaţiu, mişcare". În astfel de idei se regăsesc poate ecouri şi teme din Schelling sau Schopenhauer, dar sigur se află şi acel filon de cugetare ştiinţifică contemporană lui în stare să conducă, nu peste multă vreme, la marile descoperiri teoretice ale lui Max Planck (constanta minimei acţiuni), Einstein (principiul relativităţii şi principiul constanţei vitezei luminii, constanta gravitaţională), Heisenberg (constanta spaţială) [31] etc. „La scară cosmică, mişcarea prezintă un circuit etern între Fiinţă şi Nefiinţă, prin urmare o garanţie împotriva extincţiei totale. Unele variante ale *Luceafărului* şi *Glossei* prind această idee în imagini deosebit de sugestive :

« În zădar şi timpi şi stele
Ne-ar părea lunecătoare
Sînt ca frunze toate cele
Din copacul ce nu moare.
Peste-un an revin în stoluri
Paseri ce se-ntind să plece,
Între-a vieţii două poluri
Totul stă şi totul trece ». [32]

Cu certitudine Eminescu a desfăşurat şi în *Luceafărul*, urmîndu-şi „*curba lăuntrică şi individuală a gîndirii lui*" [33], o viziune cosmică de factură dialectică, un ecou „al clasicităţii senine şi echilibrate", un „ritorno ciclico" ce pare „o victorie asupra morţii, *triumful permanenţei totului*", o „perenne giovinezza del mondo" (Rosa del Conte)[34]. O astfel de viziune are ceva din rotunditatea concepţiei lui Nicolaus Cusanus şi a lui Giordano Bruno, viziune în care însuşi pesimismul filozofic „scade treptat cu vîrsta şi cu mutaţia de accent (gnoseologică, ontologică, axiologică) de pe ideea morţii pe ideea vieţii, a « Fiinţei ce nu moare »" [35].

Este extrem de importantă, aşadar, pentru înţelegerea cugetării filozofice şi ştiinţifice a lui Eminescu *predominanţa ideii de constantă*, a cărei frecvenţă şi pondere argumentativă este integral simptomatică pentru opera însăşi. Semnificativ, în acest sens, este faptul că numele lui Robert Mayer apare de cîteva ori în manuscrise : „Aici vine J. Robert Mayer şi susţine că întreaga energie cuprinsă în sistemul nostru solar este *o sumă constantă* (subl. ns. — *T.G.*), incapabilă de a fi diminuată sau sporită, pururea aceeaşi, şi că toate manifestaţiunile acestei singure puteri sînt termenii fenomenologiei, care adunaţi la un loc dau pururea o sumă constantă" (ms. 2267, f. 9, v.) [36]. Dezvoltînd în altă parte aceeaşi idee, Emi-

[29] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 361.
[30] *Ibidem*.
[31] W. Heisenberg, *Paşi peste granițe*, Edit. politică, Bucureşti, 1977.
[32] M. Ciurdariu, *Pe marginea . . .*, p. 922.
[33] M. Florian, *Gîndirea lui Eminescu*, în „Noua revistă română", 22 iunie 1914, vol. XVI, nr. 5, p. 71.
[34] Cf. M. Ciurdariu, *Pe marginea . . .*, p. 923.
[35] *Ibidem*.
[36] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 357.

Scanned with OKEN Scanner

nescu scoate o interpretare proprie : „Tot ce există nu sînt decît grade de căldură ? zice Robert Mayer. Tot ce există nu sînt decît *grade ale unei stări* (subl. ns. — *T.G.*) supuse la modificaţiuni în infinit, zic eu" (ms. 2255) [37].

Componenta ştiinţifică a cugetării eminesciene este unul din *elementele definitorii* ale unei argumentări şi întemeieri raţionale în cadrul viziunii filozofice unitare asupra întregului univers natural, social şi cultural spiritual. Eminescu nu trebuie, desigur, să fie considerat, pentru aceasta, un om de ştiinţă, ci deopotrivă un filozof şi poet pentru care cultura autentică are, ca pilon, şi *forma gîndului ştiinţific*. Cunoaşterea la obiect a teoriilor ştiinţifice despre esenţa luminii şi a magnetismului, despre constanţa energiei, despre mişcarea browniană, cunoaşterea adevărurilor esenţiale ale matematicii, chimiei, mecanicii astrale etc. etc., definesc — aşa cum au demonstrat savanţi ca Octav Onicescu — „inteligenţa eminesciană drept atributul unui spirit polivalent, mobil, de largă deschidere, interesat de multiple arii de cunoaştere şi cu excepţionale calităţi de transfer dintr-un domeniu în altul..." [38].

Apelul lui Eminescu la domeniul ştiinţelor era străbătut de finalitatea formulării unor generalizări filozofice, iar pe de altă parte, ridicarea unor idei în planul metafizicii era continuată şi împlinită, cel mai adesea, în cîmpul concret al socialului uman şi, mai deplin, în cel al istoriei naţionale. *Ideea constantei* nu se identifică cu o finitudine lipsită de transformare, căci Eminescu scrie în pestriţul ms. 2261, la fila 175 : „Marea n-ar face valuri şi n-ar avea absolut nici o mişcare, ci apa s-ar putrezi şi s-ar băhui, dacă temperatura ei ar fi pretutindeni egală ; omenirea ar putrezi în corupţie, speculă şi pornocraţie, dacă n-ar exista între popoare deosebiri de cultură şi mai cu seamă deosebiri de viaţă" [39], ceea ce reprezintă desigur o interesantă, „o curioasă aplicare a ideii de entropie la societate" [40].

Este o certitudine că sub obsesia *raporturilor constante*, Eminescu respingea orice argumentare desfăşurată pe structura *falsului infinit*, a „devenirii pentru devenire", a „eternei curgeri a tuturor lucrurilor" [41].

Foarte adesea apare în manuscrise, în exprimări felurite, acelaşi gînd filozofic în măsură să impună atenţiei demnitatea raporturilor constante : „corelaţiunea creşterii" (Darwin) [42], „A schimba raporturile de puteri proprii după raportul puterilor din afară" (ms. 2275 B, p. 37) [43], sau : „Ordinea morală a universului ca şir fenomenologic văzut şi apreţuit, de cugetul nostru, trebuie *să aibă drept corelat un echivalent de altă ordine, mecanică* (subl. ns. — *T.G.*) (ms. 2267, f. 82). După cum se poate vedea, ordinea ontologică se corelează pe deplin, într-o suplă coerenţă, cu ordinea gnoseologică : „În orice caz o cerinţă a minţii omeneşti este raţiunea infinită, deci *sistemul*, dar această cerinţă a priori nu preface minciuna în adevăr, adevărul în minciună" (ms. 2267, f. 93). La fel : „Un adevăr rămîne adevăr, chiar atunci cînd legătura lui cu altă serie de adevăruri nu e descoperită încă" (ms. 2267, f. 91). Pentru a împărtăşi astfel de convingeri, Eminescu se alătura nu atît unei poziţii care astăzi poartă numele .

[37] *Ibidem*, p. 410.
[38] Cf. M. Herivan, *Argonauţi pe marea cenuşie*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 259.
[39] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 50.
[40] *Ibidem*.
[41] Cf. M. Ciurdariu, *Pentru o ediţie critică a textelor filozofice eminesciene*.
[42] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 289.
[43] *Ibidem*, p. 289—291.

de epistemologie genetică, ci unei profunde atitudini metafizice moniste, de factură aristotelică sau analogă gîndirii lui Bruno și Schelling. Este vorba despre convingerea evidentă că între ordinea lumii reale sau posibile și între ordinea gîndirii umane există o unitate funciară.

Sub puzderia atîtor diverse idei științifice este firesc să vedem într-o altă lumină înțelesul întrebărilor metafizice: „Care este criteriul realității?" *(Archaeus)*, „care-i sensul teleologiei în mișcarea și secrețiunile materiei?" (ms. 2287), „care este raportul just între finit și infinit?" (ms. 2267). Sub semnul acelorași întrebări se așază și frecvența ideii de *nemurire*, la Eminescu, idee prezentă aproape peste tot la el, dar închipuită în expresia ei cea mai desăvîrșită în *Luceafărul*. Nu s-a insistat încă în suficientă măsură asupra amplorii acestei teme, asupra proliferării sensurilor ei în complexa operă eminesciană, de la însăși paradoxal de simpla *Pe lîngă plopii fără soț* și pînă la opera politică. Devine deplin semnificativ, astfel, micul fragment filozofic, din manuscrisul 2255, intitulat: *Despre nemurirea sufletului și-a formei individuale*, în care deschide interogația dacă *numărul formelor* din natură este mărginit sau nemărginit, cu scopul de a argumenta teza că, *sub specie aeternitatis, tot ce a fost posibilitate este existență*. Natura, observa Eminescu, se desfășoară conform unei „spăimîntătoare necesități", dar grație unui *număr relativ mic de legi*, ale căror combinații ar putea fi calculabile cu certitudine, căci „puținătatea relativă a spațiilor sunt îndestule dovezi a unei mărginiri în producerea formelor".

Perspectiva ontologică în care se situează aici Eminescu este aceea a unei *eterne reîntoarceri*, străbătută de o permanentă transformare temporal-istorică, în care putem identifica atît principiul conservării și transformării energiei — atît de bine cunoscut lui Eminescu —, precum și viziunea filozofică românească, prezentă și în folclor, și la cronicari, și la Cantemir, și la Bălcescu, și la Conta, și la Blaga, viziune dominată de imaginea „liniei ondolante", ciclice. „Dar a fi și a fi mișcat — scria el — sînt identice; grade și feluri de mișcare — linie dreaptă, linie rotatorie, linie ondolantă"[44]. Desigur, viziunea lui Eminescu reia, pe un plan mai complex, gîndul înaintașilor săi, cum ar fi Constantin Cantacuzino Stolnicul care vorbea despre cele „trei stepene" (trepte, grade). Iată pe larg gîndul acesta în expresia eminesciană: „Afară de aceasta, să nu uităm cum că în faza ce ne cuprinde, temporală și trecătoare a pămîntului, *for ele se moștenesc și se perfecționează*, pe cînd o *reproducere* analoagă *în tot* și *în parte* am putea-o pretinde cu drept cuvînt numai atuncea *cînd faza aceasta* s-ar fi sfîrșit și s-ar fi *reînnoit cu totului din nou*, după ce-ar fi percurs toate procesele de formațiune cari ne preced pe noi. Din certitudinea cum că atît puterile și elementele în joc, cît și modurile lor de combinație se pot calcula a priori și rezuma într-un număr oarecare rezultă renumitul postulat că *tot ce este posibil va fi*. Concentrînd, așadar, viața pămîntului nostru ca individ planetar în *icoana nașterei*, *traiului* și *risipirei* sale, vom avea în mare ceea ce este viața omului în mic — un trai individual de-o durată în raport tot atît de scurtă ca ș-a fiecăruia din noi. Văzînd însă, de pe *formațiunea sistemelor dintr-o negură indiferențiată*, o icoană a formărei pămîntului nostru, și din risipa vrunei planete aceea a peirei lui, suntem siguri că o nouă formațiune, *aceeași în formă și compoziție*, au avut, are și (va) avea loc întotdeauna. Pe acest nou pămînt *s-ar repeta* aceleași

[44] Idem, ms. 2269, f. 56.

procese ale vieţei cari s-au urmat pe-al nostru, încît n-am avea nici un drept de-a-i disputa identitatea, afară doar dacă n-am voi să susţinem identitatea masei de materie"[45].

Eminescu apără la început, o idee pe care, utilizînd ipoteza cosmogonică formulată de Kant şi Laplace, a dezvoltat-o şi Friedrich Engels în ontologia materialist-dialectică[46]. Căci şi pentru marele nostru cugetător, eterna mişcare a materiei nu ia identic acelaşi chip, în fiecare formă concretă: „nu mai sîntem, *material vorbind*, nici într-un moment unul ş-acelaşi om". O precizare extrem de importantă, pe care o face Eminescu, subliniază valoarea de *repetiţie* a legităţii: „C-un cuvînt, o formă care reapare este asemenea unui cuvînt sau unei cugetări, reproducere una şi aceeaşi, abstracţiune făcînd de la identitatea materiei în care se reprezintă". Mai departe, argumenta Eminescu, *dacă* „numărul elementelor şi a puterilor este cert, atunci modul lor de combinare este determinabil a priori, şi asupra mărginirei în producerea de forme nu mai poate fi îndoială".

Spre deosebire de viziunea dialectică şi materialistă a lui Engels, care nu limitează numărul formelor din univers, la Eminescu finitatea numerică nu este proprie numai formelor, ci deopotrivă umanităţii în ansamblul ei, precum şi „compoziţiei dinlăuntru a fiecărui din noi", adică şi structurii organice individuale.

Plecînd de la aceste premise, Eminescu deduce ideea *veşniciei vieţii* şi chiar ideea *eternităţii individuale*, folosind argumentul — vizibil nu o dată în poezia sa — „că moartea este numai un vis al imaginaţiunii noastre. De aceea *a nu fi fost niciodată* este singura formă a neexistenţei. Cine există, există şi va exista întotdeauna — de nu în faptă, dar ca posibilitate, şi posibilitatea — neavînd în eternitatea timpului nici un înţeles — este existenţa chiar".

Convingerea filozofului este că dacă cineva ar apela la o imagine de genul „anului lui Brahma" (un fel de serie ciclică, deci un fel de *fals infinit*), aceasta ar putea avea consecinţe pe care el nu le-ar putea prevedea, dar că „O dată eternitatea formei garantată *printr-un proces de nouă generaţie spontanee*, luptele pentru susţinerea ei pentr-un *mai devreme* sau *mai tîrziu* devin fără înţeles. Poate că mişcarea metafizică de sub suprafaţa lumei nu este decît *lupta pentr-un* mai devreme sau mai tîrziu a miilor de forme virtualiter întotdeauna prezente şi-ntotdeauna gata de-a apărea. O perspectivă nemărginită se deschide înaintea ochilor mei" (ms. 2255, f. 10 repetă această însemnare, ne spune G. Călinescu).

Folosind argumente din teoria probabilităţilor, Eminescu defineşte *moartea* ca fiind „stingerea conştiinţei identităţii numerice" a individului. El apreciază că numai postulînd *finitatea numărului formelor*, devine probabilă reapariţia eternă a intelectului uman în lume. În ipoteza unei infinităţi de forme ale unei „eternităţi moarte", probabilitatea acestei reapariţii s-ar reduce la zero, „căci ar fi ca o loterie ce s-ar trage etern, dar cu numere infinit de multe, astfel încît tocmai numărul formei omeneşti nu s-ar trage *niciodată*". Relevînd că trebuie *a decide dacă* numărul formelor pe care le produce natura este nemărginit, Eminescu alege dezlegarea: „Este nu numai verosimil, *ci sigur* cum că moartea desăvîrşită a intelectului nostru aflîndu-se faţă cu posibilitatea infinită a eternităţei,

[45] Idem, *Fragmentarium*, p. 280—281.

[46] M. Ciurdariu, *Eminescu şi gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie", nr. 2, 1964.

dup-un interval nemăsurabil de lung, dar a cărui lungime e indiferentă, *va reapare iarăşi cu aceleaşi funcţiuni şi sub aceleaşi condiţii, şi-n aceasta consistă nemurirea sa* (subl. ns. — *T.G.*)"[47].

Nu s-a insistat în suficientă măsură — cum am menţionat — asupra spectrului amplu şi divers al ideii de *nemurire* la Eminescu, autorul *Luceafărului* întrupînd, în fond, conştiinţa superiorităţii ce se împlineşte în durabilitatea creaţiei, chiar cînd vocaţia demiurgică de geniu rămîne neînţeleasă lumii de rînd. În faza elaborării *Luceafărului* gîndirea lui Eminescu suferea o mutaţie de accent „de pe ideea primatului morţii, « nefiinţei » (în tinereţe) pe aceea a « fiinţei » şi « nemuririi »"[48]. Cu deplin temei, în una dintre cele mai subtile interpretări ce s-au dat acestui poem al demiurgiei de geniu — care trimite atît la fragmentul postum *Sarmis*, la *Strigoii*, la poezia *Peste codri stă cetatea* etc. — s-a putut afirma : „Faptul că atotputerea Demiurgului n-a intervenit cu nimic în realizarea acestor existenţe nu exprimă neputinţa, ci înţelegerea sa asupra dinamicii universului, impunînd observaţia că însuşi geniul absolut — Demiurgul — nu este deplin fericit. Cunoaşterea, oricît de fără margini, şi creaţia, oricît de perfectă, amplifică, nu reduc aspectele implacabile ale existenţei. Imperfecţia lumii, în concepţia poetului, nu constă deci în devenirea, ci chiar în geneza ei. Lărgind sfera acestei idei, putem concede că motivul fundamental şi conflictul poemului se constituie, în ultimă analiză, din inaderenţa creatorului la propria sa creaţie. Iată imaginea ultimă pe care ne-o propune autorul în structura capodoperei sale . . . Or, din acest punct de vedere, alter ego-ul cel mai propriu lui Eminescu — singurul lui substitut în schema *Luceafărului* — nu este, aşa cum se crede îndeobşte, Hyperion, ci însuşi Demiurgul"[49].

O astfel de interpretare a ideii de *nemurire* dobîndeşte şi o mai deplină şansă de a fi esenţial validă, dacă îi aducem alături şi acel gînd spus pe jumătate, din *Sărmanul Dionis* (*„Oare fără s-o ştiu nu sînt eu însumi Dumne . . . ?"*), precum şi mai pămînteana variantă proprie dată de Eminescu poveştii *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără moarte*, cînd va scrie în articolul politic *Vremea strămoşilor noştri* : „Omul pururea tînăr . . . e geniul neamului românesc, pururea avînd în minte trecutul întreg . . ."[50]. Desigur, o analiză de detaliu a multiplelor semnificaţii ale temei nemuririi la Eminescu ar putea pune încă alte rosturi lîngă însemnarea de profund caracter metafizic — amintind omologic de obsesiva temă nietzscheană a „repetării cazurilor identice" — din manuscrisul 2255, f. 415 : „Ideea mea vizionară despre nemurirea sufletului $\frac{m}{m} : \infty$ trebuie să se repete. Clişeu"[51].

Complexul discurs ontologic al metafizicii eminesciene utilizează, nu o dată, argumente ale ştiinţei chiar şi atunci cînd el se întreabă : „Care e cea mai bună dovadă că există o substanţă imaterială în Univers ?", sau cînd afirmă hotărît : „Materia, e răspunsul". În ms. 2257, f. 403—408, argumentarea dobîndeşte un caracter fizicalist, fără a avea un sens materialist. Dealtfel, cugetătorul nostru desfide ideea despre inexistenţa vidu-

[47] M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 279.

[48] M. Ciurdariu, *Pe marginea interpretărilor „Luceafărului"*, p. 921.

[49] V. Cuţitaru, *Geneza Luceafărului*, în „Opinia studenţească", nr. 11—12, 1975, p. 3.

[50] M. Eminescu, *Opera politică*, ediţia I. Creţu, II, p. 218—219.

[51] Idem, *Fragmentarium*, p. 341.

lui şi ajunge la concluzia despre existenţa unei radicale opoziţii între infinitatea spaţiului şi finitatea materiei din univers. Acceptînd ipoteza Kant-Laplace, deci ideea formării istorice a sistemului nostru solar, Eminescu raţionează: „la începutul formării sistemului nostru solar, toată materia din care el se compunea forma o imensă nebuloasă. Deci, din punctul periferic pe care noi îl ocupăm astăzi pînă la punctul periferic corespondent la care s-ar putea trage o linie dreaptă la soare, coloana de materie era cu mult mai *deasă* decît astăzi. Între volumul ocupat azi de soare şi volumul ocupat de pămînt materia nu era eterică ca astăzi, ci cu mult mai grea, mai deasă. Deci în unul şi acelaşi spaţiu poate fi materie mai *multă* sau mai puţină" [52]. Între materie şi spaţiu este un raport ca între 1 (unitate) şi seria infinită.

Admiţînd ipoteza atomistă, Eminescu apreciază că materia este constituită din părţi reale, părţi ultime şi, în acest caz, numărul relaţiilor „matematiceşte posibile" în care materia poate intra, numărul formelor în care ea se poate îmbrăca este determinabil, el — spune enigmatic Eminescu — „este X^2" (ms. 2257, f. 403—408). Fiind vorba, deci, despre o materie determinabilă, în mărime, despre un număr determinabil de părţi, despre un număr determinabil al modurilor de combinare a acestor părţi, ca şi despre un număr determinabil de forme individuale, în spaţiul şi timpul infinit, ca la o loterie toate numerele trebuie să iasă iar şi iar, sub forţa unei necesităţi implacabile.

Ceea ce se observă cu uşurinţă în ontologia eminesciană este acceptarea obiectivităţii spaţiului şi timpului, ca nişte cadre reale infinite, în care materia finită ia forme finite, în număr finit, determinabil. De factură newtoniană, o astfel de viziune nu concordă, desigur, cu modul dialectic în care va concepe materialismul modern unitatea dintre materie, mişcare, spaţiu şi timp, infinitatea fiind o caracteristică funciară a însăşi acestei unităţi. Totuşi ideea finităţii materiei — cel puţin din sistemul nostru de referinţă — a fost apărată şi de savanţi ca Einstein (ipoteza despre densitatea practic nulă a materiei în univers l-a condus la calcularea „vîrstei" şi „razei" acestuia) sau Heisenberg (ipoteza despre o constantă spaţială, 10^{-13}, „dincoace" de care are doar sens să vorbim despre toate particulele elementare reale şi posibile).

Filozofia lui Eminescu este, indubitabil, un monism idealist care, fără să nege obiectivitatea materiei şi a legilor ei, are ca schemă proprie atît „eterna reîntoarcere" — cum va numi Nietzsche o idee de circulaţie foarte veche —, cît şi ciclul palingenezic, dar mai ales miturile româneşti ale roatei lumii, vieţii, norocului etc., pe care le-a cunoscut ca nimeni altul. Monismul eminescian se înscrie, cu siguranţă, în tradiţia mai curînd aristotelico-bruniană-schellingiană — astăzi împărtăşită şi de un fenomenolog ca Mikel Dufrenne —, în acea postulare a coerenţei *in esse* [53] dintre absolut şi relativ, a „conaturalităţii" [54] omului şi a lumii. „Precum ne mirăm de justeţea calculului matematic şi geometric, în care numerii prin proprietăţile (lor) găsesc cu necesitate rezultatul lor, ca şi cînd ar avea de a-l ajunge, tot astfel *justeţa legilor naturii* ne face efectul de-a avea scopul să ajungă unde ajung. *Ceea ce facem noi singuri în gîndire,*

[52] *Ibidem*, p. 70—72.

[53] Anton Dumitriu, *Philosophia mirabilis*, Edit. enciclopedică română, Bucureşti, 1974.

[54] Mikel Dufrenne, *Poeticul*, Edit. Univers, Bucureşti, 1971.

Scanned with OKEN Scanner

face și natura în puteri (subl. ns. — *T.G.*)...”[55]. O însemnare din ms. 2307, f. 1 consolidează convingerea că „nimic mai firesc” decît adevărul: „Minunile naturii sînt ca și minunile matematicii [...] Și cu toate acestea, să nu uităm că miile de minuni matematice le produce capul omenesc c-un element [...] grozav de simplu și omogen”. Aceeași unitate remarcabilă, aceeași „covarianță” o găsim în însemnarea...: „I. Nu cunoaștem decît raporturi între finit și finit = ecuație; II. Nu cunoaștem decît raporturi între finit și infinit = proporționale geometrice”.

Cugetarea filozofică eminesciană poate fi apreciată drept „un tip de ontologie dinamică, cu un univers în mișcare eternă, guvernat de legi matematice simple, a căror cheie o avem în noi înșine, în « raporturile fracțiunii către întreg », ale « individului » cu mecanica lumii”[56]. Trebuie înțeles, totuși, faptul că Eminescu își manifestă convingerea ontologică despre *unitatea ființării lumii*, în spiritul celor mai adînci monisme de totdeauna, nu încercînd să „împace”, să „concilieze teoretic” ideile materialismului naturalist-științific cu teoria apriorismului în cunoaștere — cum s-a spus —, ci mai curînd acordînd un sens mai larg transcendentalului în felul filozofiei lui Schelling, adică acelei funciare „concordanțe dintre gîndire și existență”, la care s-au referit clasicii marxismului, cînd au caracterizat și sistemul acestuia.

Conturînd problema structurilor conștiinței și a puterilor cunoașterii umane, Eminescu folosește mereu o argumentare ontologică, marcată clar de convingerea unității lumii: „Ideea măreață a lui Plato că « orice știință e-o aducere aminte » ($a = b$) (deci $b = a$) este semnul caracteristic pentru calitățile *apriorice* ale inteligenței noastre. Fiind mică dibuie după aceleași principii prin întuneric (ca cel care are ochi, dar a rămas cu pielița deasupra); cînd e mare, ea sparge pielița și ajunge a se cunoaște pe sine însăși. Acestea sînt calități organice ale chiar creierului nostru, sînt moara în care intră mișcările din afară, pentru a ne da făina unui produs necunoscut, spre a ne da senzațiuni și idei, coordonate după principii înnăscute. Dar ceea ce e *a priori* — e moștenire, se va zice? Bine. Ceea ce-au pus părinții înăuntru iese azi la iveală; dar părinții înșiși *n-au făcut decît să-și coadapteze intelectul unor medii consecutive, și rezultatul acestor coadaptațiuni e inteligența noastră* (subl. ns. — *T.G.*). De aceea și avem înțelegerea oricărui timp trecut, și puțină pricepere pentru viitor. Căci orice știință e și o prevedere $a = b = c$. Iată fundamentul prooroсiei”. După cum lesne se poate observa, Eminescu înțelege cu o nemaipomenită suplețe raportul dintre *înnăscut* și *dobîndit*, într-o perspectivă care se apropie de explicațiile genetice și etologice contemporane (Konrad Lorenz, Eibl-Eibesfeldt etc.). Pentru el, *a priori*-ul este un a priori dobîndit într-un proces temporal de evoluție în care adaptarea se află la baza apariției inteligenței însăși. Oricum, ideea unității ontologice este desfășurată, aici, într-o viziune istoristă, temporalistă, în cîmpul căreia Eminescu putea afirma, fără a se nega pe sine și fără a intra în contradicție, că experiența nu face decît „să verifice ceea ce noi am știut de mult”. *Unitatea* se exprimă atît în conexiunea materială a identicului și diversului, precum și în dinamica verificabilității cunoștin-

[55] M. Eminescu, ms. 2255, f. 176.
[56] M. Ciurdariu, *Eminescu și gîndirea filozofică*, în „Revista de filozofie”, nr. 2, 1964, p. 152.

ţelor, a izomorfismului dintre subiectiv şi obiectiv, dintre interior şi exterior. Iată cuvintele gînditorului nostru care relevă deopotrivă o comprehensiune profundă, adecvată şi modernă : „. . .elementele sînt numai o scară de stări a[le] uneia şi aceleiaşi materii. Dar îi lipseau instrumentele pentru a o verifica. A trebuit deci ca inteligenţa noastră să se coadapteze greutăţilor de verificare, să lungească vederea (aceeaşi vedere) prin telescop, să ascută auzul (prin instrumente acustice) ; să uşureze zgîrierea unghiilor prin unelte ascuţite ; să accelereze repejunea prin vapori. Toate, toate, toate analogii ale unor cunoştinţe, *cuprinse virtual în mintea noastră* (subl. ns. — *T.G.*). Eroarea se naşte din imperfecţiunea organelor noastre şi a analogiilor lor artefăcute. Ce e plugul decît o unghie de fier cu care se zgîrie pămîntul ? *Avînd noi înşine un punct de gravitaţie în noi, avem cu clătinarea lui prin o putere esterioară unitatea tuturor fenomenelor psihice şi fizice*" [57].

Este simptomatică în gîndirea lui Eminescu viziunea dinamică asupra unităţii dintre obiectiv şi subiectiv, dintre exterior şi interior, în care primordial genetică („clătinarea") apare realitatea exterioară omului, pe care o numeşte, în linia filozofiei lui Schelling, „putere esterioară". O astfel de concepţie monistă nu are de-a face nici cu unitatea magică, nici cu apriorismul formalizant şi nici cu ineismul cartezian. Fără să însemne gîndire materialistă şi dialectică, filozofia lui Eminescu se apropie, pe o cale particulară, de conceptele tînărului Marx (completînd pe Hegel şi Feuerbach) despre unitatea ontologică dintre „fiinţa generică" şi „conştiinţa generică" [58].

În aceleaşi însemnări din ms. 2255, redactate în anii 1882—1883, Eminescu formulează şi alte idei „metafizice" şi gnoseologice despre „proprietăţile numerelor binome", despre „mişcarea în linie dreaptă (linia adevărului)", ca mişcare unică, fundamentală a universului, înţeleasă ca legitate semnificativă etc. Asupra conţinutului acestor însemnări se va putea hotărî, însă, mai plauzibil numai după editarea lor critică de către specialişti.

Permanenta corelare dialectică dintre unu şi multiplu, potenţă şi act, general şi particular, infinit şi finit, dintre extrauman şi uman etc., susţine edificiul ontologic al lui Eminescu. Este suficient să ne abstragem acelui „cadru fantastic al nuvelei" — menţionat de Călinescu —, fie că analizăm *Sărmanul Dionis*, fie *Archaeus* etc., spre a observa limpede că este vorba despre altceva decît despre necritica însuşire a unei alte concepţii, sau numai despre efectul literar nou al unei teme sau al unui motiv străvechi. Un gînd din *Sărmanul Dionis* afirmă „— . . .asta-i deosebirea între D-zeu şi om. Omul are-n el numai *şir*, fiinţa altor oameni viitori şi trecuţi, D-zeu are *deodată* toate neamurile ce or veni şi ce au trecut ; omul cuprinde *un loc în vreme*, D-zeu e *vremea însăşi* cu tot ce se-ntîmplă-n ea, dar vremea la un loc, asemenea unui izvor ale cărui ape se întorc în el însuşi, ori *asemenea roţii* ce deodată cuprinde toate spiţele, *ce se-ntorc vecinic*. Şi sufletul nostru are vecinicie-n sine, dar *numai bucată cu bucată*. Închipuieşte-ţi că, pe o roată mişcată-n loc, s-ar lipi un fir de colb. Acest fir va trece prin toate locurile prin care trece roata învîr-

57 M. Eminescu, *Fragmentarium*, p. 293.

58 K. Marx, Fr. Engels, *Scrieri din tinereţe*, Edit. politică, Bucureşti, 1968, p. 554—555.

tindu-se, dar numai în şir, pe cînd roata chiar în aceeaşi clipă e în toate locurile cuprinse de ea"[59].

Monismul eminescian leagă decis ideea circularităţii cursului material al naturii şi nemurirea umană, *forma* ca esenţă a *fiinţelor* şi *trecerea* ca esenţă a *vieţii*. Totul este un raport etern ca între *problemă* şi *răspuns*, o „coadaptaţie" funciară. „În fiece om se-ncearcă spiritul universului, se opinteşte din nou, răsare ca o nouă rază din aceeaşi apă, oarecum un nou asalt spre ceruri. Dar rămîne-n drum, drept că în mod foarte deosebit, ici ca rege, colo ca cerşitor. Dar ce-i şi ajută coaja cariului care-a-ncremenit în lemnul vieţii? *Asaltul e tinereţea, rămînerea-n drum — decepţiunea, recăderea animalului păţit — bătrîneţea şi moartea. Oamenii sînt probleme ce şi le pune spiritul universului, vieţile lor — încercări de deslegare* (subl. ns. — *T.G.*)" *(Archaeus)*[60]. Unul şi acelaşi principiu de viaţă încolţeşte în mii de flori, adaugă Eminescu, o aceeaşi fiinţă nemuritoare în om.

Prestanţa temei *arheilor* în gîndirea lui Eminescu a determinat pe exegeţi să stăruie repetat asupra semnificaţiei ei de excepţie. Astfel, apelîndu-se nu la ms. 2269, asupra căruia au insistat mai toţi comentatorii, ci asupra ms. 2268, s-au putut scoate la lumină următoarele însemnări: „...tu însuţi puteai să nu te naşti, să fii din numărul celora ce n-au fost niciodată... ei bine, *totuşi existenţa era posibilă pentru că este* (subl. ns. — *T.G.*)... Prin urmare ai fost, eşti, vei fi întotdeauna"[61]. Intuind profund dialectica posibilului şi realului, Eminescu vede în *arheu* însăşi unitatea concret ontologică dintre structurile obiective ale universului şi structurile subiective ale individului sau comunităţii sociale, dintre „un nimic, o posibilitate..." şi „...acel nimic care e şi-n tine, pentru că insultat pe scenă e insultat în tine". S-a apreciat astfel, cu temeiuri depline, că la Eminescu, „arheul este o structură, sau un pachet de posibilităţi structurate, care stau să treacă în sînul realităţii, dacă aceasta oferă condiţii favorabile realizării lui. Iar ceea ce merită să fie subliniat este tăria lui de a fi într-un anumit fel, şi numai aşa"[62].

Analog unui punct de vedere pe care raţionalismul contemporan ni-l prezintă în fizica particulelor elementare, prin viziunea unui Werner Heisenberg, Eminescu admitea cu siguranţă, nu atît un spirit al universului, ci structuri lăuntrice, tematizînd anterior lui Edmund Husserl, părintele fenomenologiei, „eidos"-uri ca momente necesare ale „idealităţilor" posibile. Oricum, gîndirea matematico-logică a unui Bolzano şi fenomenologia husserliană vor merge către teme filozofice structural omoloage celor eminesciene. Cu adevărat, vorbind despre *arhei*, Eminescu nu se întorcea la Paracelsus sau la Van Helmont, ci se gîndea la „sinea aceea mai adîncă a fiecărui lucru, una de natură să aducă ctitorii în realitate, sau dacă nu poate să le aducă, sortită să rămînă în acea zonă ontologică pe care trebuie să o numim, împreună cu Eminescu, lumea arheilor"[63].

[59] M. Eminescu, *Sărmanul Dionis*, în *Opere*, vol. VII, Edit. Academiei, Bucureşti, 1977, p. 93—113.

[60] Idem, *Archaeus*, în *vol. cit.*, p. 278—383.

[61] Cf. C. Noica, *Sentimentul românesc al fiinţei*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1978, p. 158—159.

[62] *Ibidem.*

[63] *Ibidem*, p. 160.

Scanned with OKEN Scanner

Impresionantă este forța de modernitate a unor concepte metafizice ale operei eminesciene, precum și faptul că toate celelalte componente — filozofia istoriei și filozofia politică în primul rînd — revelează consecvent și esențial semnificativ astfel de „icoane ale vieții".

FILOZOFIA ISTORIEI ȘI FILOZOFIA POLITICĂ

Filozofia istoriei și gîndirea social-politică a lui Eminescu reprezintă, desigur, domeniile cele mai fecunde ale întregii sale opere teoretice, domenii în care originalitatea, vigoarea argumentelor și erudiția își dau mîna într-o sinteză propulsivă, programatică, atît sub raportul interpretării, cît și sub acela de luptă cu vechiul fetișizat, precum și cu noul artificial. Fără cunoașterea acestei componente, orice analiză a filozofiei eminesciene rămîne o hermeneutică deformantă și de prisos la urma urmei.

Eminescu este creatorul național de valoare exponențială și, dacă a făcut filozofie, el a făcut-o cu și ca pe o *politică de idei* capabilă să întemeieze — la înălțimea argumentului teoretic — o *schimbare* în mai bine a țării, nu revenind la trecut, dar folosind trecutul ca argument de autenticitate, împotriva unui prezent alienator față de tot ceea ce însemna *propria istorie a poporului său.*

Două trăsături esențiale caracterizează demersul filozofic al lui Eminescu : a) capacitatea polemică desăvîrșită a dialecticianului, care posedă ca nimeni altul *arta respingerii*, arta detectării paralogismelor din gîndirea adversarului [64]; și b) forța teoretică a gînditorului care intuiește, descoperă structuri și legi ale realului, căutînd să le unifice într-un sistem explicativ, pe care îl consideră aplicabil, ca instrument de intervenție și de inserție în social. Cine va studia odată logica argumentării eminesciene, temeiurile stilului său polemic, va avea deplina satisfacție de a găsi sublinieri ca acestea : „A atribui cuiva ceea ce el n-a zis, pentru a-l combate, este însă o sofismă veche, cunoscută și trecută conștiincios în Topica lui Aristotel [65], sau „A generaliza o aserțiune, susținută numai în parte, e o sofismă din cele mai comune. E adevărat că sofismele sînt atît de dese în gazete, încît nu mai merită ca cineva să releveze erorile, parte intenționate, parte neintenționate, cîte obvin în ele. Un cod al șiretlicului gazetăresc, al apucăturilor sofistice a acestei bresle de negustori de vorbe, scris popular pentru înțelegerea fiecărui, ar merita în adevăr acel nume pe care călugării îl dădeau în evul mediu logicei lui Aristotel : medicamentum mentis" [66].

Trebuie să vedem în Eminescu „. . .bărbatul lucid, intelectualul cu simțul acut al vieții politice, gînditorul cu preocuparea de a elabora liniile unui sistem social-politic, cu opinii clare în materie de politică externă, omul activ în viața publică de stat" [67]. Pe bună dreptate s-a afirmat că, odată cu intrarea lui Eminescu în gazetărie, la 1876, începe „un drum care s-a desfășurat consecvent numai cu el însuși, cu gîndirea

[64] Vezi nota lui Eminescu la art. *Observații critice*, „Curierul de Iași", X, 1877, în *Opere*, vol. IX, Edit. Academiei, București, 1980, p. 415.

[65] M. Eminescu, *Violența stilului*, în *Opera politică*, II, ediția I. Crețu.

[66] Idem, *Dezvoltarea istorică a României*, în *Opera politică*, II, p. 248.

[67] M. Gafița, *Mihai Eminescu*, în *Studii de istorie literară*, Edit. Eminescu, București, 1979, p. 157.

Scanned with OKEN Scanner

primă a poetului, cu poziţia sa publică. *Este drumul unui filozof al societăţii* (subl. ns. — *T.G.*); nu al societăţii în abstract, ci al societăţii româneşti din epoca 1877 şi din primii ani care au urmat, marcaţi printr-o extraordinar de rapidă evoluţie a raporturilor sociale, de dezvoltare modernă în ce priveşte şi civilizaţia materială, cultura şi organizarea statului" [68].

În scrierile social-politice ale lui Eminescu descifrăm, într-adevăr, o concepţie filozofică, şi anume una de factură istorist-organicistă (opusă de el interpretării raţionaliste a vieţii sociale), concepţie caracterizată printr-un determinism riguros, care postulează dezvoltarea societăţii în chip „natural", după „legi fiziologice", ce exclud, ca inoportună, intervenţia raţională a omului, dictată de porniri egoiste, intervenţie ce nu face decît să abată dezvoltarea socială de la mersul ei firesc.

La baza întregii vieţi sociale, M. Eminescu situează activitatea economică, munca fizică şi intelectuală a „claselor pozitive", viziunea sa în această privinţă fiind întrutotul modernă şi actuală, după cum o atestă aserţiunile sale categorice: „Condiţia civilizaţiei unui stat e civilizaţia economică", „libertatea adevărată şi neatîrnarea economică sînt două noţiuni identice" [69].

Contracararea individualismului — specific vieţii sociale în viziunea organicistă — poate fi asigurată prin dezvoltarea statului naţional (în mod istoric, natural), în fruntea căruia se află un monarh ereditar (aşa cum albinele au o matcă a lor), situat deasupra claselor spre a le armoniza interesele.

Progresul statului, al „individului naţionalităţii" se realizează treptat, pe o cale naturală, „adevărată", dezvoltînd aşezămintele moştenite de la generaţiile precedente, în condiţii de stabilitate şi fără ingerinţe străine. Organizarea muncii productive, cît mai diversificată — în agricultură, avînd ca bază marea proprietate de tip răzăşesc şi de tip vechi-boieresc, şi în industrie prin aplicarea unor „*principii mecanice*" —, grija pentru îmbunătăţirea situaţiei clasei productive (ţărănimea, în momentul acela) şi dezvoltarea unei clase de mijloc alcătuită din elemente naţionale trebuie să fie principalele obiective urmărite de stat.

Definind idealul progresului, al civilizaţiei, M. Eminescu afirmă idei foarte actuale, în concordanţă cu principiile socialiste: „Cu cît omul e stăpîn pe vînt, pe apă, pe abur şi-şi face din ele slugi muncitoare, cu atît civilizaţia e mai înaltă; cu cît omul stăpîneşte mai mult asupra omului, cu atît barbaria este mai mare" [70].

În lumina acestei concepţii asupra dezvoltării sociale şi a menirii statului, înarmat cu solide cunoştinţe de economie politică şi din alte ştiinţe sociale, M. Eminescu întreprinde o analiză la obiect a dezvoltării României în secolul al XIX-lea şi constată că evoluţia ei nu a urmat o cale firească, întrucît s-au introdus pripit instituţii împrumutate din alte ţări, copiindu-se de fapt numai „forme" străine, fără a li se asigura un conţinut corespunzător, adică structuri care să chezăşuiască progresul real, adevărat şi nu îmbogăţirea peste noapte a politicienilor. Gînditorul face responsabile de situaţia existentă la vremea respectivă regimurile liberale, acuzîndu-le că nu ţineau seama de tradiţie, de instituţiile moştenite, de particularităţile istorice, de obiceiurile poporului, de condiţiile de mediu din ţara noastră, ci se grăbeau să copieze instituţii străine,

68 *Ibidem*, p. 197.
69 *Antologia gîndirii româneşti*, p. 560.
70 *Ibidem*, p. 558.

Scanned with OKEN Scanner

pare, lipsite de conţinut adecvat, deveneau simple forme goale. De aici carazitismul social, apariţia unei clase „superpuse", de „consumatori" precum şi a unor „goluri" în viaţa economico-socială, lăsate de anumite deplasări în structura claselor, goluri umplute de străini veniţi din ţările vecine (în special din Imperiul austro-ungar).

Toate aceste rele — semnala gînditorul — erau cauza unei decăderi continue — prin restrîngerea producţiei, a forţelor angajate în munca productivă — ceea ce putea să aibă drept consecinţă mai îndepărtată chiar dispariţia naţiunii.

Aşa cum s-a observat, Eminescu era preocupat de un progres real al naţiunii, de ieşirea ţării din stadiul de înapoiere economică. Antiliberalismul său „nu reprezenta o opoziţie la un proces necesar modernizării României, ci numai o critică a politicii liberale pentru o modernizare formală" [71]; liberalismul românesc exprima atunci interesele capitalului comercial şi cămătăresc şi favoriza, prin natura sa, „menţinerea ţării în situaţia de *hinterland* agrar al ţărilor industrializate şi dependenţa de marele capital industrial şi bancar din străinătate" [72]. Desigur, căile concrete indicate de Eminescu pentru atingerea obiectivelor propuse, ce izvorau dintr-un profund patriotism, poartă pecetea unei concepţii romantice care, glorificînd trecutul, nu discernea cu suficientă rigoare forţele sociale capabile să înfăptuiască progresul dorit. Vom reţine componentele pozitive ale programului formulat de Eminescu: atenţia primordială acordată dezvoltării economiei naţionale, prin utilizarea ştiinţei şi tehnicii, prin supunerea forţelor naturii, concepţia despre munca productivă ca bază a progresului, necesitatea stabilităţii pentru dezvoltarea economico-socială, cerinţa înlăturării parazitismului, grija pentru întărirea claselor pozitive, înlăturarea „stăpînirii omului asupra omului" ş.a.

Toate aceste planuri pe care se afirmă gîndirea social-politică a lui M. Eminescu — cel al fundamentării unei concepţii proprii de filozofie a istoriei şi filozofie politică, cel a criticii sociale ca şi cel al elaborării unui program de acţiune viitoare, al formulării soluţiilor constructive — se împletesc frecvent şi complex în studiile şi articolele sale, datorită naturii însăşi a preocupărilor care le-au dat naştere — publicistica, gazetăria. Ele capătă nuanţe şi precizări pe măsură ce sînt reluate într-un context sau altul, eliberîndu-se şi de unele vădite îngroşări sau stridenţe apărute în focul polemicii, dar corectate în momentele de reflecţie adîncită [73]. Ele definesc o viziune originală, greu de confundat, care adesea a fost rataşată la conservatorism, la junimism, la socialismul de stat etc., deşi mai firesc era ca cel ce fusese numit de Maiorescu „rege al cugetării" să exprime convingeri proprii, alimentate de solul ţării noastre, a cărei dezvoltare o analizase cu atîta pătrundere şi neegalat patriotism.

În interiorul monismului dinamic eminescian, *filozofia istoriei* ocupă locul central al deplinei coerenţe a întregii opere. Ea presupune o viziune dominată de *ideea legicului* şi de o *metodologie genetică modernă*. Modernitatea filozofiei lui Eminescu apare cu toată claritatea în rînduri ca acestea, care-i definesc cu pregnanţă concepţia genetic-istoristă: „Cine

[71] Magdalena D. Vatamaniuc, *Cuvînt înainte*, la M. Eminescu, *Fragmentarium*, Edit. ştiinţifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1981, p. 9.

[72] *Ibidem*.

[73] Cf. Al. Oprea, *În căutarea lui Eminescu gazetarul*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1983, p. 111 şi urm.

Scanned with OKEN Scanner

va vrea să facă istoria unei epoce sau a unui *mişcămînt* oarecare, înainte de toate va trebui să facă a se simţi *legea continuităţii acestui mişcămînt*. El va trebui să arate *punctul de purcedere*, de *ajungere* şi apoi *seria terminelor intermediare prin care se află unite aceste două extreme*. (El va trebui însă să se silească *a arăta dublul mecanism de repulsiune şi asimilaţiune*, pe care l-am indicat şi prin mijlocul căruia el s-a efectuat). Istoricul *se va ataşa de-o idee*, şi această idee el *o va urma* de la originea sa pînă la ultimul termin al dezvoltării sale, cum s-ar zice, *prin mijlocul aventurelor ei* celor mai diverse: ea va fi personajul şi eroul cărţii. Sistemele, la care *va fi fost baza şi fundamentul*, vor fi ca învelitorile exterioare, ca fazele diverse ale dezvoltării sale; oamenii mari ce vor fi exprimat-o nu vor fi decît organe, personalitatea lor se va nimici în personalitatea ideii. Astfel vom avea într-adevăr *istoria cugetării cutărui sau cutărui mişcămînt*, nu a cutărei sau cutărei fapte izolate, care nu sînt decît pe-atîtea episoade. Ş-apoi, dacă aceasta nu va fi numai cutare sau cutare idee, al cărei curs istoricul îl va cerceta în modul acesta, *dacă asta va fi ideea în ea însăşi* (subl. ns. — *T.G.*), se va putea vedea în germenul său, tot atît ca şi în succesiunea, în simultaneitatea, tot (atît ca şi) în vremea continuităţii sale, toată dezvoltarea istorică. Vom citi c-o singură aruncătură de ochi toată opera istoriei" [74].

Cînd apreciem valoarea metodologică a unor astfel de concepte ale filozofiei istoriei la Eminescu, nu trebuie să vedem, în ele, preformism sau hegelianism — cum s-a încercat adesea —, ci mai curînd idei-forţă A. Fouillée), tipuri ideale (M. Weber) sau *epistemé*-uri (M. Foucault). Mai aproape ne este viziunea genetică românească de la cronicari la Conta, sau *seria istorică* a lui Xenopol. La Eminescu există, însă, ceva mai mult: viziunea modernă a unei pluralităţi de „mişcăminte" ce au *caracteristici* specifice şi, de asemenea, viziunea deterministă modernă a *mediaţiilor*, a mijlocirilor („seria terminelor intermediare"). Într-o astfel de viziune clar şi suplu deterministă, orice „mişcămînt" presupune o unitate cauzal-contradictorie, dialectică („dublul mecanism de repulsiune şi asimilaţiune") şi o *lege de continuitate* [75].

Această metodologie, propusă de Eminescu şi respectată peste tot de el, în toate analizele concrete istorico-filozofice, este profund euristică, descoperind deopotrivă esenţa şi detaliul, partea şi totalitatea. Prin acest demers teoretic Eminescu urmăreşte scopul de a surprinde, de a descoperi *dominanta*, frecvenţa-princeps a istoriei şi a culturii noastre româneşti. Aceasta înseamnă că el utiliza — punîndu-i bazele — o complexă *metodologie simptomatologic-genetică*, metodologie modernă, de o dialectică profundă, receptivă la multitudinea particularităţilor dezvoltării societăţii româneşti. Sînt semnificative în acest sens o serie de note disparate, precum: „E condiţiunea absolută a unei istorii naţionale, ca să ţie cont de mişcările sufleteşti ale unei naţiuni, de toată suma impresiunilor pe care le produc împrejurări şi întîmplări în sufletul ei. *Firul cel roşu, antiteza împrejurărilor de dinafară e individualitatea caracteristică şi internă a poporului însuşi* (subl. ns. — *T.G.*) — aceasta trebuie să fie călăuză în labirintul istoriei; numai că individualitatea aceasta trebuie înţeleasă, şi trebuie înţeles totodată că toate combinările sale cu întîmplările timpului sînt organice şi conforme cu individualitatea însăşi. O recepţiune,

[74] M. Eminescu, Ms. 2258, (vezi şi *Fragmentarium* p. 558).
[75] T. Ghideanu, *Concepţia social-politică a lui Eminescu*, în „Anuarul Institutului de Istorie şi arheologie « A. D. Xenopol »", XVII, 1980, p. 544.

Scanned with OKEN Scanner

fără ca partea caracterizatoare a faptelor să fie individualitatea națională, nici nu se poate cugeta măcar" (ms. 2254, f. 434); sau, traducînd ideea despre „neîntrerupta consecutivitate a celor știutori" (transmiterea cunoștințelor), Eminescu dezvoltă o altă sugestie, pe linia acestor preocupări: „La istorie și istoria literaturii române. Continuitatea în dezvoltare este condiționată de știința istoriei și a faptelor ei, știința însemnînd aici cunoașterea temeinică a celor trecute" (ms. 2255, f. 215 v.). Aceasta este o idee care revine mereu, ca un laitmotiv în cugetarea poetului: „Lipsa de continuitate în dezvoltare, de aceea fragmentarism în producere" (ms. 2285, f. 148) [76].

Chiar dacă în știuta scrisoare către Dumitru Brătianu, cu prilejul serbării de la Putna (1871), Eminescu utiliza — cum s-a spus — o terminologie schilleriano-hegeliană, afirmînd că „istoria lumii cugetă încet, însă sigur și just" și că „istoria omenirii e desfășurarea cugetării lui Dumnezeu" etc., totuși filozoful socotește că *ideea internă* a cugetării și faptei indivizilor sau generațiilor „e rezultatul unui lanț întreg de cauze, rezultat ce atîrnă mult mai puțin de voința celor prezenți decît de a celor trecuți", apreciere deschis deterministă, aflată la antipozii panlogismului hegelian și ai voliționismului schopenhauerian.

Eminescu apără, în fond, marea idee istorică, de accentuată expresie determinist-sociologică, după care „...în viața unui popor *munca generațiilor trecute*, care pun fundamentul, conține deja în ea ideea întregului... Este ascuns în fiecare secol din viața unui popor *complexul de cugetări care formează idealul lui*, cum în sîmburele de ghindă e cuprinsă ideea stejarului întreg. *Și oare oamenii cei mari ai României nu-i vedem urmărind cu toții, cu mai multă ori mai puțină claritate, un vis al lor de aur, în esință același la toți și în toți timpii? Crepusculul unui trecut apus aruncă prin întunericul secolelor razele lui cele mai frumoase, și noi, agenții unei lumi viitoare, nu sîntem decît reflesul său* (subl. ns. — *T.G.*)" [77].

Este cu totul profundă și fecundă această *idee-argument* care face din *idealul* unui popor, ca valoare permanent proiectată, elementul definitoriu al unei unități de continuitate temporală, ca legătură legică, funciară, între trecut, prezent și viitor. Aplicînd această perspectivă la spiritualitatea românească și la cultura românească, Eminescu definea însăși menirea istorică a generației sale: „Dacă o generațiune poate avea un merit, e acela de *a fi un credincios agiente al istoriei, de a purta sarcinile impuse cu necesitate de locul pe care îl ocupă în lănțuirea timpilor* (subl. ns. — *T.G.*)" [78]. La numai 22 de ani Eminescu avea intuiția exactă a unei dinamici semnificative a societății românești. Discursul său este în primul rînd filozofic.

Studiul prin care Eminescu schițează elementele programatice de început ale concepției sale filozofice asupra istoriei este, desigur, *Influența austriacă asupra românilor din Principate* [79], „prelecțiune" publicată în „Convorbiri literare" (1 aug. 1876). Aici, „Eminescu se reprezintă pe sine, .. filozofia sa proprie în materie de stat și de istorie" [80]. Chiar de la începutul acestui studiu este expusă metoda proprie aplicată la analiza unui feno-

[76] Cf. M. Ciurdariu, *Pentru o ediție critică a textelor filozofice eminesciene*, în „Revista de filozofie", nr. 6, 1968, p. 726—727.

[77] M. Eminescu, *Opere*, vol. IX, Edit. Academiei, București, 1980, p. 99.

[78] *Ibidem*.

[79] *Ibidem*, p. 163—173, 589—591.

[80] M. Gafița, *op. cit.*, p. 173.

Scanned with OKEN Scanner

men actual, care nu este încă „ceva rotunzit": „Pentru a cunoaşte mai bine *raportul*, în care aceste două elemente, cel românesc şi cel austriac, au trebuit să intre, vom trebui să le caracterizăm *asemene unui chimist şi să stabilim proporţia puterilor în joc*, avantajele unuia dintre elemente, dezavantajul celuilalt".

Eminescu procedează fenomenologic, plecînd de la fenomen spre a ajunge la esenţial. „Ce vedem dar la cea întîi privire?" întreabă el, şi constată numai contradicţii: „de-o parte, un stat mare, „avînd razimul său spiritual în culta Germanie, stăpînind sub un sceptru popoare foarte deosebite, nemulţămite cu supremaţia a două elemente numeric mici, *un stat căruia îi lipseşte condiţia principală a unui stat* (subl. ns. — *T.G.*)... de altă parte întîlnim un popor mic, a cărui populaţie agricolă, a cărui inteligenţă consistă *dintr-un element omogen*, dar a cărui funcţii vitale sînt în mare parte împlinite de străini... circulaţia sîngelui social e împlinită de străini".

Filozoful consultă istoria, spre a găsi raţiunile puterii Austriei („căreia îi lipseşte înăuntrul său unitatea voinţei") etc., care există tocmai prin „discordia popoarelor sale", ţinute printr-un *element internaţional*, fără patrie proprie, fără naţionalitate, fără limbă, fără familie (preotul catolic), „vecinic lipite şi vecinic în discordie". Finalitatea studiului eminescian este expres patriotică, anticosmopolită, dintr-o perspectivă profund teoretică: „Inimă foarte caldă şi minte foarte rece se cer de la un patriot chemat să îndrepteze poporul său, şi fanatismul iubirii patriei, cel mai aprig fanatism nu opreşte de fel, ca creierul să rămîie rece şi să-şi îndrepteze activitatea cu siguranţă, să nimicească adevărata cauză a răului şi să o stîrpească cu statornicie de fier. *Precum un medic nu va combate simptomele numai, ci cauza* (s.a.) unei boale şi va sfătui să se înlătureze mediul în care ea a trebuit să se nască, *tot aşa vom privi şi noi individul naţionalităţii româneşti, în dezvoltarea sa şi, comparînd pe aceasta cu norma legilor fiziologice ale societăţii, vom arăta de unde au trebuit să se nască neorînduielile în viaţa economică a poporului, care l-au făcut accesibil unei influenţe economice străine* (subl. ns. — *T.G.*)" [81].

Explicaţia deterministă este la Eminescu o certitudine. Dialectica suplă pe care o foloseşte el nu este doar o hermeneutică a raportului dintre intern şi extern, aplicată la istoria economică, politică şi culturală a neamului său, ci comportă o maximă răspundere faţă de popor, atît pe planul explicaţiei, cît şi pe planul unei posibile — dar atît de necesare — schimbări a destinului unui întreg popor. Tatonarea cauzelor şi condiţiilor esenţiale ale unui fapt istoric se realizează la Eminescu printr-o înaintare de la modalităţi şi chipuri exterioare, la adevăratele raţiuni, la temeiurile propriu-zise. De aceea, la întrebarea: „cum întîlnim pe poporul nostru în istorie, *din momentul în care ea devine mai străvezie*, adică de pe la începutul secolului al 14-lea", Eminescu răspunde că „îl găsim totdeauna dezbinat înlăuntru, dezbinat în politica sa faţă cu vecinii", formulînd metodologic următoarea exigenţă — semnificativă pentru felul general în care îşi argumenta ideile sociale: „*O teorie filozofică a istoriei nu ne pare de prisos aicea.* Popoarele nu sînt producte ale inteligenţei, ci ale naturei — aceasta trebuie stabilit. În începutul dezvoltării lor *ele au nevoie de un punct stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze lucrarea lor comună, statul lor, precum roiul are nevoie de o matcă*... Cînd mersul liniştit şi regulat

[81] M. Eminescu, *Opere*, vol. IX, p. 165—166.

al afacerilor este lovit în centrul, în regulatorul său, treaba nu poate merge bine. Şi cu toate acestea noi românii de sute de ani n-am avut altă plăcere mai mare, decît de a ne răsturna principii. Alături cu *această teorie funda entală, despre stat ca aşezămînt al naturei şi nu al raţiunii* (subl. ns. — *T.G.*), vom trebui să-l caracterizăm repede"[82].

Pentru Eminescu statul românesc este sinonim cu „individul naţionalităţii româneşti", iar dezvoltarea acestuia se produce în mod riguros „după legile fiziologice ale societăţii", fiind vorba de un „aşezămînt al naturii şi nu al raţiunii". Recunoaştem aici o concepţie naturalist-organicistă asupra statului, care poate să aibă ca surse de inspiraţie atît concepţiile romantice, cît şi teoriile ştiinţelor naturii, invocate adesea în scrierile sale ; se întîlneşte la Eminescu şi în problema statului aceeaşi tendinţă spre sinteze originale, pe o bază modernă (semnalată şi în alte domenii) care face greu reductibil punctul său de vedere la cel al altor gînditori.

Poziţia lui Eminescu prezintă puncte de contact cu naturalismul rousseauist, cu concepţiile lui Montesquieu, ale fiziocraţilor, ale romanticilor germani, ale lui Schopenhauer sau Spencer, dar mai presus de aceste surse posibile se întemeiază pe ideea „unităţii vieţii organice" demonstrată atunci de ştiinţele naturii, cum ţine să precizeze poetul, îndreptăţit de aceea să afirme : „maniera noastră de a vedea e pe deplin modernă ; pentru noi statul e un obiect al naturii, care trebuie studiat în mod individual, cu istoria, cu obiceiurile, cu rasa, cu natura teritoriului său, toate acestea deosebite şi neatîrnate cîtuşi de puţin de liberul arbitru al indivizilor, din cari într-un moment dat se compune societatea"[83]. Concepţia sa e în acelaşi timp declarat istoristă, statul ca produs al naturii are legi după care se dezvoltă, iar libertatea „nu e ceva înnăscut, ci, din contră, ceva cîştigat cu timpul, nu o substanţă, ci o serie de acte de eliberare, adică de accidente, cîştigate de către om, care dintru început, sub aparenţa unei libertăţi absolute chiar, nu era în realitate decît sclavul naturii şi al semenilor săi"[84]. Din această perspectivă, Eminescu defineşte istoria internă a popoarelor, ca o „luptă între ideea statului şi individualism". Individualismul este rezumat de proverbul „toată lumea să piară, numai Manea să trăiască", fiindu-i caracteristică nu realizarea unei dorinţi particulare, ci „dorinţa, voinţa ca atare". Individualismul este deopotrivă *periculos* şi *folositor* (dacă nu este mărginit de o altă putere şi dacă îşi realizează prin muncă aspiraţiile), el este „tatăl înfloririi şi al decăderii, justiţiei şi al injustiţiei, binelui şi răului". Iluzie a inimii individuale, cauză a exploatării şi a nimicirii omului de către om, individualismul este exprimat prin *bellum omnium contra omnes*. Dar interesele individuale sînt armonizabile. Aceasta este tocmai ceea ce Eminescu numeşte *ideea statului*, „ideea armoniei intereselor". Subordonate acestei idei sînt : *clasa* — identitatea de interese, *principiile* — identitatea de păreri, şi *partida* — realizarea acestor păreri în stat. Clasele sînt străbătute de un *individualism de clasă*, în baza căruia ele se luptă pentru supremaţie : „Statul însă, ca o formă şi mai înaltă a aceluiaşi princip, nu vede în clase indivizi deosebiţi, ci un complex de organe sociale, un individ : naţiunea. Toate clasele sînt înaintea sa egal de importante, menirea sa este de a stabili armonia între ele, de a opri ca una să fie exploatată prea mult prin alta, căci toate

[82] *Ibidem*, p. 166.
[83] *Ibidem*, p. 536.
[84] *Ibidem*, p. 578.

Scanned with OKEN Scanner

trăiesc şi înfloresc una de la alta şi pieirea uneia condiţionează pieirea mai curînd sau mai tîrziu a celeilalte"[85].

Definiţia eminesciană a statului este, desigur, idealistă, dar *proiectiv-constructivă* cu o nuanţă utopică, deoarece pentru el are valoare nu atît ceea ce este realmente statul din vremea sa, ci ceea ce ar trebui să fie el în România în virtutea aceloraşi legi naturale care guvernează societatea. Viziunea sa poate fi apreciată ca un idealism etic, întrucît este vorba despre idealul său de stat, un stat al armonizării intereselor tuturor, favorabil dezvoltării întregii naţiuni. Dacă ţinem seama că însuşi Marx în tinereţe a menţinut, o vreme, o dublă semnificaţie pentru stat: ca instrument de clasă şi ca integralitatea unui popor (vezi *Contribuţii la critica filozofiei hegeliene a dreptului*, 1843), atunci vom evalua mai corect punctul de vedere susţinut de Eminescu, a cărui teorie despre stat avea o pregnantă finalitate patriotică. În acest sens, trebuie luată în consideraţie situaţia specifică din ţările române, unde, deşi prezente relaţiile de producţie capitaliste, cea mai însemnată clasă producătoare rămînea pe mai departe clasa ţărănească. Această prestanţă istorică a clasei ţărăneşti a făcut ca însuşi Constantin Dobrogeanu-Gherea — deşi gînditor de expresă orientare marxistă — să vorbească despre o „neoiobăgie". Pe de altă parte, Eminescu exprima, în concepţia sa, şi influenţele unui conservatorism moderat. „Drept va rămîne totdeauna, că *societatea există prin exploatarea unei clase prin alta* — afară de clasa, după părerea noastră cea mai *importantă*, care exploatează de-a dreptul *natura*, care produce materiile brute. Deci pe lîngă aceea, că statul va îngriji ca această clasă, aceşti hamali ai omenirii să stea cît se poate de bine, el va căuta a deprinde şi clasele superioare la o muncă folositoare, care *să compenseze pe deplin sacrificiile celor inferioare*. De aceea el va fi prin o aspră organizare contra semidoctismului, contra spoielii, contra tendinţei egoistice a acestor clase de a cîştiga mult prin muncă puţină, de a nu se întreba în socoteala *cui* trăiesc. Întrucît societatea reprezintă un cîmp al permanentelor schimbări, al luptelor pentru existenţă (socială, n. ns. — *T.G.*) şi pentru supremaţie", Eminescu aprecia că „statul este regulatorul acestei lupte, el opreşte ca aceste puteri egal de folositoare să se nimicească una pe alta. Societatea e *mişcarea*, statul *stabilitatea*". Incontestabil, la Eminescu, ţărănimea nu apare ca o clasă neomogenă, stratificată, plină ea însăşi de contradicţii.

Cu toate acestea, merită reţinut faptul extrem de semnificativ al analizei determinismului complex al *parazitismului* de clasă, social şi naţional, în privinţa căruia el cerea statului să aibă o intervenţie hotărîtoare, spre a echilibra edificiul social. Criticînd întregul regim liberal, nu înseamnă că Eminescu se situa pe poziţia forţelor retrograde, ci că înfăptuirile erau cu mult prea departe de idealul pe care şi-l constituise poetul asupra menirii statului pe linia răspunderii maxime ce revine oricărei conduceri faţă de popor; în concepţia lui Eminescu, statul are şi un scop moral.

Putem fi de acord cu acei interpreţi ai cugetării sociale eminesciene care afirmă că la marele nostru poet „istoria parcurge trei vîrste, dintre care primele două (vîrsta de dinaintea istoriei, cea a Daciei mitice, din *Memento mori*, şi vîrsta eroică a statului natural din *Scrisoarea a III-a*) sînt prin excelenţă creatoare, iar cea de-a treia, contemporană, e resimţită ca un timp de criză, un timp al înstrăinării de istorie"[86], dar a reduce

[8] *Ibidem*, p. 166.

[86] Ioana Em. Petrescu, *Eminescu, Modele cosmologice şi viziune poetică*, Edit. Minerva, Bucureşti, 1978, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

sensul patriei și sensul istoriei doar la poezia eminesciană [87], înseamnă a cultiva o perspectivă simplificatoare. Centrată pe tema statului clădit pe muncă și a rolului acestuia în viața socială, *filozofia politică* a lui Eminescu — utilizînd în cel mai limpede sens metodologia istorică — surprinde, ca pe o adevărată dialectică a politicii, lupta dintre *individualism* și *ideea statului*, iar în chip particular, lupta dintre *liberalism* și *conservatorism*, relevînd avantajele, dar mai ales primejdiile care pîndesc exagerările fiecăreia dintre aceste orientări. „Între aceste două extreme e poate meșteșugul adevăratei politici — observa Eminescu. A împreuna exigențele neapărate ale statului cu exigențele libertății individuale, a nu permite ca asociații de indivizi răpitori *să facă din stat o unealtă a lor* și a nu lăsa pe de altă parte ca *statul impersonal* (subl. ns. — *T.G.*) să lege cu totul mîinile individului, asta e problema pe care mulți au încercat s-o dezlege, dar de la Cezarii Romei și pînă la Cezarii moderni nu s-au găsit încă remedii radicale, ci numai paliative" [88].

Avînd cunoștința exactă asupra statului ca *instrument al puterii* („unealtă") în mîna unei anumite clase și a unor anumite partide politice, Eminescu recunoaște, ca și tînărul Marx, generalitatea statului („statul impersonal"), prin care el înțelege, în același timp, și pe susținătorul întregului edificiu social al unei națiuni : „*cînd zicem statul, zicem producătorul principal, țăranul* /(subl. ns. — *T.G.*)". În această ipostază, „statul plătește din sudoarea amară a imensei și cumplit de săracei majorități a populațiunii române..." [89]. Astfel de elemente esențiale — cînd este vorba expres despre statul român — sînt corelate complex cu momentele reale de maximă influență ale *situației și politicii internaționale*. Cînd respinge vehement individualismul „sistemului liberal", Eminescu nu este adversarul ideii de libertate de pe o poziție metafizic abstractă, ci urcînd în răspundere față de patrie — așa cum o va face mereu —, arată, într-un chip analog opiniilor lui Engels despre libertatea burgheză, că : „Libertatea e libertatea de a exploata, egalitatea e egalitatea de a deveni tiran ca și vecinul meu, fraternitatea — un moft ilustrat prin ghilotină" [90].

Un examen istoric al individualismului, ilustrat cu exemplul tragic al decăderii Poloniei, slujește spre a conchide, prin analogie, asupra consecințelor pe care le-a avut la noi introducerea domniei elective, cînd țara devine „vatra deschisă a influențelor străine". La fel cum în metafizica sa, laitmotivul îl reprezenta *constanta*, „invarianța", în a sa filozofie a istoriei Eminescu valorizează, pune accent pe *rezultatele stabilității*, însemnate de domnia lui Alexandru cel Bun și de cea a lui Ștefan cel Mare. O dată cu dispariția acestei *stabilități centrale*, devin predominante „întîmplarea și intriga". Electivitatea a favorizat rolul de *regizor* „boierimii oligarhice" care, reglînd *influențele* externe, a distrus în ultimă instanță, „organizarea", „corelatul natural al domniei ereditare" [91], și a creat cîmp deschis *instabilității*.

Explicația pe care o dă Eminescu fenomenului social, în amploarea conexiunilor sale, este de ordin filozofic, sprijinită pe datele științelor naturii, dar mai ales pe datele științelor sociale ca : statistica, sociologia,

[87] *Ibidem*, p. 150.
[88] M. Eminescu *Liberalism și conservatism*, în *Opera politică*, I, p. 382.
[89] Idem, *Opera politică*, II, p. 10.
[90] Idem, *Influența austriacă*, în *Opere*, vol. IX, p. 167.
[91] Idem, *Independența română*, în *Opera politică*, II, p. 38—39; în *Opere*, vol. XI, Edit. Acad., 1984, p. V.

Scanned with OKEN Scanner

analiza demografică, studiul finanţelor, analiza raporturilor juridice și politice etc. Necesitatea revenirii la *stabilitate* este, de pildă, argumentată astfel: „Paralelogramul de puteri naţionale pierduse punctul comun de activitate, acesta nu avea un sîmbure stabil, împrejurul căruia să se cristalizeze" [92].

În cele cinci *Studii asupra situaţiei* (I. Despre program; II. Independenţa română; III. Ideea statului monarhic; IV. Ficţiunea parlamentară; V. Declasarea), din perioada 1880–1883, Eminescu probează pe deplin cunoaşterea instrumentelor unui *suplu determinism explicativ*, în permanenţă tentat de a propune soluţii, de a coborî energic în albia praxisului social material. „Căci un principium absolut, netăgăduit de nici un om cu bun simţ este, că o stare de lucruri rezultă *în mod strict-cauzal*, dintr-o altă stare de lucruri premergătoare și fiindcă atît în lumea fizică cît şi în cea morală *întîmplarea* nu este nimic alta decît o legătură cauzală nedescoperită încă, tot astfel aspiraţiunile şi sentimentele sînt *rezultatul neînlăturat al unei dezvoltări anterioare a spiritului public, dezvoltare ce nici se poate tăgădui, nici înlătura* (subl. ns. — *T.G.*)" [93].

Deşi pe o poziţie asemănătoare lui Conta, în interpretarea obiectivităţii întîmplării, Eminescu merge mult mai departe cînd, împotriva tuturor viziunilor utopice (citează scrierile regelui Iacob al Angliei, ale lui Thomas Morus, se referă la statul ideal al lui Platon, la contractul social al lui J. J. Rousseau), el stabileşte *principiul fundamental* că „orice politică practică nu poate lucra decît cu elementele care-i sînt date, iar nu cu cele pe care și le închipuieşte a le avea", nutrind convingerea că „idei și interese fie cît de diverse, sînt și trebuie să fie armonizabile pentru ca statul să fie cu putință" [94].

Eminescu se îndoia că pe calea unor mişcări violente sau „extralegale și mai puțin încă în conspirațiuni" s-ar putea realiza un progres social, pe care el nu-l vedea posibil „decît în dezvoltarea dreaptă și continuă a muncii fizice și intelectuale" [95]. Adevăratul progres, credea Eminescu, „nu se poate opera decît conservînd pe de o parte adăogînd pe de alta: o vie legătură între prezent și viitor, nu însă o serie de sărituri fără orînduială. Deci progresul adevărat, fiind o legătură naturală între trecut și viitor, se inspiră din tradiţiunile trecutului, înlătură inovaţiunile improvizate și aventurile hazardoase" [96]. Eminescu nu era, așadar, un conservator în sensul strict pe care îl are cuvîntul în politică; el nu respingea ideea de progres, ci numai construirea unui viitor așezat pe „inovaţiuni improvizate" şi „aventuri hazardoase". Adept al determinismului istoric, el concepea viitorul ca o creştere organică din rădăcinile trecutului. Aceasta explică, de fapt, nostalgia sa pentru acel „timp de aur" al *stabilității*, specific domniilor lui Alexandru și Ştefan, nostalgie care, la Eminescu are un temei prospectiv, ce-i frecventează constant atît poezia patriotică, cît şi proza. Din această perspectivă Eminescu respingea statul liberal și ideea liberală a electivităţii, care a generalizat *instabilitatea* din vremea domniilor elective, desfiinţînd criteriile tari ale ierarhiei naţionale [97], întemeiate pe demnitatea vechimii. În ordinea argumentării eminesciene,

[92] M. Eminescu, *Influența austriacă*, în *Opere*, vol. IX, p. 168.
[93] M. Eminescu, *Despre program*, în *Opera politică*, II, p. 32; în *Opere*, vol. XI, p. 17 şi urm.
[94] *Ibidem*.
[95] *Ibidem*.
[96] *Ibidem*.
[97] *Ibidem*, p. 39.

preponderent critică, „statul raţional al mizeriilor şi ambiţiilor personale" este însuşi statul liberal, stat care, după opinia filozofului, a apărut nefiresc „în locul statului naţional şi natural, *în locul societăţii naţionale, răsărite pe baze istorice, în locul limbii romanice şi a originii traco-latine* (subl. ns. — *T.G.*)" [98].

Reacţia antiliberală a lui Eminescu nu exprimă întotdeauna un acord şi cu atît mai puţin o identitate cu ideologia conservatoare sau cu ideologia junimistă. Poziţia lui depăşeşte adesea interesele înguste ale acestor partide, conturîndu-se cu fermitate *împotriva artificialităţii* instaurată politic în nefericita continuitate a domniilor fanariote şi a corupţiei răspîndite, în principal, prin *declasarea* forţelor pozitiv-productive ale societăţii româneşti. Cînd Eminescu afirmă că „ideea statului, ideea armoniei intereselor, există în realitate, că statul nu este numai suma de indivizi ce coexistă într-un moment dat, că *el reprezintă însăşi putinţa de îndreptare a unor rele ce rezultă din instinctele nesocotite ale actualităţii* (subl. ns. — *T.G.*)" [99], ar fi cu totul simplist să apreciem poziţia sa ca deschis conservatoare.

Potrivit concepţiei lui Eminescu, în ţările române a avut loc *substituirea accentuată* a unor raporturi sociale autentice prin instituţii, raporturi şi practici inautentice, înlocuirea naturalului şi adevăratului, a naţionalului, cu „aluatul protoplasmatic", cu „acest proteu al unui universalism incapabil şi ambiţios îmbrăcînd toate formele posibile" [100]. Statul natural, *statul adevărat* este, în concepţia lui Eminescu, *statul claselor pozitive* [101], în vreme ce *statul artificial* este statul în care omnipotenţa este deţinută de *partide*, de acel *stat în stat* care înlocuieşte stabilitatea cutumelor nescrise, prin pluriformitatea mereu variabilă a legilor scrise. „Pessima respublica, plurimae leges. Cu cît e mai rău statul, cu cît e mai abătut de la natura lui, cu atîta mai multe legi trebuiesc" [102].

Este adevărat că Eminescu elogiază forma, considerată de el, semifeudală a statului românesc din timpul domniilor autohtone, dar studiul raporturilor de clasă, cît şi studiul transformărilor prin care a trecut proprietatea agrară, la noi, ne revelează o argumentare a necesităţii şi fecundităţii *proprietăţii mari*, într-o altă formă decît aceea pe care i-a dat-o liberalismul burghez şi care a condus la tragica ridicare la luptă a ţărănimii : la 1888, la 1907 etc. „Într-adevăr, scria Eminescu, acum două sute de ani aflăm o mulţime de caractere ale evului mediu : aflăm pe juraţi în cestii civile, ceva cu totul medieval, gratuitatea serviciilor publice, o jurisdicţiune limitată a proprietarilor mari pe pămînturile lor, dar caracterul esenţial al feudalităţii e natura proprietăţii, lipsa proprietăţii de mijloc şi a celei mici. Proprietatea răzăşească nu era mică, din contra, mare. Era o moşie mare care se dăduse nu unui individ, ci unui neam. Posesiunea acestui teritoriu se subîmpărţea din timp în timp după numărul membrilor neamului. Cea mare se păstra indiviză şi pentru a nu se micşora puterea politică a familiei, se moştenea în cele mai multe cazuri de către unul singur, mulţumindu-se ceilalţi copii cu cîte-o zestre în bani

[98] *Ibidem*, I, p. 409.
[99] *Ibidem*, II, p. 40;
[100] *Ibidem*, II, p. 52;
[101] *Ibidem*.
[102] *Ibidem*, II, p. 134;

Scanned with OKEN Scanner

sau în avere mobiliară. Din documente se văd resturi de inalienabilitate, şi o îngreuiare foarte mare a cumpărării. Pentru a se vinde o moşie, trebuiau consultaţi toţi membrii familiei, precum şi toţi megieşii. Dacă unul din membrii familiei ar fi lipsit din ţară, dreptul lui de a răscumpăra moşia nu se prescria în zece ani" [103].

În complexa etiologie a socialului, pe care o întemeiază Eminescu — probabil cea mai amplă, argumentată şi responsabilă pentru acel timp —, legătura esenţială, raportul funciar este acela dintre *schimbarea caracterului muncii* şi *dispariţia unor clase utile fundamentale ale societăţii*, aşa cum era *clasa de mijloc*. Luînd în seamă şi intervenţiile externe atît de importante prin varietatea pozitiv-negativă a influenţei lor, Eminescu n-a scăpat din vedere nici articulaţiile economicului, nici fetişismul politic, nici proliferarea factorului instituţional birocratic, urcînd în explicaţie, întotdeauna, de la simptomatologic la consecinţă reală, cel mai adesea relevînd efectele dezastruoase ale „patologiei societăţii noastre", ale unei „organizări sociale" deplorabile.

Filozofia socială a lui Eminescu trebuie înţeleasă prin finalitatea ei înalt patriotică, subordonată ideii de îmbunătăţire a stării generale de lucruri din România, ridicării acesteia la nivelul ţărilor occidentale cu organizare socială superioară. Cu drept cuvînt s-a arătat că: „Zbătîndu-se dramatic — şi utopic — în angrenajul acestor realităţi contradictorii pe care voia să le domine teoretic, ne vom mira să descoperim în publicistica lui Eminescu o puternică accentuare a *conştiinţei antagonismelor de clasă*, exprimată în pagini de înaltă, excepţională sinteză sociologică, pagini care prin stil şi putere de generalizare întrec tot ce s-a scris la noi înainte şi în ziaristica militantă a epocii" [104].

Eminescu a procedat la o analiză pertinentă a caracterului muncii, a economiei specifice a României, subliniind sacrificiile reale care au marcat: înfăptuirea unirii, dobîndirea independenţei şi recunoaşterea internaţională a regatului. El nu a putut, însă, înţelege ideologia marxistă şi rolul istoric al clasei muncitoare în România. Totuşi, Eminescu n-a ignorat faptul că munca industrială este prestată tot de o *clasă pozitivă* — muncitorimea oraşelor —, după cum n-a ignorat ideile socialiste ale fraţilor Nădejde, ale lui Gherea, C. Mille etc., chiar dacă nu le-a împărtăşit. Mai mult, Eminescu ştia foarte bine ce forţă socială reprezenta „Internaţionala roşie" din Anglia, precum şi „Marx, generalisimul partidului" [105].

Fără a fi paseistă („Nici pentru ţara noastră n-am gîndit vreodată a propune un sistem, care să învieze veacul al XVII-lea, epoca lui Matei Basarab"), ontologia socială eminesciană stipula adevărul: „Cu toate acestea, oricine va voi să definească marele mister al existenţei, va vedea că el consistă în *împrospătarea continuă a fondului şi păstrarea formelor*. Forme vechi, dar spirit pururea nou. Astfel vedem cum Anglia, care stă în toate celea în fruntea civilizaţiei, păstrează şi astăzi vechile sale forme istorice, pururea reîmprospătate de *spiritul modern, de munca modernă* (subl. ns. — *T.G.*). De aceea o şi vedem rămîind ca granitul, măreaţă şi

[103] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 133.

[104] M. Ciurdariu, *Eminescu şi problema ţărănească*, în Revista de filozofie", nr. 3, p. 383.

[105] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 247.

Scanned with OKEN Scanner

sigură în valurile adîncelor mişcări sociale, de cari statele continentale se cutremură"[106].

Viziunea istorică se găseşte în coerenţă deplină cu viziunea sa metafizică asupra finităţii numărului formelor din univers. Acum este vizibil faptul că metafizica sa nu era nicidecum una de împrumut, ci una de întemeiere a marilor argumente istorice, economice şi sociologice. Există la Eminescu o evidentă coerenţă între ideile abstract-filozofice şi cele de concretă analiză a socialului şi naţional-patrioticului. În filozofia sa socială, avînd drept ţel înlăturarea *putrejunii* sociale şi politice, înlăturarea disoluţiei şi anarhiei, a „disselecţiunii" generaţiilor şi a *declasării* claselor etc., marile teme ce se leagă organic, fie că este vorba despre statistica mortalităţii poporului român, fie că este vorba despre studiul istoric al proprietăţii la români, sînt : *tema muncii productive*, *tema statului natural, firesc*, *tema dinamicii claselor*, *tema progresului adevărat*, *tema soluţiilor reale la întreaga problematică naţională şi socială a poporului român*.

Eminescu vedea limpede „necesitatea unei schimbări de sistem, a unei schimbări în întreaga noastră manieră de-a vedea"[107], ceea ce transformă radical chipul polemic al scriiturii sale politice într-o metodologie slujitoare, nu doar unei hermeneutici, ci, dimpotrivă, *unei sistematice opţiuni transformatoare*. Bogata trimitere la lucrările lui Montesquieu, J. St. Mill, Alexis de Tocqueville, J. B. Say, Carey, Roscher, List etc. este revelatoare asupra surselor teoretice ale unui sistem propriu de gîndire. În acest sistem de gîndire, — unul dintre cele mai ample şi bine închegate de la începuturile cercetării teoretice-ştiinţifice a socialului la noi — sînt cuprinse şi *teoria golurilor*, *teoria compensaţiei* etc., interpretări absolut originale.

Analitica eminesciană a socialului porneşte întotdeauna de la surprinderea unei contradicţii reale : *se consumă mai mult decît se produce* ; „marele secret al sărăciei : înmulţirea unor clase de consumatori care nu compensează prin nimic munca producătorilor care-i susţine"[108]. Urmărită istoric, problema se corelează cu dispariţia *clasei de mijloc* şi cu înmulţirea elementelor improductive. Încă din studiul program *Influenţa austriacă ...*, Eminescu releva consecinţele negative pe care le-a avut atomizarea latifundiilor, atît pentru politica internă cît şi pentru politica externă a ţărilor române. Domnia unei singure clase, a celei boiereşti, a dat „lipsa totală de drept pentru clasa *de mijloc*". Boierii mari, boierii mici slujbaşi, ţăranii iobagi, clerul laic şi monastic nefiind sub autoritatea statului, mai rămîneau ca *elemente neatîrnate* : răzeşii, negustorii şi breslaşii. Aceştia rămîneau să fie administraţi de stat. „Deci vedem că existau două clase neatîrnate, *una ţărănească, ieşită din războinicii împroprietăriţi*, alta *burgheză*. Aceştia nu erau oamenii nimănui. Istoria celor din urmă 50 de ani, pe care mulţi o numesc istoria regenerării naţionale, mai cu drept cuvînt s-ar putea numi istoria nimicirii răzeşilor şi breslaşilor. Nimicindu-se însă talpa ţării, era neapărat ca şi stîlpii să cadă. Au căzut şi boierii. O clasă este într-un popor un factor al armoniei societăţii, — de aceea rău este c-au căzut răzeşii, rău c-au căzut breslele, rău c-au căzut boierii. Căci se vor vedea urmările. Se va vedea cum influenţele străine găsesc în falangele naţionale *goluri* din ce în ce mai simţitoare, cum

[106] *Ibidem.*
[107] *Ibidem,* p. 139.
[108] *Ibidem,* p. 140.

Scanned with OKEN Scanner

funcțiile vieții economice degenerează, cum arterii străine intră în corpul nostru social, *cum dispar clasele pozitive ale Moldovei, om cu om, clasă cu clasă, cum pămîntul românesc devine un teren de exploatare pentru industria străină și proletariatul * indigen* (subl. ns. — *T.G.*)" [109].

Ceea ce ne surprinde, în chip deosebit, la Eminescu este complexul determinism sociologic, grație căruia el este în stare să pătrundă teoretic legitățile societății românești, mediațiile dinamice, procesualitatea eșafodajului generat de cauze și premise economice și istorice. Cu o perfectă intuire a diviziunii sociale a muncii, care la unele popoare contribuie la progres, în timp ce la altele apare o nefericită corelație între munca productivă și cea neproductivă, Eminescu putea să scrie: „Într-adevăr, există într-un stat normal, guvernat omenește, *o compensare* pentru sacrificiile poporului de jos. Partea descărcată de munca fizică a societății își pierde puterea musculară (iritabilitatea), dar cîștigă înmiit de mult prin sporirea puterii nervoase (sensibilitate, inteligență). Arte și științe sînt copile ale luxului, dar *sînt o compensațiune* (subl. ns. — *T.G.*). Invențiile tehnologice în toate ramurile vieții cer azi, în fabrici și manufacturi, de mii de ori mai multă muncă decît mîinile tuturor acelora care nu lucrează fizic, a tuturor învățaților la un loc... Dar avem noi arte și științe? E pătura aceea consumatoare de nulități o clasă de oameni de știință, care să compenseze munca conaționalilor lor din care trăiesc? Precum știm, nu. Iată dar adevărata cauză a balanței defavorabile: înmulțirea cu asupra de măsură atît a clasei consumatoare, cît și a necesităților ei" [110].

Eminescu a fost mereu preocupat de *ideea descoperirii cauzelor* relelor noastre naționale și sociale. Determinismul său explicativ dezvăluie niveluri generatoare de eșec, de la economic la politic și la criteriile false pe baza cărora era întemeiată, nu o dată, ierarhia valorilor. Eminescu vedea originea comună a tuturor relelor în fenomenul *declasării*. „Declasarea, zicem noi, înmulțirea peste măsură a oamenilor ce trăiesc din munca aceleiași sume de producători. În alte țări clasele superioare compensează prin munca lor intelectuală, munca materială a celor de jos" [111]. Înaintarea pe scara societății românești nu era fundată pe meritul științific, pe calitatea activității, ci pe demagogia fals-patriotică, pe intrigă și neadevăr. „Acești oameni declasați sînt totodată instrumentele cele mai bune, pentru că sînt cele mai coruptibile cu care se servesc străinii pentru a exploata țara, populațiile ei autohtone" [112]. Acest „nerv al răului" era dublat de dispariția meseriilor indigene, pătrunderea produselor străine și chiar degradarea fizică și intelectuală a claselor pozitive, în primul rînd a țăranului.

Sub raport politic, Eminescu punea — ca și Maiorescu — adevărata cauză a mizeriei în seama întregii dezvoltări sociale liberale, așa-zise „raționaliste". „La noi mizeria e produsă în mod artificial prin introducerea unei organizații și a unor legi străine, nepotrivite cu stadiul de dezvoltare economică a țării, organizație care costă prea scump și nu produce nimic" [113]. Faptul că în aceeași argumentare Eminescu se îndoiește de

* Prin „proletariat al condeiului" Eminescu înțelegea pătura căutătorilor de slujbe funcționărești de birou.

[109] M. Eminescu, *Opere*, vol. IX, p. 170.

[110] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 141.

[111] *Ibidem*, p. 252.

[112] *Ibidem*, p. 253.

[113] *Ibidem* II, p. 266.

Scanned with OKEN Scanner

posibilitatea socialismului la noi, nu atenuează valoarea analizei economico-politice, pentru momentul istoric pe care îl studia. *Condamnarea relei organizări sociale* este un laitmotiv al concepţiei sociale a lui Eminescu, nu din raţiuni de opoziţie de partid, ci dintr-un sentiment de superioară răspundere faţă de destinele poporului şi ale patriei române. După Eminescu, *declasarea* era locul social al genezei tuturor relelor. „Declasarea, nepotrivirea organizaţiei sociale cu starea economică şi cu stadiul de cultură a poporului. I se ia, i se tot ia, şi *lui* nu i se dă nimic în schimb" [114]. Ceea ce acuza marele gînditor erau : „pripa cu care s-au introdus reformele, netemeinicia lor", „libertatea dată, de-a trăi fără muncă din exploatarea claselor producătoare", „lucrări costisitoare" etc.

Felul în care se maturează această idee regulatoare şi directoare la Eminescu ne probează faptul că încă din studiul-program *Influenţa austriacă...*, el schiţa o *teorie a golurilor*, care va fi ulterior complementată de *teoria compensaţiei*, de *teoria declasării* şi, bineînţeles, de schiţa unei *teorii a reorganizării sociale*. Procedînd istoric, Eminescu relevă cum a fost obligată să dispară clasa *de mijloc*. „Se naşte o mişcare nesănătoasă în societate, nu bazată pe muncă, ci pe privilegiu" : dispare o clasă pozitivă şi i se substituie „clasa scribilor", efect al faptului că la noi nu s-a împămîntenit deprinderea definitiv binefăcătoare a „muncii regulate", efect al unei societăţi a instabilităţii, efect al exterminării, prin procese, a *clasei răzăşeşti*. „Noua clasă" constituită este o „clasă de proletari ai condeiului, fără nici o însemnătate pozitivă în stat, fără nici o însemnătate pentru naţie, o clasă de tulburători de meserie". „Această progenitură umple cancelariile şi aleargă la fiecare suplicant ca să-i toarne cenuşe sau nisip pe hîrtie. Mulţi de acei, care au început astfel cariera, încarcă astăzi casa pensiunilor, care într-un rînd îşi suspendase plăţile. Dar prin această grămădire la porţile privilegiilor şi ale slujbelor — rămîn goluri economice, pe care le umple un element străin — Evreii" [115]

În critica stărilor de lucru existente şi în cadrul consideraţiilor sale privind fenomenul declasării, Eminescu condamnă constant „clasa de lipitori ale satelor" — alcătuită din funcţionarii *plătiţi*, judeţeni şi comunali — „clasa superpusă", „clasa consumatoare", dezvăluind cu consecvenţă acelaşi criteriu după care urmăreşte deplasările din structura socială a ţării : acela al participării sau nu la activitatea productivă, la munca fizică sau intelectuală. De reţinut că, influenţat de fiziocraţi, el nu include comerţul în categoria activităţilor productive, considerîndu-i „paraziţi" şi pe negustori, în rîndurile cărora se aflau atunci numeroşi străini (evrei, greci, bulgari etc.).

Atenţia pe care a acordat-o Eminescu oricărui fenomen de influenţă străină, de prezenţă a unor supuşi străini în viaţa economică a ţării nu-l situează pe poziţiile unei atitudini rasiste sau antisemite, ci pe acelea ale unei conduite analitice, ce ţine seama de cît mai multe componente şi dimensiuni ale dinamicii sociale, umane, internaţionale şi naţionale. Incriminînd *parazitismul* (cu „golurile" create de el) drept polul de neacceptat al muncii productive, Eminescu „nu ieşea din poziţiile sale economice" [116] cînd se referea la umplerea golurilor de către străini sau cînd condiţiona acordarea cetăţeniei de participarea la activitatea productivă. Precizările sale sînt edificatoare şi în privinţa poziţiei în problema acordării

[114] *Ibidem*, p. 274.
[115] Idem, *Influenţa austriacă...*, în *Opera politică*, I, p. 56.
[116] G. Călinescu, *Mihai Eminescu — Studii şi articole*, p. 237.

Scanned with OKEN Scanner

cetăţeniei locuitorilor de origine evreiască : „În această oră de apropiere generală, cînd România dă într-adevăr din toată inima posibilitatea ca israeliţii să devină cetăţeni ai ei, ne simţim datori a vorbi în spiritul păcii şi a reaminti, că *nu ura contra rasei israelite*, *nu patima*, *nu prevenţiuni religioase ne-au silit a menţine un atît de strict punct de vedere*, *ci mai cu seamă natura ocupaţiunilor economice ale Evreilor* (subl. ns. — *T.G.*)" [117].

George Călinescu avea profunde temeiuri să afirme despre Eminescu : „Antisemit n-a fost niciodată şi ceea ce se socoteşte antisemitism e numai o anume poziţie fiziocratică faţă de « clasa sterilă », după expresia lui Quesnay. Lucrurile vor trebui odată puse la punct" [118]. De fapt, influenţat de fiziocraţi, Eminescu era cu mult deasupra poziţiei economice a acestora, ceea ce se vede din felul în care înţelege necesitatea *organizării muncii pe plan naţional* : „1. organizarea muncii agricole ; 2. *crearea şi apărarea muncii industriale* (subl. ns. — *T.G.*) ; amîndouă de-o valoare egală, chemate a asigura existenţa naţională a statului nostru în contra primejdiilor politice ce pot veni din nord-estul Europei, a cotropirii economice ce poate veni din apus" [119].

Trebuie să dăm curs cerinţei lui Călinescu de a-l citi corect pe Eminescu : „*Nu trebuie să ascundem nimic într-o discuţie serioasă*" [120]. Într-adevăr, nu faptul cu totul unilateral, şi unilateralizat la limită, că genialul poet şi cugetător a fost antiliberal, de pildă, este important, ci altceva, şi anume ideea că analizînd ca nimeni altul, înaintea sa, etiologia relelor din societatea românească, înălţa discursul nu doar la nivelul unei conceptualizări filozofice, ci la imperativul unei sinteze făuritoare de soluţii responsabile. Căci lucrurile se înlănţuiesc legic în logica impecabilă a demonstraţiei eminesciene. Iată un fir, doar, din complexa textură a filozofiei sale sociale : „*Nu dar în principii*, *ori în abatere de la ele consistă răul. El e mai adînc* ; *e social înainte de toate* ; *din răul social a rezultat declasarea şi relele economice*, *din acestea demoralizarea deplină a societăţii române. Răul social consistă în ridicarea unei pături nenumărate de oameni ignoranţi*, *de vînători de abecedar* (subl. ns. — *T.G.*)" [121].

S-a spus că Eminescu ar fi exprimat, pe plan politic şi ideologic, interesele partidului conservator, sau mai particular ale junimismului. Lucrurile nu stau tocmai astfel, căci Eminescu îşi croia originalitatea, şi în acest plan al ideologicului, cu aceeaşi vigoare proprie poeziei sale. Chiar dacă opoziţia obiectivă pe care o reprezenta redactorul-şef al „Timpului" însemna o critică teoretică a liberalismului de la o tribună conservatoare, singularitatea superioară a teoriei lui Eminescu se rupe hotărît de practica poziţiei politice conservatoare.

Dealtfel, şi sub raport ideologic şi sub raport politic el se delimitează net de conservatori, cărora le opune spiritul ştiinţific al vremurilor moderne : „Nu sîntem noi aceia cari să ne jucăm de-a reacţiunea, să ne bazăm în argumentarea noastră pe dogmele dreptului divin, pe ficţiuni istorice, pe umbra cugetată a unor stări de lucruri anterioare. Fii ai secolului al nouăsprezecelea, nu ne simţim îndreptăţiţi în cercetările noastre decît de două lucruri : a cita fapte exacte şi a le da formulă generală" [122]. Nici

117 M. Eminescu, *op. cit.*, I, p. 546.
118 G. Călinescu, *op. cit.*, p. 139.
119 M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 398.
120 G. Călinescu, *op. cit.*, p. 145.
121 M. Eminescu, *op. cit.*, p. 464–465.
122 *Ibidem*, p. 257.

Scanned with OKEN Scanner

stările de lucruri mai vechi nu sînt acceptate de Eminescu, care le identifică cu precizie inconvenientele ce nu pot fi perpetuate (după cum diagnostichează şi cauza relelor existente) : „Sîntem departe de a lăuda inferioritatea condiţiei sociale a ţăranului în timpul « Regulamentului », departe de a dori ca starea de lucruri să se mai reîntoarcă în ceea ce priveşte incovenientele ei... departe sîntem de-a ne face *laudatores temporis acti*. Defectul principal al organizării vechi era că nu ţinea seamă în destul de clasa de mijloc... Constituţia noastră, punînd greutatea ei pe o clasă de mijloc, parte străină, parte neexistentă, au dat loc la o declasare generală din cele mai dezastruoase" [123]. Ieşirea din situaţia existentă nu o poate asigura nici conservatorismul, nici liberalismul, Eminescu o spune clar : „A afirma că « liberalism » sau « conservatorism » de principii poate lecui o asemenea stare de lucruri, este ierte-ni-se, o credinţă uşoară. Orice principii am pretexta că avem şi unii şi alţii, mizeria şi lipsa de cultură vor fi umbra pseudocivilizaţiei noastre. *Numai o organizare strictă care ar sili pe poporul de mijlocitori la muncă şi la producţiune, o organizare care ar îngreuna parvenirea la funcţii publice, dar care le-ar deschide, prin alt regim economic, o piaţă în care să-şi deprindă şi să-şi ofere braţele la munca reală, ar putea să vindece relele de care suferim* (subl. ns. — *T.G.*)" [124].

Conceptul central al filozofiei sociale a lui Eminescu este *munca*. Sensul privilegiat, însă, al muncii este *producţiunea* : „Căci, cînd e vorba de producţiune nu trebuie s-o luăm după cum o ia limbajul ordinar, care nu ţine seamă nici de *utilitatea* lucrului produs, nici de cheltuielile ce le exige actul producţiunii. Producţiune nu poate fi numită decît opera din care rezultă un produs *superior* serviciilor de tot felul, pe care le-a absorbit operaţiunea. Numai obţinîndu-se acest bilanţ, poate fi vorba în adevăr de producţiune" [125].

Eminescu echivala pieirea muncii cu însăşi pieirea societăţii româneşti. Desigur, în argumentarea lui, marele cugetător lega parazitismul scribilor de ascensiunea liberalilor la putere, situaţie cînd devenea limpede că : *lipsa de muncă era cauza relelor noastre*". Cauza proprie relelor noastre însă, e lipsa de cultură adevărată, înţelegem pe cea productivă. Exceptînd cîteva centre din ţară, tinerimea română nu se mai ocupă cu nici o ramură a producţiei naţionale... O societate ca a noastră, care nu se întemeiază pe muncă, e o societate coruptă. *Grupurile politice ar trebui să aibă drept corelat grupuri economice, şi în cea mai mare parte nu le au* (subl. ns. — *T.G.*). Organizaţia de astăzi (cea liberală, — n. ns.) a favorizat fuga de muncă ; ea a ridicat elemente care n-au nimic, în fruntea statului, ca să trăiască sau să se îmbogăţească din averea lui şi tot organizaţia aceasta a făcut şi pe alte clase să crează, că numai prin politică poţi ajunge ceva... Şi acesta e răul cu desăvîrşire mai mare ; căci relele actuale ar putea fi trecătoare, dar corupîndu-se însuşi nervul vieţii oricărei societăţi, iubirea de muncă, nu mai e nici măcar speranţa de îndreptare" [126].

Teoria golurilor vizează patru componente organic legate : *golul economic*, *golul de clasă*, *golul reformelor* [127], *golul intelectual*, ceea ce demonstrează că analiza socialului se edifică arhitectural de la economic,

[123] *Ibidem*, p. 274.
[124] *Ibidem*, p. 466.
[125] *Ibidem*, p. 474.
[126] Idem, *Opera politică*, I, p. 385—386.
[127] Idem, *Opera politică*, II, p. 53.

Scanned with OKEN Scanner

la cultural şi spiritual. În eşafodajul acestei teorii, poetul acordă un loc-cheie conceptului *clasă de mijloc*. Numai statele puternic constituite, armonios dezvoltate au o *clasă de mijloc* „economiceşte puternică şi cultă, care să mănţină echilibrul între tendinţele prea înapoiate ale simţului istoric al unui popor, reprezentat în genere prin formele existente ale unei civilizaţii trecute, şi între tendinţele zgomotoase ale trebuinţelor acute ale prezentului, reprezentate prin nevoile claselor de jos. Unde această clasă nu există decît în mod rudimentar sau unde este prea slabă pentru a se împotrivi tendinţelor extreme, republica devine o jucărie a partizilor, o formă de care abuzează şi unii şi alţii în detrimentul vădit al intereselor generale" [128].

Clasa de mijloc are un rol dinamic de *regulator centrifugal şi exclusiv* [129] al vieţii publice. Or, tocmai o astfel de clasă a dispărut, la noi, din rîndul *claselor pozitive*: *ţăranul*, *meseriaşul*, *negustorul*, care fiecare cu mijloace specifice „augmentează valoarea producţiunii naţionale". Noua clasă apărută în România, generată de pîrghiile politicianismului liberal, „clasă" care s-a substituit adevăratei clase de mijloc este „clasa cenuşerilor", a „proletariatului condeiului", clasă care „se distinge prin absoluta ei improductivitate" [130], introducînd „dezordinea şi turburarea în toate clasele". Această *plebe parazită* din România, care datorită politicianismului liberal deţinea o stare materială superioară adevăratelor clase pozitive, constituia în primul rînd obiectul criticii vehemente a teoriei sociale eminesciene, şi în al doilea rînd abia, elementul străin.

Faptul că Eminescu înălţa cu bună ştiinţă o *teorie proprie*, prospectiv-constructivă, vizînd soluţii praxiologice, de viitor, şi nu doar o polemică discontinuă ca redactor-şef al unei tribune conservatoare, ne-o relevă decis cuvintele: „*Teoria socială a compensaţiei fiind a noastră* şi neaflîndu-se în nici un manual de politică, ne credem în drept a o explica. *Compensaţia nu se dă de către o clasă sau de către un om decît prin muncă intelectuală sau musculară* (subl. ns. — *T.G.*). Munca musculară consistă în producere de obiecte de utilitate necontestată, cea intelectuală în facilitarea producţiunii acestor obiecte. Din acest punct de vedere vînzarea de rachiu de cucută prin sate şi colportajul nu ni se par nici a fi produs obiecte de utilitate, nici a fi înlesnit producţiunea prin o mînuire mai inteligentă a instrumentului de muncă" [131].

Iată, dar, ce nu o putem ignora cînd este vorba de filozofia lui Eminescu. Astfel de idei, precum cele din concepţia sa socială sînt într-o *deplină coerenţă* cu ideile din metafizica schiţată de el, cu marile idei care străbat poetica sa cultă sau populară. Apare limpede legătura firească dintre: frecvenţa constantei şi a stabilităţii, nemurire şi credinţa în trăinicia poporului român, între motivul „sîmburelui de ghindă" sau al stejarului şi motivul — în variantă proprie — al basmului *Tinereţe fără bătrîneţe şi viaţă fără moarte*, etc. Este o certitudine că filozofia socială a lui Eminescu este scrisă cu litera de aur şi foc a crezului din *Ce-ţi doresc eu ţie, dulce Românie* (1867) şi a imperativului *Deşteaptă-te române*, laitmotiv de maximă răspundere, prezent în tema-obsesie a operei sale, *Mureşanu* (cu variante între 1871 şi 1883).

[128] *Ibidem*, p. 40.
[129] *Ibidem*, p. 46—47.
[130] *Ibidem*, p. 53.
[131] *Ibidem*, p. 361.

Scanned with OKEN Scanner

Nicolae Iorga putea deci, cu de netăgăduit temei, să spună că patriotismul românesc în forma lui cea mai nobilă, cea mai nepieritoare, trebuie văzut în Eminescu, care s-a hrănit din tot ceea ce cuprinde viața poporului său..." [132]. Într-adevăr, în studiile sale social-politice, Eminescu exprimă o inepuizabilă încredere în viitorul și progresul patriei. Condiția principală pentru materializarea unei mai bune organizări a vieții sociale constituind-o *înlăturarea „răului dinlăuntru"* [133], sub toate formele în care s-ar fi ivit acesta.

Apreciind drept clasă pozitivă fundamentală *țăranul* (dar fără să ignoreze pe meseriaș și negustor), Eminescu reflecta la o realitate istorică specific românească, întrucît el viza „clasa cea mai conservatoare în limbă, port, obiceiuri, purtătorul istoriei unui popor, nația în înțelesul cel mai adevărat al cuvîntului" [134]. Eminescu pleca de la faptul, de necontestat, că țăranul era cel mai legat de „producția brută" și că, pe o aceeași producție agricolă, din ce în ce mai săracă, se hrăneau tot mai multe clase și pături parazite. Pe un astfel de curs al mișcării sociale, se epuiza nu numai țăranul, dar însuși statul și națiunea. O anumită neînțelegere a perspectivelor mișcării proletariatului din țara noastră — explicabilă, de altfel în condițiile unei precare dezvoltări industriale — nu diminuează forța analizei critice eminesciene. Peste timp, documentele partidului nostru revin tot mai insistent asupra acestei problematici. „Multă vreme, de-a lungul milenarei existențe a poporului român, *țărănimea a reprezentat cea mai importantă forță socială a progresului* (subl. ns. — *T.G.*). Lupta de clasă a țărănimii, a meselor populare împotriva asupririi a constituit factorul fundamental al tuturor transformărilor sociale, al înaintării poporului nostru pe calea progresului economico-social și a eliberării naționale" [135].

Analiza lipsei de responsabilitate, a instabilității, a formelor improprii de dezvoltare, a lipsei de muncă etc., este desfășurată de Eminescu în perspectiva constructivă a căutării și aplicării imediate a *soluțiilor* capabile de schimbare a societății românești în ansamblu. În această perspectivă, el considera că ne trebuie *trei lucruri* : a. *stabilitatea regimului de guvernare* (pe care Eminescu îl concepea sub forma monarhiei), b. *munca* — prin descurajarea elementului parazitar, și c. *economia* „adică dreapta cumpănire între foloasele aduse de cutare cheltuială și sacrificiile făcute pentru ea; aceasta atît în economia generală a statului cît și în cea individuală" [136].

Viziunea teoretică a lui Eminescu este integratoare, determinismul său suplu surprinde în eșafodajul lor real : raporturile economice și legitățile acestora, raporturile politice și hățișul formelor propagandistice, raporturile culturale și inadecvările dintre forme și conținuturi, raporturile spirituale, de tradiții, limbă și obiceiuri etc. Nu este deloc exagerat să vorbim, astăzi, despre dubla perspectivă : sincronică, dar mai ales diacronică, în care Eminescu aborda nu numai realitățile interne, dar și haloul benefic sau potrivnic al realităților externe.

[132] N. Iorga, *Idei asupra problemelor actuale*, Edit. Cugetarea, București, f.a., p. 102.

[133] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 61.

[134] *Ibidem*, p. 60.

[135] *Programul P.C.R. de făurire a societății socialiste multilateral dezvoltate și înaintare a României spre comunism*, Edit. politică, București, 1974, p. 31.

[136] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 61.

Scanned with OKEN Scanner

Încrezător în „sfinţenia muncii" ca proces întemeietor al oricărei civilizaţii şi al trăiniciei oricărei naţiuni elevate, Eminescu nu ignora „legile organice ale serviciilor publice", subliniind deosebita importanţă pe care o are *administraţia* în dezvoltarea unei ţări, „în care bunul trai al claselor muncitoare şi emanciparea lor de sub presiunea capitalului bănesc şi funciar e ţinta de căpetenie a statului" [137]. Pentru marele nostru cugetător era de maximă necesitate înrădăcinarea generală a ideii că „temeiul unui stat e munca, şi nu legile" şi că „bogăţia unui popor stă, nici în bani, ci iarăşi în muncă. Banul reprezentează numai munca, nu este ea însăşi, şi aducînd bani mulţi cu ciubărul într-o ţară, în care munca lipseşte, vei ajunge să plăteşti o zi de lucru c-un napoleon...". Întemeiat pe cele mai profunde studii de economie naţională şi de statistică, Eminescu respingea ideea greşită, dar de circulaţie, că ţara noastră ar fi cumplit de bogată şi că s-ar putea cheltui oricît. Celor aflaţi într-o astfel de eroare, el le spune cu fermitate că „bogăţia nu este în aer sau în pămînt, ci în braţe şi că, *unde lipsesc braţele sau calitatea producţiei e proastă, nu poate fi nici vorbă măcar de ţară bogată*" [138].

Sistemul explicativ eminescian este în acelaşi timp un *sistem de soluţii* în problematica socială şi naţională, un sistem care face distincţie între *progresul real* şi *progresul fictiv*, cînd identifică libertatea adevărată cu neatîrnarea economică. El are convingerea neclintită că atunci „cînd vorbim de neatîrnarea economică înţelegem eliberarea continuă, prin cultură şi prin împroprietărire, a clasei celei mai numeroase şi exclusiv productive, a clasei ţăranilor" [139]. Observînd că parcelele de pămînt acordate de împroprietărirea sub Cuza-Vodă au devenit, prin politica liberală, prea mici şi că „*realul* ţării stă în disproporţie cu *populaţia*", Eminescu vorbeşte într-un limbaj apropiat de cel marxist despre o adevărată proletarizare, prin împărţirea între descendenţi a pămîntului foştilor clăcaşi. Pentru a bara procesul de stingere a populaţiei agricole, sau de punere în totală dependenţă a ei de înmulţirea arendaşilor, Eminescu propunea, printre alte măsuri imediate: 1. *maioratul* — adică indivizibilitatea pămîntului pe un anumit număr de ani şi *neînstrăinarea lui către nesăteni*; 2. corolarul acestei măsuri generale trebuia să fie parcelarea sistematică a moşiilor statului între minorii familiilor, deci formarea altor minorate, *minor gentium*. Aici, Eminescu sublinia superioritatea exploatării *intensive* a pămîntului şi avantajul ce ar decurge pentru întregul stat. Un astfel de act ar fi frînat apariţia *tiraniei micului capital* asupra muncii. Relevînd faptul că întotdeauna capitalul mic are tendinţa de a fi *uzurar*, el critică proprietatea rurală de mijloc, proprietate, după Eminescu, mult mai apăsătoare la sat — în special după accentuarea exploatării capitaliste — decît marea proprietate; 3. *transformarea dreptului de debit* al băuturilor spirtoase, în drept al comunelor rurale; 4. *introducerea stabilităţii în funcţiile judecătoreşti şi administrative*, căci numai o birocraţie stabilă ar garanta aplicarea strictă a legilor; 5. o *organizare mai strictă, mai protectoare* pentru munca materială şi cea intelectuală" [140] etc. etc.

Evident nu discutăm aici problema valabilităţii totale a propunerilor eminesciene de soluţionare a problematicii sociale şi naţionale româneşti.

[137] *Ibidem*, p. 100.
[138] *Ibidem*, p. 140.
[139] *Ibidem*, I, p. 509.
[140] *Ibidem*, p. 510–511.

Scanned with OKEN Scanner

Judecata noastră trebuie să privească mai ales la această componentă praxiologică prospectivă, atît de organic cerută de întregul său sistem de cugetare care are ca finalitate-princeps *îndreptarea, schimbarea calitativă în bine*, punerea în răspundere față de soarta întregului popor, întregii națiuni.

FILOZOFIA CULTURII, FILOZOFIA ARTEI ȘI A LIMBAJULUI

Eminescu reprezintă, indubitabil, cea mai amplă și diversă instituție culturală a poporului nostru. Nu există, propriu-zis, domeniu al cultural-spiritualului față de care să nu se fi situat cu cea mai deplină forță a judecății teoretice. Pentru el, *munca productivă — buna administrație, dezvoltarea civilizației și culturii autohtone fără imitarea pripită a străinilor — libertatea civică dată de progresul material al întregii țări* reprezintă tetraedrul explicativ și de opțiune social-patriotică pe care îl propunea cu toată buna-credință, și nu de pe poziții conservatoare — cum se afirmă adesea, pe nedrept —, etalîndu-și energic un sistem propriu de filozofie politică.

Opus „epocii formelor goale" instaurată de liberalismul în mare parte cosmopolit, Eminescu își contura propria opțiune civilizatorie și culturală într-o tradiție pe care o aprecia ca autentic responsabilă : „Răposatul Marțian în Analele statistice, Titu Maiorescu în critica direcției culturii române, d. Ioan Ghica în Convorbirile economice, Teodor Rosseti în articolul « asupra progresului la noi », M. Eminescu în discursul public « asupra influenței austriace », au arătat cu toții că primirea formelor de cultură ale străinătății, *fără bazele economice și cuprinsul echivalent, se soldează cu mizeria claselor muncitoare* (...) Nici ziare, nici legi, nici academii, nici o organizație asemănătoare cu cele mai înaintate, *nu sînt în stare de a înlocui munca, și o stare de lucruri, care nu se întemeiază pe ea, e o fantasmagorie, care va dura mai mult sau mai puțin, dar se va preface în fum la suflarea recei realități* (subl. ns. — *T.G.*)" [141].

Aici, trebuie stabilite cîteva lucruri care mai sînt cuprinse de echivocitate și ambiguitate, în judecata critică asupra lui Eminescu. În primul rînd, respingerea „formelor goale" ține la Eminescu de întreaga sa teorie despre non-naturalețea dezvoltării noastre economico-sociale potențată la maximum de guvernarea liberală, a cărei așa-zisă „deschidere" față de progresul occidental a condus la multiple impasuri. Răscoalele țărănești ce au culminat cu aceea din 1907, precum și nemulțumirile tot mai potențate ale muncitorimii sînt dovada istorică a tragediei unei incapacități politice, în chiar ipoteza că liberalismul ar fi creat premise mai favorabile creșterii numerice a clasei muncitoare, la noi. „*Tragismul* și dramatismul luptei lui Eminescu sînt un rezultat al *conflictului dintre luciditatea cu care privea realitatea și idealul său de stat național,* ideal contrazis de evoluția României în condițiile « epocii de tranziție »" [142]. Totuși, o analiză care ar studia via dialectică a opoziției dintre liberalism și „prelungirile conservatoare" din ideologiile poporanistă și țărănistă, pînă către cel de-al doilea război mondial, cu certitudine că nu ar pune *a priori* ideologia

[141] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 98—99.
[142] M. Ciurdariu, *Eminescu și problema țărănească*, p. 387.

Scanned with OKEN Scanner

liberalistă deasupra „soluţiilor” sociale ale ideologiilor amintite. Eminescu n-a asumat pur şi simplu o teză culturologică a junimiştilor, în particular a lui Maiorescu, ridicîndu-se, şi el, împotriva „formelor fără fond”. Caracterul criticii eminesciene vizează „pripeala”, falsul „raţionalism”, graba introducerii unor forme necorespunzătoare, şi mai mult decît atît, netrebuitoare unei dezvoltări armonioase a ţării. „S-a crezut acum cîteva decenii — scria Eminescu — că introducerea formelor exterioare de cultură apuseană va putea suplini lipsa de cultură solidă şi substanţială şi neajunsurile răsărite dintr-o dezvoltare neregulată a trecutului nostru istoric. *Experienţa însă a dovedit că introducerea de forme lipsite de cuprins sînt departe de a prezenta o compensaţiune exactă a sacrificiilor pe care le cere înfiinţarea, că poporul sărăceşte prin risipa de muncă, cu totul disproporţională cu foloasele ce le poate culege din aceste inovaţiuni* (subl. ns. — *T.G.*). A fost dar natural ca, în urma acestei extenuaţii de putere, multe rele endemice şi altele de caracter epidemic să se ivească şi să decimeze populaţiunile” [143].

Că Eminescu punea cu toată răspunderea patriotică această chestiune, străină oricărui dogmatism sau cecităţi politice, o dovedesc următoarele rînduri: „Ar trebui în sfîrşit a se da un atac eroic cauzelor care produc degenerescenţa şi diminuarea populaţiunilor, *ar trebui ca interesul general să nu ni se pară o utopie, o acţiune zadarnică sau o idee nerealizabilă. Nepotrivite vor fi fost pentru noi înaintatele forme ale civilizaţiunii pripite, introduse ca o plantă exotică pe pămîntul nostru, dar cu încetul şi cu stăruinţă cultura se va aclimatiza şi, din cosmopolită, va deveni naţională. Nu numai reforma legilor agrare e necesară pentru ridicarea stării igienice şi materiale a cultivatorilor, ci o serie de măsuri bine şi înţelept chibzuite, care să ţină seamă de toate neajunsurile populaţiunei. Dacă s-a făcut un început bun cu propunerea de reforme, mai trebuie să le urmeze acestora, dispoziţiuni care să asigure sanificarea deplină a relelor ce bîntuie în mod constant satele şi care continuînd cu asprimea de acum ar putea pune în chestiune însăşi existenţa poporului* (subl. ns. — *T.G.*)” [144].

Iată cît de adîncă este reacţia lui Eminescu faţă de paleative, faţă de surogate reformatoare pe care — profetizînd rezultatele — le vedea nu peste mult timp generatoare de mari conflagraţii sociale, de mari ridicări ţărăneşti. Sesizînd dialectica fondului şi formelor acestor probleme vizînd însăşi existenţa neamului său, Eminescu raţionează, printr-o paralelă cu dinamica raportului biologic dintre ereditate şi adaptabilitate: „Mediul social şi economic în care un popor trăieşte nu trebuie schimbat peste noapte, ci încet, pentru ca oamenii să aibă timpul necesar să se adapteze condiţiunilor nouă. Dacă reforme şi schimbări vin peste noapte ca la noi, cu aruncarea în apă a oricărei tradiţii, se ajunge unde am ajuns noi. Calităţile din trecut devin insuficiente pentru a susţine exigenţele prezentului, bilanţul puterilor risipite întrece pururea pe-al celor puse la loc, organismul îşi încheie socoteala sa zilnică cu deficite, care se traduc în morbiditate şi în mizerie... E matematic sigur cu toate acestea că tot ce se face, fără o dezvoltare paralelă a culturii, în zadar se face, că orice progres real se operează nu în afară, ci înlăuntrul oamenilor şi că, cu cît aparenţele nejustificate ale progresului sînt mai mari, cu atît regresul real cată să fie şi el mai simţitor. Şi acest regres e foarte mare, orice s-ar

[143] M. Eminescu, *Opera politică*, II, p. 555.

[144] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

zice; e un regres organic care atinge sănătatea, făptura fizică, bunul trai, bunele moravuri, c-un cuvînt întreaga constituţiune fizică şi morală a populaţiunilor noastre" [145].

Împotriva „pseudocivilizaţiei" introduse de guvernarea liberală Eminescu surprinde, ca peste tot, cu profunzime, că: „Civilizaţia adevărată a unui popor consistă, nu în adoptarea cu deridicata de legi, forme, instituţii, etichete, haine străine. Ea consistă în dezvoltarea naturală organică a propriilor puteri, a propriilor facultăţi ale sale. *Nu există o civilizaţie umană, generală, accesibilă tuturor oamenilor în acelaşi grad şi în acelaşi chip, ci fiecare popor îşi are civilizaţia sa proprie, deşi în ea intră o mulţime de elemente, comune şi altor popoare* (subl. ns. — *T.G.*)" [146].

Ceea ce n-a putut accepta marele patriot, în problematica dezvoltării culturii şi civilizaţiei în România, a fost faptul că introducerea formelor noi de cultură s-a făcut „fără controlul, fără elementul moderator, al tradiţiilor trecutului. *În loc ca un spirit nou de muncă şi de iubire de adevăr să intre în formele vechi ale organizaţiei noastre, s-a păstrat din contră incultura şi vechiul spirit bizantin, care a intrat în formele nouă ale civilizaţiei apusene. Nu ceva esenţial, nu îmbunătăţirea calităţii a fost ţinta civilizaţiei române, ci menţinerea tuturor neajunsurilor vechi, îmbrăcate în reforme foarte costisitoare şi cu totul în disproporţie şi cu puterea de producţiune a poporului şi cu cultura lui intelectuală* (subl. ns. — *T.G.*)" [147].

Filozofia culturii comportă, la Eminescu, o dependenţă suplă de explicaţia sa generală deterministă, precum şi de teoriile amintite: a golurilor, a compensaţiei etc., subordonate demnităţii primare a *muncii productive* şi a rostului ei edificator pentru orice societate. El apelează la *criterii ferme şi realiste,* de judecare a existenţei sau inexistenţei culturii în *opera-fetiş* culturalistă a liberalismului. Astfel de criterii sînt: 1. existenţa sau inexistenţa operelor fundamentale în domeniul ştiinţelor pozitive, naturale; 2. „a doua măsurătoare a gradului de cultură este *dibăcia unui popor de-a substitui forţei musculare agenţi naturali, de a crea şi întrebuinţa maşini* (subl. ns. — *T.G.*)" [148]. Eminescu nu se opune niciunde introducerii *formelor reale,* autentice de cultură şi civilizaţie, pentru că, argumentează el: „Acest nivel de cultură scăzut şi sus şi jos, n-ar fi o nenorocire absolută. Un popor incult, care tinde cu stăruinţă, însă gradat, de-a ajunge la civilizaţie, care se deprinde el însuşi zi de zi a-şi apropria îndemînările şi cunoştinţele altora, ajunge în adevări să egaleze pe ceilalţi. Dar la aceasta nu gîndeşte nimenea. Lucrul la care aspiră toţi este de a se folosi numai de avantajele civilizaţiei străine, nu însă a introduce în ţară condiţiile de cultură, sub care asemenea rezultate să se producă de sine" [149].

În concepţia eminesciană despre cultură întîlnim definiţii sau caracterizări ale conceptelor de cultură şi civilizaţie, sesizarea raporturilor dintre cultură şi educaţie, cultură şi limbă, tradiţie şi noutate. Aşa cum se vede din traducerea unui text filozofic german sub titlul *Cultură şi ştiinţă* [150], cultura este urmărită ca tot, ca întreg al elementelor vieţii spirituale, ca o anumită stare şi grad de dezvoltare a inteligenţei, ca un anumit mod al acţiunii, conduitei şi manierelor etc. În acest text, înnobi-

[145] *Ibidem,* p. 498.
[146] *Ibidem,* p. 374.
[147] *Ibidem,* p. 34.
[148] *Ibidem,* p. 497.
[149] *Ibidem.*
[150] M. Ciurdariu, *Pentru o ediţie critică...,* în „Revista de filozofie", nr. 6, 1968; M. Eminescu, *Opere,* vol. XIV, Edit. Academiei, 1983.

larea personalității apare ca scop al fiecărui element al culturii, autentica finalitate a oricărui act cultural. Traducerea acestui studiu ne probează că Eminescu utiliza el însuşi idei de circulaţie în epocă precum : „podoaba cea mai nobilă a unui popor este arta și cel mai nobil simţ al omului e cel estetic; e un privilegiu al culturei de a se bucura de această podoabă a vieţii şi de a onora şi gusta frumosul pe toate căile, însă cel mai frumos din toate cîte sunt frumoase este sufletul cel frumos"[151]; sau, tot acolo: *„Educaţiunea e cultura caracterului, cultura e educaţiunea minţii. Educaţiunea are a cultiva inima şi moravurile, cultura are a educa mintea"* etc. Desigur, din amplul periplu culturologic eminescian nu lipseşte dezvăluirea esenţei ştiinţei, artei, instrucţiei şi educaţiei ca proces organizat de învăţămînt. Determinarea socială şi finalitatea naţională a artei exprimă o convingere fundamentală a lui Eminescu, alături de recunoaşterea necesităţii valorii estetice : „Artele şi literatura frumoasă trebuie să fie oglinzi de aur ale realităţii în care se mişcă poporul, o coardă nouă, originală, proprie pe bina cea mare a lumii"[152]. Idei asemănătoare găsim în alt fragment : „...numai arta naţională are raţiune de a fi, numai ea naşte în inimele indivizilor întărirea şi intensitatea acelui simţămînt subiectiv care-i face ca toţi să se numere de membrii aceluiaşi corp"[153]. Dacă am putea extinde studiul asupra tuturor articolelor privitoare la probleme ca : geniul, talentul, caracterul naţional, creatorul, sentiment şi fantezie[154], etc., am avea dimensiunea detaliată a unei estetici şi critici literare în act, distinctă de poetica mereu reîmprospătată a geniului. Aceasta se întîmplă pentru bunul motiv că opţiunea filozofică a lui Eminescu era ceea ce germanii numesc, de la Schelling la Heidegger, *Acelaşi (Das Selbe)*, care poate fi şi Identicul, fără a se identifica totuşi cu acesta. La Eminescu, el înseamnă *conservarea naţionalităţii este suprema lege*, după cum *credinţa în trăinicia poporului român* este *constanta universală* a operei întregi ; ea leagă toţi pilonii unei impecabile arhitecturi şi nu mai poate astăzi exista dubiu că aceasta este entelehia, dinamis-ul, *motorul imobil* sau „neclătitul clătitoriu" — cum i-a zis Cantemir — care cheamă toate energiile latente ale geniului.

Un ultim exemplu este, în analiza noastră, *filozofia eminesciană asupra limbii*. Fiind unul dintre marii poeţi ai lumii, Eminescu acorda examenului limbilor un timp la fel de plin, ca timpii acordaţi literaturii populare, religiilor vechi, ştiinţei moderne şi filozofiei de totdeauna. La Eminescu totul ţine de un spaţiu complex de necesitate pindarică de „epuizare a întreg domeniului posibilului". Cu o sete şi pricepere fără egal, Eminescu îşi însuşise, prin traduceri mai ales din germană, limbile vechi : sanscrita, greaca, latina, paleoslava. Mărturie stau aprecierile unor specialişti ca Amita Bhose şi Gheorghe Mihăilă.

Dacă poetesa indiană se entuziasmează asupra faptului că, la traducerea micii gramatici sanscrite a germanului Fr. Bopp, Eminescu ştia să scrie cu multă eleganţă peste 2000 semne ale scrierii devanagari, Gheorghe Mihăilă — slavist de prestigiu al timpului nostru — afirmă despre traducerea manualului de paleoslavă al germanului A. Leskien : „opera-

151 Mss. 2255, f. 209–241; vezi şi M. Eminescu, *Scrieri pedagogice*, Colecţia „Eminesciana", Edit. Junimea, Iaşi, 1977, p. 118.

152 M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 34.

153 Idem, mss. 2285, f. 189 (Cf. M. Eminescu, *Cugetări*, ed. îngrij. de Marin Bucur, Albatros, 1979, p. 6).

154 Idem, *Despre cultură şi artă*, 1970.

ție... fără precedent în filologia românească"[155], sau: „Orientarea lui era cu atît mai prețioasă și mai fertilă, cu cît în epoca respectivă *nimeni* în România — în afară de Hasdeu, care-și făcuse studiile în Polonia și în Rusia — nu studiase această limbă în mod științific"[156].

Eminescu privea fenomenul limbii cu tăria corifeilor Școlii ardelene, „ca întoarcere la prototip, cu un apetit funciar al originarului"[157], cum ar spune Blaga. „Dacă în limbă nu s-ar reflecta chiar caracterul unui popor — argumentează Eminescu — dacă el n-ar zice oarecum prin ea: « așa voiesc să fiu eu și nu altfel », oare s-ar fi născut atîtea limbi pe pămînt? Prin urmare, simplul fapt că noi Românii, cîți ne aflăm pe pămînt, vorbim o singură limbă, « una singură » ca nealte popoare, și aceasta în oceane de popoare străine, ce ne înconjoară, e dovadă destulă că așa voim să fim noi și nu altfel"[158]. Limba este aceea care păstrează tezaurul sufletesc și constituie reazimul moral al individului. Limba posedă, în primul rînd, expresia concretă a simțirii în care individul își înțelege pe deplin trăirile proprii. Există o organicitate fundamentală între „maturitatea culturii publice a spiritului poporal" și limba sa.

Limba este totodată elementul esențial al culturii, unul dintre criteriile ei funciare[159], de aceea Eminescu observă, ca un Heidegger *avant la lettre*: „Nu noi suntem stăpînii limbii, ci limba e stăpîna noastră. Precum într-un sanctuar reconstituim, pas cu pas, ce-a fost înainte — nu după fantesia sau imaginația noastră momentană, ci după ideea în genere și după amănunte — care a predominat la zidirea sanctuarului —, astfel trebuie să ne purtăm cu limba noastră românească. Nu orice inspirație întîmplătoare e un cuvînt dacă nu-i atrasă de această gingașă și frumoasă zidire, în care poate că multe [nu-i] aparțin încă, dar în ideea ei generală este cum floarea sufletului Amic al românimii"[160].

Concepția filozofică eminesciană asupra limbii este foarte modernă, în sensul că, pe de o parte, el urcă la înălțimile unei priviri a sincroniei și întregului, a ordinii esențiale a corelației, iar pe de altă parte, nu pune raportul dintre limbă și gîndire într-o dualitate simplistă: „Limba și legile ei dezvoltă cugetarea" (ms. 2257, f. 175). Pe seama acestui proces, Eminescu pune și tendința obiectivă a limbilor naționale de a rezista corupției universalizante pe care o instituie în limbaj civilizația „drumului de fier".

Limba românească este, pentru genialul poet, „limba veche și-nțeleaptă". Ea se află într-o coerență deplină cu gîndirea pe care o exprimă, „căci numai o limbă în care cuvintele sunt împreunate c-un înțeles hotărît de veacuri este clară, și numai o cugetare, care se servește de o asemenea limbă, e limpede și cu temei"[159]. O astfel de virtute o au, desigur, numai limbile finisate de o vechime istorică impresionantă: „Limba noastră nu e nouă, ci din contra veche și staționară. Ea e pe deplin formată

[155] Gh. Mihăilă, *O dimensiune puțin cunoscută a culturii lui M. Eminescu. Limba paleoslavă*, în *Cultură și literatură română veche în context european*, Edit. științifică și enciclopedică, București, 1979, p. 70. A se vedea și M. Eminescu, *Opere*, vol. XIV, Edit. Academiei, București, 1983.

[156] *Ibidem*, p. 73.

[157] Lucian Blaga, *Izvoade*, Edit. Minerva, București, 1972, p. 175.

[158] M. Eminescu, *Cugetări*, p. 45.

[159] *Ibidem*, p. 44.

[160] *Ibidem*, p. 46–47.

[161] M. Eminescu, *Opera politică*, I, p. 162.

Scanned with OKEN Scanner

în toate părţile ei, ea nu mai dă muguri şi ramuri noi şi a o silnici să producă ceea ce nu mai e în stare, înseamnă a abuza de dînsa şi a o strica. Pe de altă parte veche fiind, ea e şi bogată pentru cel ce o cunoaşte, nu în cuvinte, dar în locuţiuni. Căci la urma urmelor e indiferent care sunt apucăturile de care se sluješte o limbă, numai să poată deosebi din fir în fir gîndire de gîndire" [162].

Capabilă să reproducă gîndiri cît de înalte şi simţiri cît de adînci, limba românească se dovedeşte refractară oricăror artificializări experimentale, bogăţia locuţionară o face de o *suplă invarianţă*, în variabilitatea ei concret-istorică, şi din cauza acestui *dat* al ei, şi numai al ei, *„e singura în Europa care se vorbeşte aproape în acelaşi chip în toate părţile locuite de români ... n-avem dialecte* (subl. ns. — *T.G.*). şi ... Moldoveanul se-nţelege tot aşa de bine cu Crişanul, ca şi acesta cu oamenii din banatul Craiovei ..." [163].

Evantaiul studiilor eminesciene asupra limbii este la fel de amplu ca registrele problematicilor filozofice relevate pînă aici. Convingerea lui că unitatea impresionantă a limbii noastre „denotă o unitate a neamului românesc, preexistentă formaţiunii statelor noastre" [164] ţine de o metodologie filozofică originală integratoare, care îşi are *ghinda ei*, sîmburele ei de stejar : vechimea şi unitatea de fiinţă a patriei româneşti. Şi la acest nivel al tematizării limbii, Eminescu rămîne un filozof, un înţelept cu largi orizonturi, coborînd uneori pînă la folosirea ustensilelor specialistului.

Nu este nevoie (ar fi chiar cu totul nepotrivit) să vedem în Eminescu un lingvist, după cum nu putem vedea în el un matematician, fizician, economist, statistician, sanscritolog, slavist etc. Dar, iată, cum cele două niveluri — al filozofiei şi al unei particulare specialităţi — îşi dau adesea o mai mult decît fericită întîlnire; în ms. 2257, la fila 32, este scris : „A primi în locul unei vorbe românesci bune una latină care să-nsemneze tot aceeaşi, nu ni se pare consult — a primi un sinonim care însemnînd aceeaşi înseamnă totuşi altceva, o altă nuanţă a înţelesului, asta însemnează a-şi înavuţi, a-şi înnobila limba". Deci ştiinţă exactă asupra dinamicii reale a limbilor; sau : „În genere vorbele noue iau un înţeles abstract, cele vechi păstrează înţelesul concret ..." [165]. Tot în ms. 2257, la fila 242, apare : „Această parte netraductibilă a unei limbi formează adevărata ei zestre de la moşi strămoşi, pe cînd partea traductibilă este comoara gîndirii omeneşti în genere. Precum într-un stat ne bucurăm toţi de oarecari bunuri, care sunt a tuturor şi a nimănui, uliţi, grădini, pieţe, tot astfel şi în republica limbilor sunt drumuri bătute care sunt a tuturor — adevărata avere proprie o are însă cineva acasă la sine; iar acasă la dînsa, limba românească este o bună gospodină şi are multe de toate" [166].

Vom încheia această prea mică secvenţă asupra cugetării filozofice eminesciene, cu o judecată care exprimă ea însăşi *cuminţenia pămîntească* a acestui geniu unic, frumos şi total : „Limba românească este dintre cele cu dreaptă măsură : ea n-are consoane prea moi, nici prea aspre, nici vocale prea lungi sau prea scurte, mai toate sunetele sunt medii şi foarte curate" [167].

[162] Idem, *Cugetări*, p. 44.
[163] Idem, *Despre cultură şi artă*, p. 53.
[164] *Ibidem*, p. 214.
[165] C. Noica, *Eminescu...*, p. 35.
[166] *Ibidem*, p. 37.
[167] M. Eminescu, *Cugetări*, p. 46.

Acesta este cosmosul, ordinea frumoasă a convingerilor şi a operei eminesciene, care trebuie să rămînă pentru cultura românească pildă şi imperativ.

În dreapta cumpănă a evaluării istorice, cu Eminescu nu ne aflăm nicicînd în exagerare, ci numai în demna obiectivitate a superlativului. Cosmosul atît de divers al cugetării sale este ca bolta însorită care ne obligă la acel ritm vital zi-noapte al veghei noastre naţionale şi culturale. Dacă în genere în cîmpul universalului nu se fac ierarhii, în aria specific-naţionalului este de domeniul legităţii să-ţi ştii valorile arhetipale, spre a-ţi prospecta dezvoltarea. Această dialectică vie a trăiniciei şi temporalităţii ne îngăduie să-l vedem pe Eminescu-Demiurgul — creaţie unică a numai 33 de ani — în ipostaza luminoasă a acelui mesianism cu rădăcini adînci în aspiraţiile poporului nostru, care a însufleţit pe marii ctitori ai României moderne.

Scanned with OKEN Scanner

6. BOGDAN PETRICEICU HASDEU

Bogdan Petriceicu Hasdeu este o personalitate proeminentă a culturii româneşti din a doua jumătate a secolului trecut. Activitatea sa multilaterală în cele mai diferite domenii, de la istorie, limbă, literatură şi filologie comparată, la studiul dreptului şi al economiei politice, îi asigură un loc important în viaţa spirituală a epocii sale. Erudit, de formaţie enciclopedică, B. P. Hasdeu a fost un deschizător de drumuri în multe din problemele pe care le-a cercetat.

B. P. Hasdeu a fost mai puţin cercetat ca filozof al istoriei şi teoretician al culturii, situaţie explicabilă prin faptul că la el ideile filozofice se desprind din studii care nu sînt destinate în mod expres problemelor de filozofie.

B. P. Hasdeu s-a născut la 26 februarie 1838, în Cristineştii-Hotinului şi a murit la 25 august 1907 în castelul său de la Cîmpina. Studiile le face la Chişinău, apoi la Harcov.

La formaţia intelectuală a lui B. P. Hasdeu a contribuit mult mediul familial, ştiut fiind că tatăl său, Alexandru Hasdeu, a fost el însuşi un om de cultură, care a cultivat pasiunea fiului său pentru cunoaşterea istoriei. Încă de pe băncile facultăţii, B. P. Hasdeu este pasionat de cunoaştere, în special de istoria poporului său, schiţînd o mitologie a dacilor, un studiu asupra originii doinei, un studiu despre problema infinitului şi despre teoria lui Cuvier [1].

Între anii 1858—1863, B. P. Hasdeu desfăşoară la Iaşi o intensă activitate publicistică. Semnalăm între revistele pe care le conduce acum *„România"* (1858—59), *„Foaia de istorie română"* (1859), *„Foiţa de istorie şi literatură română"* (1860) şi *„Din Moldova"* (Lumina) (1862—1863). În cuprinsul lor, aceste reviste se ocupă de figurile importante ale istoriei noastre, ca Petru Rareş, Vlad Vodă Dracul, încercînd comentarii asupra timpului lor de domnie, asupra cauzelor care au determinat căderea lor etc. Notele care însoţesc aceste comentarii ale unor figuri istorice ne fac să vedem în B. P. Hasdeu un continuator al marelui Cantemir şi al lui Bălcescu şi, totodată, pe savantul de mai tîrziu în ştiinţa istoriei.

Între 1864—1868, B. P. Hasdeu scoate *Archiva Istorică a României*, punînd în lumină documentele vechi ale istoriei noastre, cercetîndu-le în strînsă legătură cu epoca în care au fost scrise, subliniind importanţa lor pentru cunoaşterea istoriei. În 1865 scrie *Ion Vodă Cel Cumplit*, lu-

[1] Iuliu Dragomirescu, *Ideile şi faptele lui Bogdan Petriceicu-Hasdeu*, Buc., 1913, p. 25. *Bibliografia principală referitoare la viaţa şi opera lui B. P. Hasdeu:* B. P. Hasdeu, *Scrieri literare, morale şi politice* (tom. I—II). Ediţie îngrijită de Mircea Eliade, Bucureşti, 1937; Corneliu Crăciun, *Ideologia naturalistă în concepţia istoriei la B. P. Hasdeu*, în „Revista Fundaţiilor", nr. 8—9/1941, A. Sacerdoţeanu, *Concepţia istorică a lui B.P. Hasdeu* în „Studii", nr. 5/1957, Petre Strihan, *Juristul Bogdan Petriceicu Hasdeu şi contribuţia lui la istoria dreptului*, în „Studii", nr. 4/1966.

Scanned with OKEN Scanner

crare semnificativă pentru definirea concepţiei *romantice* susţinute de B. P. Hasdeu într-o perioadă a vieţii sale. Venit la Bucureşti, în 1863, B. P. Hasdeu a fost numit directorul general al Arhivelor Statului, continuîndu-şi activitatea publicistică în revistele scoase de el, „Traian" (1869—1870) devenită „Columna lui Traian" (1870—1877) şi „Revista nouă" (1887—1895). În paginile acestor publicaţii apar fragmente din lucrările sale de istorie, dintre care un loc important pentru evoluţia sa spre o *concepţie critică* asupra istoriei ocupă *Istoria critică a românilor* (1873—1875).

Cu acelaşi interes urmăreşte B. P. Hasdeu problemele culturii, pornind de la valorile creaţiei nescrise şi ale literaturii populare, elaborînd cele patru volume intitulate: *Cuvente den Betrâni,* (1878—1881), apoi dicţionarul *Etymologicum Magnum Romaniae* (1886—1888) (4 volume, însoţite de introduceri masive), *Principii de filologie comparată* (1875), *Din istoria limbii române* (1883), *Obiceiurile juridice ale poporului-român* (1876) şi altele.

Am putea adăuga la scrierile de mai sus, opera sa beletristică, de la poezie şi proză, la teatru: *Răzvan şi Vidra* (1867), *Trei crai de la răsărit* (1878).

Pentru activitatea sa prodigioasă, B. P. Hasdeu a fost ales membru al Academiei Române, membru onorific al Academiei din Petersburg, al Academiei literare sîrbeşti şi al Societăţii lingvistice din Paris.

În ultimii ani ai vieţii, B. P. Hasdeu, în urma morţii unicei sale fiice, poeta Iulia Hasdeu, alunecă în spiritism şi devine magul întunecat de la Câmpina, cum ni-l destăinuie lucrarea sa spiritistă *Sic cogito*.

FILOZOFIA ISTORIEI

La cea dintîi privire, concepţia despre istorie a lui Bogdan Petriceicu Hasdeu vădeşte un caracter unitar. În realitate, ea se constituie treptat, în mai multe perioade ale activităţii sale, adăugîndu-şi în permanenţă elemente noi, pe măsură ce ştiinţele particulare şi documentele îi oferă gînditorului multiple ipoteze de lucru. Aceste ipoteze sprijinite pe datele ştiinţelor naturii, alături de o serie de idei romantice pe care le include în concepţia sa despre istorie imprimă ideilor sale un anumit eclectism.

B. P. Hasdeu a fost un bun cunoscător al ideilor din gîndirea istorică universală. Încă în 1862, în revista „Din Moldova", pe care o conducea, el face referinţe la filozofia istoriei a lui Vico, la „Marele Bacon", numindu-l „moaşa ştiinţelor moderne" la cercetările lui Niebuhr asupra antichităţii romane, ajungînd pînă la Ranke, Macaulay şi Görres [2]. Ideile acestora au avut o anumită influenţă asupra concepţiei despre istorie a lui B. P. Hasdeu.

În acelaşi timp, gînditorul român a fost receptiv faţă de curentele de gîndire ale epocii sale. El s-a simţit atras de ideile pozitivismului francez, reprezentat de A. Comte, de teoria evoluţiei a lui Darwin şi de cea a lui Wallace, merge paralel cu ideile lui Buckle, despre influenţa naturii asupra istoriei şi apreciază pozitiv doctrina lui H. Spencer în problema cunoaşterii umane, căruia îi dedică tomul II din *Istoria critică a românilor*.

[2] B. P. Hasdeu, *Archeologia. Conspectul studiilor archeologice, în legătură cu istoria universală şi a românilor*, în „Din Moldova", (Lumina) Iaşi, 1862—1863, nr. 3.

Scanned with OKEN Scanner

B. P. Hasdeu a folosit unele teze şi principii ale gînditorilor de mai sus în scopul edificării *ştiinţei istorice şi stabilirii adevărului istoric*, deoarece nu vedea posibilă ştiinţa istoriei în afara unor sinteze la care au ajuns cei mai de seamă cercetători ai fenomenului istoric.El nu ezită să-şi numească concepţia sa : *pozitivism istoric*, subliniind că s-a lăsat călăuzit de faptele şi datele verificabile prin ştiinţa experimentală. În esenţa lui, acest pozitivism istoric „probează materia prin experienţă, probează spiritul prin raţionament şi probează prin experiment şi prin raţionament ceea ce este materia şi spiritul totodată" [3]. B. P. Hasdeu subliniază că tocmai prin enunţul de mai sus se află „departe de aşa numita şcoală pozitivistă din Franţa" [4], care se fereşte de valoarea raţionamentului filozofic, probînd întreaga realitate numai pe cale experimentală. În realitate, obiectivitatea ştiinţifică nu se poate lipsi de sintezele teoretice, iar simpla constatare a faptului pozitiv nu poate suplini valoarea ideilor din conlucrarea cărora cu faptele rezultă un punct de vedere ştiinţific. În acest mod înţelege B. P. Hasdeu pozitivismul său istoric. Poziţia sa nu este întotdeauna consecventă, fapt ce explică caracterul contradictoriu, deseori amalgamat, al concepţiei sale. Aşa ajunge la ideea că : „un pozitivism bazat pe istorie trebuie să fie materialist, spiritualist şi deist" [5]. Vom intîlni în cuprinsul operei sale astfel de referinţe la materialism, spiritualism şi deism, fără ca autorul să se situeze deliberat, pe una din aceste poziţii în demonstrarea şi susţinerea concepţiei sale despre istorie.

B. P. Hasdeu tinde către o concepţie totalizatoare despre istorie, folosind toate datele pe care i le putea oferi ştiinţa istoriei în dezvoltarea ei. Căci, spune el, „mă preocupă regula, norma, *totalitatea*" [6]. În această imagine atotcuprinzătoare a istoriei, devenea posibilă înţelegerea celor mai îndepărtate epoci ale unei naţiuni şi ale omenirii. Istoria nu poate rămîne izolată de celelalte ştiinţe, deşi ea este „partea cea mai supraordinată în clasificaţiunea pozitivistă a ştiinţelor" [7].

El mai consideră că cercetarea istoriei trebuie să se sprijine neapărat pe rezultatele cucerite de alte ştiinţe „sub raport teritorial, etnografic, dinastic, nobiliar, ostăşesc, religios, juridic, economic, literar, artistic" [8], în alcătuirea unui „complex al ştiinţelor bio-sociologice" [9], absolut necesar în constituirea ştiinţei istorice. Acest „complex bio-sociologic" pune în lumină existenţa unor legi care ţin de domeniul naturii fizice şi a căror acţiune asupra istoriei nu poate fi pusă la îndoială. Există, însă, şi legi sociologice, pe baza cărora poate fi urmărit progresul în istorie.

B. P. Hasdeu subliniază tocmai interdependenţa dintre ştiinţele fizice şi sociologice, faptul că cercetarea istorică trebuie să ţină seama de interacţiunea legilor acestor ştiinţe. Căci, nu ne „închipuim că poate fi cineva istoric în lipsă de orice studiu preparatoriu în ştiinţele biologice şi sociologice, fără să fi citit un singur bucheriu afară de Şincai, „Magazinul istoric şi un călendar al răposatului Asachi" [10]. Cele patru specii de „fon-

[3] B. P. Hasdeu, *Materia, spiritul şi divinitatea. Pozitivism istoric*, în „Columna lui Traian", nr. 8/1873, p. 144.
[4] *Ibidem*, p. 144.
[5] *Ibidem*.
[6] B. P. Hasdeu, *Noi în 1892*, în *Sarcasm şi ideal*, Bucureşti, 1897, p. 37.
[7] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, 1875, p. IX.
[8] *Ibidem*, p. VIII.
[9] *Ibidem*, p. VIII.
[10] *Ibidem*, ediţia 1874, p. XI.

Scanned with OKEN Scanner

tâne" care formează *complexul științelor biosociologice* sînt : textele, știința naturală, filologia și economia politică.

Pornind de la aceste premise, B. P. Hasdeu cercetează o serie de probleme legate de filozofia istoriei. În sfera acestor probleme intră raporturile dintre două domenii bine delimitate : natura și societatea — în care acționează factori și legi specifice modului lor de existență. Metoda de cunoaștere a celor două domenii variază și ea în funcție de natura fenomenului cercetat. Natura și factorii ei, între care cel geografic, influențează, după B. P. Hasdeu, asupra evoluției istoriei și societății omenești. În aceeași măsură, omul intervine în desfășurarea procesului de mai sus, reușind să imprime o anumită direcție fenomenelor naturii, să le cunoască și să le stăpînească în cele din urmă.

Natura și istoria nu sînt, potrivit gîndirii hasdeene, domenii inseparabile, despărțite prin legi rigide, ci acționează una asupra celeilalte. Numai că, așa după cum vom arăta, B. P. Hasdeu nu se îndoiește de existența providenței care cîrmuiește tot ceea ce există în natură și societate, și care face posibilă manifestarea progresului în omenire, deși acesta este legat de activitatea omului.

Concepția despre istorie a lui B. P. Hasdeu poate fi împărțită în două perioade : una *romantică,* asupra căreia au stăruit și alți gînditori [11] și o alta *criticistă,* denumită de către unii și naturalistă [12]. Perioada romantică a concepției lui B. P. Hasdeu se manifestă între anii 1860—1870, iar cea criticistă în ultimele trei decenii ale secolului trecut. Cu toate acestea, nu putem admite o delimitare strictă și absolută între ele, existînd chiar și în perioada criticistă a concepției hasdeene motive romantice în interpretarea istoriei, iar în perioada romantică note criticiste. Astfel că încercînd să le aplice pe acestea din urmă, la definirea istoriei, el spune în 1860 : „Istoria e criteriul legilor nașterii, creșterii, dezvoltării, slăbirii, pieirii și renașterii popoarelor în spațiu și timp și al părtășiei ce toate aceste faze o au într-un necontenit progres al omenirii" [13]. Mai tîrziu, în prefața lucrării sale : *Ion Vodă Cel Cumplit* (1865), caracteristică pentru poziția sa romantică, B. P. Hasdeu acordă criticii același loc de seamă : „scopul criticei este de a dezmormînta adevărul" [14]. Pe de altă parte, istoria oricărui popor nu-și găsește explicație decît în „armonioasa ei legătură cu viața omenirii" [15].

Interesul lui B. P. Hasdeu pentru trecutul istoric, pe care îl idealizează, atestă poziția sa romantică. El merge pe calea deschisă de Bălcescu evocînd epocile glorioase ale neamului românesc, domeniile și faptele de vitejie ale domnitorilor. Viața istorică e nemijlocit legată de personalități și de destinul acestora. După cum Bălcescu făcuse o analiză a domniei și a luptelor lui Mihai Viteazul, tot așa B. P. Hasdeu procedează cînd se referă la Vlad Țepeș și Ion Vodă cel Cumplit.

În genere procesul istoric este determinat — în concepția sa — de puterea de acțiune a factorilor subiectivi, de intervenția lor în miezul eve-

[11] Bogdan Petriceicu Hasdeu, *Scrieri literare, morale și politice,* tom I—II, Ediție îngrijită de Mircea Eliade, cu note și variante în care B. P. Hasdeu e numit *Geniu romantic,* București, 1937, p. XL.

[12] Corneliu Crăciun, *Ideologia naturalistă în concepția istoriei la B. P. Hasdeu,* în „Revista Fundațiilor", nr. 8—9/1941, p. 532.

[13] B. P. Hasdeu, *Istoria,* în „Foița de istorie și literatură", Iași, 1860, p. 1.

[14] B. P. Hasdeu, *Ion Vodă cel Cumplit,* Prefață la prima edițiune, București, 1865.

[15] B. P. Hasdeu, *Istoria,* în „Foița de istorie și literatură", Iași, 1860, p. 3.

Scanned with OKEN Scanner

nimentelor istorice. B. P. Hasdeu încearcă să dezvăluie o „misie" în istorie, rezultînd din șirul de fapte săvîrșite de un domnitor sau altul. În *Ion Vodă Cel Cumplit*, eroul moldovean ocupă întreaga scenă a istoriei, anticipînd prin spiritul inventiv, prin viziunea și curajul său, sensul oricărei acțiuni viitoare. De fapt, istoria însăși apare ca o succesiune de momente legate de strălucitele fapte ale domnitorului, chiar și de aventurile lui. Uneori, figura eroului domină, alteori „șovăiește din depărtare, dar crește și se caracterizează din ce în ce mai bine apropiindu-se de țintă, aici ia proporțiuni gigantice și . . . perde cumpătul"[16], scrie B. P. Hasdeu.

O trăsătură caracteristică a romantismului este aceea a exagerării valorii trecutului, a începuturilor și „aurorelor" istoriei. Fantezia istoricului înnobilează acest trecut cu cele mai alese virtuți.

B. P. Hasdeu a fost sedus de cunoașterea „originilor", a protoistoriei, și a celor mai îndepărtate perioade ale istoriei naționale, prelucrînd el însuși o serie de mărturii, folosindu-le uneori în mod arbitrar. Așa se explică de ce, potrivit concepției romantice a lui B. P. Hasdeu, istoricul „este un uvrier și un artist totodată. Ca uvrier el adună, ca artist el dă brutei materii acea sublimă expresiune"[17]. Trecutul istoric devine măreț prin aceleași fapte ale domnitorului, prin legendara sa figură. Procesul istoriei nu este încă detașat de eroul care-i imprimă un anumit curs. Viața acestui erou, „chiar în pulberea căderii, ea tot încă este mult mai mare, decît tremurînzii pigmei care calcă sub picioare cadavrul"[18]. Istoria reține numai „perspectiva și coloritul"[19] faptelor.

Prin poziția sa romantică față de istorie, B. P. Hasdeu este adeseori departe de adevărul istoric, acordînd prioritate biografiei suveranilor, acțiunilor individuale, care sînt mai presus de legea istorică. El este dominat de un anumit impresionism istoric, în ciuda interesului pe care-l poartă pentru realitățile istorice. De regulă, B. P. Hasdeu face o analiză descriptivă, însoțită de coloritul romantic, fără a căuta cauzele mai adînci care prezidează în desfășurarea acestei istorii.

B. P. Hasdeu a acordat un rol însemnat personalității în istorie, dar n-a sesizat că această personalitate răspunde unor cerințe impuse de însuși fenomenul istoric respectiv, că personalitățile acționează în funcție de condițiile concrete ale istoriei, într-o epocă sau alta.

B. P. Hasdeu, însă, a depășit perioada romantică a activității sale, cu toate că elemente ale acesteia vor apare și în perioada criticistă, de după 1870.

Problemele principale pe care le ridică concepția sa despre istorie le întîlnim în lucrarea *Istoria critică a românilor*, (1873), apărută mai întîi în fragmente în revista „Columna lui Traian", (1870). După cum se poate observa din însuși titlul lucrării, istoria nu mai este concepută de B. P. Hasdeu ca o însăilare de evenimente sau ca o simplă desfășurare a personajelor trecutului, ci implică o evaluare critică, de ordin teoretic, în scopul cunoașterii factorilor ce determină dezvoltarea și progresul în istorie. În constituirea istoriei ca știință după modelul științelor naturii și conform verificării experimentale, B. P. Hasdeu arată că se va folosi de complexul științelor biosociologice. El caută să stabilească mai întîi condițiile preliminare de care istoricul critic trebuie să țină seama în fundamentarea

[16] B. P. Hasdeu, *Ion Vodă Cel Cumplit*, Prefață, București, 1865.
[17] *Ibidem.*
[18] *Ibidem.*
[19] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

istoriei ca ştiinţă. Potrivit acestor condiţii istoricul „trebuie să se bazeze pe date sincronice evenimentelor, să aibă în vedere mai multe consideraţiuni, o sorginte să fie studiată în text şi context; afară de „fontâne" scuturate de orice dubiu nu există nici o autoritate în istorie, căci falsificînd o singură verigă, nu vom mai putea înţelege totalitatea" [20]. Abia după îndeplinirea acestor cerinţe, istoricul poate să treacă la elaborarea sistemei sale de gîndire, urmărind natura factorilor ce determină existenţa istoriei, în funcţie de care are loc progresul ei.

În primul rînd, aşa cum arătam, B. P. Hasdeu tratează istoria în mod critic şi în legătură cu natura exterioară, cu factorii naturali. El consideră că „istoria umană e curat o „istorie naturală", după expresia lui Herder" [21]. Orice factor din exterior modifică acest proces natural al istoriei. Dar, adaugă gînditorul român, „ea (istoria — *n.ns.*) este atîta şi ceva mai mult decît atîta, căci nu numai natura stăpîneşte pe om, ci încă şi omul modifică natura, încît adesea e greu a decide în această perpetuă acţiune şi reacţiune dintre materie şi spirit, dacă un fenomen oarecare se datoreşte anume naturii sau anume omului ci, mai bine ambelor împreună" [22]. În această permanentă „acţiune şi reacţiune" dintre legea fizică şi cea istorică constă procesul continuu al dezvoltării istoriei.

În analiza influenţei pe care o are factorul natural asupra istoriei, gînditorul român porneşte de la ideile pozitiviste ale lui Buckle. Acesta din urmă, în dorinţa de a întemeia disciplina istoriei ca ştiinţă, consideră că istoria umană este determinată de factorul geografic, de condiţiile naturale de existenţă ale fiecărui popor. În funcţie de climatul natural s-au dezvoltat şi ideile care au un rol în dezvoltarea civilizaţiei. În raport cu clima, solul, cu aspectele exterioare ale naturii, s-a dezvoltat istoria, în cea mai strînsă dependenţă de acestea.

B. P. Hasdeu acceptă teza lui Buckle, cu un corectiv şi un adaus esenţial. În primul rînd, el constată că Buckle este adept al unui determinism rigid, aproape fatal. După B. P. Hasdeu, „Vico, Kant, Buckle, consideraţi aici împreună, oricît de radicale ar fi între dînşii diferenţele de sistemă, au probat existenţa unor *legi nestrămutate*, în ale căror cercuri concentrice din ce în ce mai lărgite se mişcă omenirea" [23]. Acesta ar fi meritul lor. Concepţia lui Buckle comportă şi unele neajunsuri, ea nefiind completă. B. P. Hasdeu consideră că lui Buckle îi scapă o serie de factori care, alături de cel natural sau geografic, au aceeaşi importanţă în determinarea istoriei. Căci, „trebuie să vedem pînă la ce punct se poate subordina, sau trebuie vrînd-nevrînd să se subordineze un popor în bine sau în rău, înrîuririi pămîntului" [24]. Natura este, aşadar, unul din factorii determinanţi ai istoriei, dar nu unicul. Între istorie şi natură se interpun şi alţi factori pe care gînditorul englez nu-i observă, dar în lipsa cărora nu putem avea decît o imagine trunchiată a procesului istoric.

Astfel că, spune B. P. Hasdeu, „a admite fără cercetare şi fără restricţiuni dictatura glebei (pămîntului — *n.ns.*), a trece peste idiosincrasiile *individuale* şi de *ginte*, a uita *principiul atavismului*, a nu recunoaşte *Providenţa*, a nu lăsa omului *liberul arbitru* faţă cu natura şi divinitatea,

[20] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, 1875, p. IX.
[21] *Ibidem*, p. 171.
[22] *Ibidem*, p. 171.
[23] *Ibidem*, p. 171.
[24] *Ibidem*, p. 171.

Scanned with OKEN Scanner

este a nu înţelege istoria" [25]. Observăm că gînditorul român lărgeşte mult seria factorilor care influenţează şi determină istoria. Factorii de mai sus acţionează întocmai ca legile naturale. B. P. Hasdeu nu acceptă un determinism absolut în istorie, similar celui din ştiinţele naturii, aşa cum îl stabilise Buckle. Pentru gînditorul român, istoria este un domeniu în care se intersectează atît factorii naturali, cît şi cei de natură socială, căci alături de climă există ginta, apoi instituţiile, personalităţile şi ideile mari, dar şi providenţa. Istoria mai este străbătută şi de întîmplare, cu rol bine definit, întrucît „hazardul cel aparent este întotdeauna în fond o lege istorică" [26].

Aşadar, B. P. Hasdeu nu se îndoieşte de acţiunea naturii, a climei asupra istoriei. În această atitudine a lui faţă de factorul natural se observă limpede şi trecerea de la poziţia sa romantică la cea criticistă. Căci, spune B. P. Hasdeu : „Originea unui popor este cîteodată obscură, în orice caz cere o prealabilă cercetare, principii sau dinastiile trec şi se uită, tărîmul rămîne singur, neclintit în mijlocul tuturor vicisitudinilor, izbindu-se de la cea dintîi privire şi nedezminţindu-se niciodată" [27]. Tărîmul, adică mediul natural, geografic, apare aici ca un factor constant în manifestarea sa, influenţînd direct asupra istoriei, cu totalitatea circumstanţelor fizice, climatice etc. *Ginta*, ca unul din factorii ce determină istoria, este un intermediar între mediul natural şi cel social, un viguros element de legătură între cele două domenii, pe care „Ippocrat şi interpreţii săi o uitaseră cu desăvîrşire" [28]. Mai presus deci de influenţa naturii asupra istoriei, se află elementul activ, uman. B. P. Hasdeu vorbeşte de modificările esenţiale pe care le-a adus omul în natură şi istorie. El observă existenţa unei înrîuriri reciproce între factorii naturali şi cei sociali pe plan istoric. În vreme ce, după B. P. Hasdeu, natura a rămas aceeaşi din timpurile antichităţii, influenţînd uniform istoria, ginta, şi oamenii care o alcătuiesc au evoluat neîncetat. Această evoluţie a frînt de cele mai multe ori rezistenţa climei, încît „nu este nici o climă sub soare care să nu fi îndurat măcar o picătură modificare de la diferite naţiuni" [29]. Întotdeauna, deci, o gintă sau o naţiune constituită a mărginit acţiunea univocă a naturii asupra istoriei.

Alături de gintă, un rol important îl au *instituţiunile sociale*. În cercetarea cauzelor care determină istoria, arată B. P. Hasdeu, ne-am izbit, fie de exclusivismul unora, ca Montesquieu, care explică totul „prin climă şi iarăşi prin climă", fie de cel-al lui Helvétius care, dimpotrivă, absolutizează rolul instituţiilor şi al guvernelor. Ambele concepţii sînt „generalizări pripite care întunecă veritatea" [30], după B. P. Hasdeu. E adevărat că instituţiile şi guvernele îndeplinesc un rol important în mărginirea acţiunii naturii asupra istoriei. Mai mult, deseori „viţiul instituţiunilor care sînt o oarbă imitaţiune dinafară, capriciu individual al celor de la cîrmă, poate mişeli naţiunile cele mai bine înzestrate din punctul de vedere al pămîntului" [31]. Dar, subliniază B. P. Hasdeu, importanţa factorului instituţional pentru istorie trebuie să ţină seama de condiţiile reale ale vieţii istorice, instituţiile să nu vină dinafara lor.

[25] *Ibidem*, p. 171.
[26] *Ibidem*, p. 61.
[27] *Ibidem*, p. 49.
[28] *Ibidem*, p. 173.
[29] *Ibidem*, p. 175.
[30] *Ibidem*, p. 176.
[31] *Ibidem*, p. 178.

Scanned with OKEN Scanner

Factorul instituţional restrînge acţiunea naturii asupra istoriei, întocmai ca ginta.

Oamenii mari, personalităţile, pot mărgini acţiunile naturii. Este suficient, după B. P. Hasdeu, să apară o idee mare pentru ca să apară şi o doctrină ce influenţează mersul istoriei. E cazul lui Mohamed căruia i se datorează Coranul, spune el.

Intervenţia personalităţilor nu este însă arbitrară şi lipsită de o anumită necesitate istorică. Întrucît, va arăta gînditorul român, acţiunile acestor oameni sînt „după măsura timpului şi a locului" [32], după accidentele locale. Conlucrarea factorilor naturali cu cei sociali este posibilă, şi din împletirea lor se cere să fie înţeleasă istoria în evoluţia ei neîncetată.

B. P. Hasdeu afirmă că „natura nu ucide liberul arbitru, nu împiedică progresul, nu opreşte realizarea celor mai frumoase tendinţe ale unei naţiuni; dar ea le imprimă o direcţiune, o direcţiune adesea întreruptă şi apoi reînnodată din interval în interval, iar supradirecţiunea tuturor direcţiunilor climaterice parţiale, precum şi toate cîte rămîn nestrăbătute pentru cugetul omului, este în providenţă" [33]. *Providenţa* constituie o problemă asupra căreia se va fixa B. P. Hasdeu în volumul II al *Istoriei critice*, urmărind cum sînt posibile *evoluţia şi progresul* în istorie. Faţă de contemporanii săi care-l numeau „spiritualist" (Şt. Michăilescu), discipol al lui Wallace (D. Laurian), „elev al lui Vico" (A. Demetrescu), B. P. Hasdeu afirmă că rămîne adept al metodei experimentale, admiţînd ca bază de discuţie numai realitatea. E adevărat că în această realitate „mai presus de lucrurile cele pipăite, cu degetul, se manifestă o forţă conducătoare omniprezentă inexprimabilă, pe care omului nu-i este dat s-o *cunoască*, dar pe care el nu poate să n-o recunoască" [34]. B. P. Hasdeu consideră că evoluţia în istorie se datoreşte acestei forţe, care este providenţa. Apreciindu-l pe Herbert Spencer, care ar fi disociat cel dintîi sfera cunoscutului de sfera „necunoscutului recunoscibil", B. P. Hasdeu îl consideră ca fiind cel mai adînc cugetător al secolului al XIX-lea.

Gînditorul român s-a folosit de ideile lui Wallace în susţinerea ideii providenţei în istorie. El se declară, în acelaşi timp, adept al teoriei lui Darwin mărturisind: „Am fost totdeauna darvinist. Darwin a descoperit marea lege a evoluţiunii speciei omeneşti întregi din animalul inferior. Această corelaţiune, spune în continuare B. P. Hasdeu, între individ şi între specie este singura temelie adevărat ştiinţifică, singurul piedestal pe care se poate aşeza şi pe care trebuie să fie aşezată filozofia istoriei" [35]. De aici, B. P. Hasdeu deduce că există similitudini între dezvoltarea istorică a omenirii şi cea a individului, că, deci, prima ar trece prin trei faze: copilăria, bărbăţia şi bătrîneţea. De fapt, B. P. Hasdeu relua teoria mai veche a lui Vico [36], în esenţă organicistă, pe care încerca să o întărească cu teza lui Darwin, privind relaţia între individ şi specie, între ontogenie şi filogenie. Ideile expuse de B. P. Hasdeu în 1892 sînt aceleaşi pe care le susţinuse cu aproape două decenii mai înainte, în prefaţa la prima ediţie a *Istoriei critice a românilor* din 1875, în care spunea: „copilăria

[32] *Ibidem*, p. 178.
[33] *Ibidem*, p. 181.
[34] *Ibidem*, vol. II, p. II.
[35] B. P. Hasdeu, *Sarcasm şi ideal*, Bucureşti, 1897, p. 19–20 şi p. 38.
[36] Prefaţă la *Istoria critică a românilor*. A se vedea şi studiile lui Edgar Papu, *Vico în cultura românească*, în „Studii italiene", 1935, p. 173 şi Magdalena Laszlo, *B. P. Hasdeu şi Giambattista Vico* în „Revista de filozofie", nr. 3/1966, p. 363–374.

Scanned with OKEN Scanner

și giunia sînt singurele chei pentru deslegarea enigmelor bărbăției într-o națiune sau în totalitatea umană". Așadar, pînă la stadiul matur al evoluției sale, istoria trece prin anumite faze, întocmai ca individul. Totuși, B. P. Hasdeu a simțit nevoia să explice cui anume se datorește o astfel de evoluție în istorie, de ce anumite popoare cunosc o dezvoltare superioară față de altele. Explicația o găsește în teoria spiritualistă despre o „inteligență supremă" care imprimă o ordine existenței. B. P. Hasdeu considera că această inteligență este providența, încît „Omul fiind materie și spirit totodată, legea lui Wallace (e vorba de selecția providențială a lui Wallace opusă selecției naturale a lui Darwin — *n.ns.*) este o demonstrațiune materială a creșterii umane sub conducerea providenței" [37].

B. P. Hasdeu consideră că această providență a acționat esențialmente atît în mediul natural cît și în cel social. Providența ar fi „înzestrat potențialmente pe unii indivizi după cum, arată el, o seamă de ginți poartă sigiliul predestinațiunii" [38]. Hasdeu reia tezele idealiste ale lui Renan și Schopenhauer despre superioritatea unor rase omenești, teze pe care le ridică la rangul de lege.

Totodată, B. P. Hasdeu se întreabă dacă este compatibil liberul arbitru al omului cu providența. Gînditorul român afirmă că după cum superioritatea unor indivizi și rase este numai posibilă, nu și necesară, tot așa progresul în istorie este posibil și depinde de om ca el să devină necesar. Căci, nu e „mai puțin palpabilă sarcina individualității umane, care va rămîne în veci pe loc de nu va progresa prin propriul său liber-arbitru, oricît de bogat ar fi înzestrat potențialmente de către selecțiunea providențială" [39]. Intervenția unei forțe de natură divină în istorie este incidentală, și „nu impune umanității, ginții, poporului, sau individului vreo direcțiune necesară, ci-i facilitează numai posibilitatea de a merge mai bine sau mai iute, posibilitatea de a lupta cu succes contra naturei, o simplă posibilitate, rămînînd în responsabilitatea omului de a-și împlini misiunea sau a o neglija, a face mai mult sau mai puțin, a se ridica sau cădea" [40]. În cele din urmă, progresul în istorie este legat de activitatea omenească, de străduința geniului uman de a înfăptui scopurile ce și le propune ajutat pretutindeni de providență.

Potențial, acțiunea omenească este o măsură a progresului, deși B. P. Hasdeu o pune mereu în corelație cu o forță exterioară, de natură spirituală.

TEORIA CULTURII

Un loc deosebit acordă Hasdeu problemelor legate de cultură, de evoluția ei. Această latură a activității sale a fost și mai mult ignorată de istoria gîndirii filozofice, deoarece nu există o lucrare în care Hasdeu să se preocupe în exclusivitate de problemele filozofice ale culturii. Dar Hasdeu n-a fost numai un mare culegător al documentelor culturii, un comentator al acestora, ci și un teoretician al lor.

O primă problemă pe care o ridică Hasdeu este aceea a *originilor culturii*, cu referință la elementele care alcătuiesc corpul unei culturi. El

[37] B. P. Hasdeu, *Istoria critică a românilor*, București, 1875, vol. II, p. 13.
[38] *Ibidem*, p. 16.
[39] *Ibidem*, p. 17
[40] *Ibidem*, p. 19–20.

Scanned with OKEN Scanner

apreciază în mod deosebit rolul culturii nescrise, al limbii, folclorului, etnografiei, moravurilor şi obiceiurilor în viaţa socială a unui popor. Toate acestea îşi imprimă pecetea lor asupra unei culturi. Hasdeu cercetează cele mai îndepărtate perioade ale culturii noastre pentru a putea pune în lumină procesul ei de constituire, folosindu-se de datele filologiei comparate. „Această proprietate de a împrăştia ceaţa originilor, spune Hasdeu, a fost farmecul care m-a atras pe mine însumi la studiul special al filologiei comparate" [41]. Gînditorul român caută să descifreze începuturile culturii, izvoarele acesteia, pornind de la datele pe care i le puteau oferi istoria culturii, filologia comparată etc.

Hasdeu are în vedere faptul că o cultură s-a constituit într-un proces îndelungat, că ea s-a putut forma numai în strictă dependenţă de istoria acelui popor şi de toate formele sale de viaţă materială şi spirituală. Căci — spune el — „O armă, un veşmînt, o locuinţă, fie cîteştrele de grosolane, constituie primul pas, de unde preced toate minunile civilizaţiunii" [42]. Aşadar, cultura şi civilizaţia îşi au începuturile în modul practic de raportare a omului la mediul înconjurător, făurindu-şi cele dintîi mijloace prin care poate acţiona asupra acestui mediu şi asupra sa însăşi. Căci, toate acţiunile lui, tendinţele sau motivele acestor acţiuni, durerile şi eşecurile s-au reflectat în conştiinţa sa. Omul, după Hasdeu, a creat potrivit modelului material un model spiritual, în care s-a oglindit experienţa sa de viaţă. În cele dintîi creaţii orale nescrise a intrat o astfel de experienţă asupra lumii, de aceea Hasdeu le consideră cele dintîi *componente* ale oricărei culturi.

Ponderea creaţiilor nescrise în cadrul unei culturi este uneori incomensurabilă, deoarece ele cumulează în substanţa lor însuşi procesul istoric de formare a acelui popor. Creaţiile nescrise au, după Hasdeu, meritul de a exprima viaţa unei colectivităţi umane în totalitatea trăsăturilor ei, dînd unei culturi originalitatea şi specificul în raport cu celelalte. Creaţiile nescrise sînt apoi simple ca natura însăşi, şi tocmai de aici derivă valoarea lor funcţională, întrucît în ele „se împleteşte poezia amalgamată cu proza, istoria cu fabula, idealul cel mai transcendent cu realitatea cea mai banală, elementele empirice ale tuturor ştiinţelor, în fine, o enciclopedie haotică după care un observator filozof poate judeca tot ce ştie şi tot ce crede o naţiune" [43]. Hasdeu ajunge uneori să privească cultura numai din perspectiva creaţiilor nescrise, deoarece în ele s-ar fi păstrat reacţiile spontane, autentice ale omului faţă de lume, cu o diversitate de motive care participă la înţelegerea integrală a lumii. Aceste creaţii, spune Hasdeu, ar „ascunde tezaure de filozofie" [44]. În aceeaşi măsură, Hasdeu era fascinat de complexul situaţiilor care prezidează la apariţia creaţiilor nescrise, ele fiind o operă comună, colectivă, şi tocmai de aceea de o mare valoare spirituală. Încît, arată Hasdeu, „nu poate fi un mijloc mai interesant de a cunoaşte forţele morale şi intelectuale ale unei naţiuni, decît prin literatura sa populară; şi nu este nici un alt mijloc mai nimerit şi

[41] B. P. Hasdeu, *Principie de filologia comparativa aria-europea*. Tom. I, Bucureşti, 1875, p. 16.

[42] Idem, *Istoria critică a românilor*, Bucureşti, 1875, vol. II, p. 19.

[43] B. P. Hasdeu, *Introducere la Basme, oraţii, păcălitori şi ghicitori*, adunate de I. C. Fundescu, Bucureşti, 1870, p. VIII.

[44] Idem, Introducere la *Legendele şi basmele românilor. Ghicitori şi proverburi*, de P. Ispirescu, Bucureşti, 1872, p. XI.

Scanned with OKEN Scanner

mai frumos de a se da unei literaturi culte un creator original și distinctiv, decît numai nutrind-o din literatura populară"[45].

Hasdeu găsește elementul vital al creației nescrise în conținutul și plasticitatea formei sale, prin care ea intră în originile unei culturi.

Dintre cele mai expresive forme ale creației nescrise, în concepția lui Hasdeu despre cultură, un loc deosebit ocupă *mitul*. Mitul multiplică unghiurile de vedere asupra lumii. În el ar fi concentrate atitudini față de un personaj, față de un fenomen al naturii sau o întîmplare deosebită etc. Creația nescrisă dă proporții colosale mitului, îmbogățindu-i sensurile. Hasdeu are în vedere o realitate de la care pornește mitul. El se referă la mitul lui Negru-Vodă care a fecundat o serie de creații orale, legende și balade, intrate în patrimoniul culturii.

Hasdeu consideră că mitul ar „deriva dintr-o lege universală"[46], în sfera mitului intră deja „orice inițiativă, orice construcțiune, orice rest al zilelor bătrîne întocmai precum pruncul, dacă-i arăți un arbore zicîndu-i că-l cheamă plop, plop o să numească bradul și fagul și stejarul"[47]. Hasdeu încredințează mitului o putere modelatoare avînd în vedere forța sa de transformare pe planul culturii. Fiecare popor își are miturile sale necesare, care-i configurează specificul de viață și un mod de a fi. Totuși, popoarele își depășesc miturile lor. În planul culturii, aceste mituri cedează treptat locul altor forme de viață spirituală cu noi valențe, mai conforme realității.

E adevărat, mitul „are puterea de a mări pînă la colosal"[48], cum spune Hasdeu, dar el nu poate imprima realității o altă dimensiune, așa cum lasă să se înțeleagă gînditorul român. Pe de altă parte, mitul poate fi un element constitutiv al unei culturi, el intră în țesătura ei originară, cum arată Hasdeu, însă nu-i prefigurează în mod absolut evoluția ulterioară. Toate creațiile mitice, de la epoca antichității, de la mitul lui Prometeu, pînă la epoca modernă, au suferit modificări succesive, în funcție de epocă, adăugîndu-se la corpul unei culturi prin puterea de a sedimenta în ele însele o imagine plastică a vieții.

O altă problemă pe care o ridică teoria culturii a lui Hasdeu se leagă de procesul *comunicării* și *asimilării* valorilor de cultură. Gînditorul român își bazează ideea de mai sus pe vastul material oferit de lingvistică, filologie comparată sau arheologie. În cadrul filologiei comparate, el a pus în lumină „marele principiu al circulațiunii cuvintelor"[49]. Acest principiu, după Hasdeu, este prezent și pe planul culturii, căci cuvîntul „este mijlocul universal al circulațiunii ideilor"[50], și în el există totdeauna „o manifestare nativă a sufletului"[51]. Și, arată Hasdeu în continuare, „nimeni nu s-a îndoit că orice popor împrumută cuvinte de la alte popoare"[52]. Același fenomen se desfășoară în ansamblul unei culturi, unde are loc o comunicare între valorile ei și o tendință de asimilare a altor valori din diferite culturi.

Fenomenul culturii nu se desfășoară, după Hasdeu, într-un circuit închis ci, dimpotrivă, își mărește sfera de cuprindere cu cît extensiunea lui în afară e mai mare. Pe această cale a devenit posibilă comunicarea

[45] Idem, *Introducere* la op. I. C. Fundescu, p. VIII.
[46] Idem, *Istoria critică . . .*, București, 1875, vol. I, p. 114.
[47] *Ibidem*, p. 121.
[48] *Ibidem*.
[49] B. P. Hasdeu, *Etymologicum Magnum Romaniae*, tom. I, București, 1887, p. LVII.
[50] *Ibidem*, p. XLVIII.
[51] B. P. Hasdeu, *Istoria limbei române, Partea I.* Principii de lingvistică, București, 1881, p. 41.
[52] Idem, *Etymologicum...*, p. XXXIX.

Scanned with OKEN Scanner

şi procesul de asimilare a culturilor, moştenind una de la alta o serie de valori, de idei şi probleme. Pornind de la principalul element al unei limbi, cuvîntul, Hasdeu deduce că numai după trecerea lui prin toate limbile în care există am avea dreptul să ne pronunţăm asupra originii lui. Încît, subliniază Hasdeu, vom ajunge la concluzia că „nu există două graiuri — pe suprafaţa pămîntului, care să nu prezinte interesante paralelismuri materiale sau ideologice" [53]. Acolo unde a apărut un grai, a apărut şi o posibilitate de transmisie a unor gînduri şi idei, de însuşire a lor.

Pornind de la ideea paralelismelor materiale şi ideologice, Hasdeu se referă la procesul de comunicare între culturi şi de asimilare a valorilor. După cum a existat un amestec de popoare, de întrepătrunderi între ele, tot aşa „aceste amestecuri au fost predisproporţionate prin număr, prin cultură totodată" [54]. Astfel de amestecuri n-au dus la dispariţia unei continuităţi în cultură, ci, în contact cu alte popoare şi culturi, s-au adăugat noi valori spirituale la cele cîştigate. De aceea, după Hasdeu, „fără criteriul circulaţiunii orice caracteristică totală sau parţială e falsă" [55]. Un simplu cuvînt care a intrat în perimetrul altei limbi sau culturi ne pune în legătură cu „amestecul primar care i-a dat naştere şi multiplele amestecuri secundare" [56]. Dar, fie că se foloseşte de un dat lingvistic, sau filologic, esenţială pentru Hasdeu rămîne ideea conlucrării şi comunicării între culturi, a continuităţii acestora. Aşa îşi explică el cum „civilizaţiunea fiecărui popor este întîrziatul product al unui număr nedefinit de civilizaţiuni anterioare eterogene" [57]. Într-un timp îndelungat al vieţii istorice a popoarelor, acestea din urmă au contribuit la elaborarea unor valori materiale şi spirituale preluate de alte popoare, în alt context istoric. De aceea „mai niciodată, arată Hasdeu, civilizaţiunea nu s-a datorit undeva unei singure naţiuni şi nici chiar unei singure ginte, ci în cele mai multe cazuri ea a trebuie să se nască printr-o facere de secoli peste secoli din succesiva frecare a mii de popoare" [58]. Există, deci, o legătură între civilizaţii şi culturi, între epocile lor de dezvoltare.

Un exemplu pe care ni-l oferă Hasdeu, deşi din domeniul lingvisticii, vrea să probeze tocmai principiul comunicării între culturi. Într-un studiu intitulat *Tzundra şi Zeghea*, Hasdeu face o adevărată paleontologie a cuvintelor de mai sus, relevînd mişcări de idei şi valori culturale între popoare. Un termen ca tzundra, desemnînd un veşmînt, este obiect al unei civilizaţii trecute. Nu îl vom găsi la greci, latini, germani, celţi sau lituanieni. Îl vom găsi însă la români, şi încă nu la toţi „ci exclusivamente la locuitori din munţi, cei mai credincioşi păzitori ai datinelor străbune, care pînă astăzi se îmbracă cu *tzundra*" [59]. Pînă aici nimic deosebit.

Dar Hasdeu abia că găseşte un punct de pornire al teoriei sale. *Tzundra* ne aparţine, şi totuşi nu este a noastră. Ca orice act de cultură, termenul a fost împrumutat de undeva şi anume din sudul Asiei, suferind modificările proprii limbii noastre şi deci: „nimic mai sanscrit ca acest termen" [60] spune Hasdeu. La fel s-au petrecut lucrurile cu *zeghea*. Romanii

[53] Idem, *Istoria limbei române*, ed. cit., p. 61.
[54] Idem, *Etymologicum*, p. XLVI.
[55] *Ibidem*, p. XLVIII.
[56] *Ibidem*, p. LVIII.
[57] B. P. Hasdeu, *Alfabetul dacic*, în „Columna lui Traian", nr. 10, 1873, p. 194.
[58] *Ibidem*.
[59] Idem, *Istoria critică . . .*, vol. II, p. 20.
[60] *Ibidem*, p. 40.

Scanned with OKEN Scanner

au folosit-o cei dintîi, dar şi ei au luat-o de la celţi, „iar aceştia de la rădăcina sanscritului *sagîgîa*" [61] desemnînd un veşmînt mai lung.

Aşadar, un lanţ întreg de împrumuturi de la un popor la altul, de cuvinte şi idei care au intrat apoi definitiv într-o cultură dovedind principiul comunicării şi asimilării între valorile de cultură materiale şi spirituale ale tuturor popoarelor. În felul acesta ni se înfăţişează un mişcător tablou de influenţe : „Celţii duc *zeghea* din India la Oceanul Atlantic, cu mulţi secoli încoace. Dacii tot de acolo duc *tzundra* la Marea Neagră. Latinii iau de la celţi *zeghea* şi o strămută în Dacia, unde însă trebuie să primească, de la daci *tzundra*, transmiţînd apoi ambele noii naţionalităţi daco-latine ; de unde iarăşi după mai multe veacuri le iau pe amîndouă săcuii, pogorîţi de peste Urali, absolutamente străini ginţii ariene şi pe care totuşi astăzi îi apără de frig şi ploaie *indo-celtica zeghe* şi *indo-dacica tzundră*" [62].

În acest mod s-a produs acea stratificare a civilizaţiilor, continua schimbare de forme şi corespondenţe între culturi.

Hasdeu, cum am arătat, nu face încă o distincţie teoretică între termenii de cultură şi civilizaţie, de aceea desemnează prin civilizaţie tot ceea ce omenirea a creat în cultura materială şi spirituală.

O anumită importanţă acordă Hasdeu ideii de *specific naţional* în cultură. El stabileşte că în cultura unui popor există forme specifice, motive *proprii* de viaţă, de gîndire şi exprimare asupra lumii. Astfel că „unirea dintre pămînt şi neam, zice Hasdeu, pe baza căreia se înalţă o naţiune, este atît de strînsă, încît pămîntul răsfrînge în toate ale sale imaginea neamului şi neamul răsfrînge în toate ale sale imaginea pămîntului" [63]. Cultura dă expresie directă acestei răsfrîngeri.

Acest *specific naţional* s-a manifestat în istoria culturii noastre cu deosebită putere, îmbrăcînd forme variate, dar exprimînd totdeauna caracteristicile spirituale ale poporului nostru prin faptul că „orice popor posedă o formă a sa, priminind ca al său numai ceea ce corespunde acelei forme specifice, care se modifică şi ea din epocă în epocă" [64].

Specificul naţional îl putem întîlni, după Hasdeu, în creaţiile poporane, produse de omul din popor în permanent contact cu natura înconjurătoare, cu plasticitatea acesteia, pe care o trece în baladă sau cînt.

Hasdeu a mai pus în discuţie raportul *dintre universal* şi *naţional* în cultură, împotrivindu-se imitaţiei servile, condamnînd cosmopolitismul în cultură, acceptat, după el, de către „Junimea". Naţionalul şi universalul în cultură se îmbină armonios la Hasdeu, dar cu condiţia ca unul să nu prevaleze asupra celuilalt. O cultură naţională are o tablă de valori prin care participă la universalitate, şi fiecare valoare naţională conţine un element valabil pentru întreaga omenire. Un principiu absolut şi universal valabil după care să se călăuzească toate culturile ar „distruge, după Hasdeu, varietatea, reducînd armonia la un singur ton, încarcerînd lumina într-o singură rază, negînd originalitatea prin imitaţiune, sugrumînd entuziasmul prin apatie, înlocuind lupta cu inerţia şi depunînd viaţa în mormînt" [65], de fiecare dată.

[61] *Ibidem*, p. 40.
[62] *Ibidem*, p. 42.
[63] *Idem*, *Industria naţională faţă cu principiul concurenţei*, Bucureşti, 1866, p. 17.
[64] Idem, *Cuvente den Betrani*, tom. II, Bucureşti, 1879, p. XIII.
[65] Idem, *Cosmopolitism şi naţionalism*, în „Foaia Societăţii Românismul", nr. 7, 1870.

Scanned with OKEN Scanner

◊

Problemele de filozofia istoriei au ocupat un loc principal în activitatea teoretică a lui B. P. Hasdeu, marcate de cele două perioade : romantică şi criticistă. Concepţia lui B. P. Hasdeu a evoluat de la o viziune limitată, ce punea accentul pe personalităţi în istorie, către o cunoaştere a istoriei pe baza ştiinţelor biosociologice şi a factorilor naturali şi sociali.

În ansamblul ei, concepţia despre istorie a lui B. P. Hasdeu este idealistă, deşi în conţinutul ei include idei ce generalizează rezultatele ştiinţei vremii sale, de care a fost influenţat. În aprecierile făcute asupra modalităţii în care are loc progresul în istorie, B. P. Hasdeu este inconsecvent. El subliniază că providenţa intervine în mod necesar în dezvoltarea progresivă a istoriei, iar pe de altă parte, nu se îndoieşte de posibilitatea omului de a acţiona şi a dirija procesul istoric Meritul lui B. P. Hasdeu este acela de a fi încercat o confruntare deschisă cu o serie de teorii privitoare la ştiinţa istorică, existente pe plan european. Manifestîndu-se contradictoriu, uneori limitată la un simplu determinism geografic, în explicarea evoluţiei istoriei, de unde rezultă şi o serie de accente naturaliste, concepţia despre istorie a lui B. P. Hasdeu rămîne valoroasă prin tendinţa ei de a cuprinde şi interpreta *critic* fenomenul istoric în *totalitatea sa*. O contribuţie de seamă aduce B. P. Hasdeu în problemele teoriei culturii. La el întîlnim o teoretizare a rolului mitului în cultură, a influenţelor între diferitele culturi, prin comunicarea şi asimilarea valorilor spirituale create.

De asemenea, el este preocupat de problema specificului naţional în cultură, de raportul dintre naţional şi universal, dintre autohtonism şi cosmopolitism.

B. P. Hasdeu acordă o atenţie deosebită creaţiei nescrise în explicarea teoretică pe care o da culturii populare. El este însă preocupat numai de latura istorică a dezvoltării acestor creaţii, fără să le privească în corelaţia lor strînsă cu existenţa socială, în cadrul căreia ele se realizează. Cultura e considerată ca fiind un mod specific de viaţă spirituală a unui popor, oglindită în creaţiile din fiecare epocă. Din acest motiv, B. P. Hasdeu consideră că în cultură se manifestă întotdeauna *continuitatea* istorică a unui popor, cu tot ce are acesta mai deosebit şi mai durabil.

Atît ideile despre sensul şi evoluţia istoriei, cît şi cele privitoare la fenomenul de cultură, susţinute de B. P. Hasdeu, au meritul de a fi stimulat cercetările în aceste domenii, care vor duce la noi sinteze teoretice.

Scanned with OKEN Scanner

7. ALEXANDRU D. XENOPOL

Personalitate proeminentă a culturii româneşti, A. D. Xenopol a desfăşurat o activitate multilaterală, ilustrînd prin lucrări importante mai toate domeniile în care s-a manifestat : istorie, filozofia istoriei, economie politică, teoria culturii, sociologie.

Alexandru D. Xenopol s-a născut la Iaşi la 23 martie 1847. Copilăria şi adolescenţa sa s-au desfăşurat în atmosfera de avînt patriotic ce a caracterizat deceniile de mari prefaceri sociale şi politice din ţara noastră în a doua jumătate a secolului trecut, care au transformat-o într-un stat naţional modern, cu o economie de tip capitalist.

Şi-a făcut studiile secundare la Iaşi, remarcîndu-se prin setea sa de cunoaştere. A studiat apoi filozofia şi dreptul la Berlin şi Giessen, ca bursier al societăţii „Junimea", obţinînd rezultate strălucite. După ce şi-a trecut doctoratul, în 1871, atît în drept, cît şi în filozofie, s-a întors în ţară, ocupînd diverse funcţii în magistratură.

Încă din timpul studiilor, Xenopol şi-a făcut debutul în publicistică printr-o serie de articole şi studii cu un pronunţat caracter teoretic, inspirate însă de realităţile social-politice şi culturale ale ţării noastre : *Cultura naţională* („Convorbiri literare", 1868), *Istoriile civilizaţiunei* („Convorbiri literare", 1869), *Studii asupra stării noastre actuale* („Convorbiri literare", 1871 şi 1877). Spirit modern, el a început de pe acum să militeze pentru înlăturarea înapoierii economice şi culturale a ţării, preconizînd dezvoltarea industriei, a învăţămîntului şi a ştiinţei. Deşi bursier al societăţii „Junimea", Xenopol îşi exprimă dezacordul cu ideile expuse de Maiorescu în cunoscutul articol *În contra direcţiunii de astăzi în cultura română*, publicat în 1868. Protestînd împotriva tezei lui Maiorescu, după care în ţara noastră progresul ar fi fost aparent, Xenopol susţine că s-a înregistrat un progres real şi-şi exprimă încrederea în viitorul ţării. În dezacord cu politica promovată de mentorul „Junimii", el a părăsit curînd societatea ieşeană şi a trecut la „liberalii moderaţi".

Căutînd soluţii la problemele dezvoltării economice şi sociale a României, Xenopol a publicat un ciclu de articole reunite ulterior în culegerea *Studii economice* (1879), afirmîndu-se ca reprezentant al industrialismului. El înfăţişează în mod documentat neajunsurile unei ţări cu o economie „curat agricolă", cum era aceea a României, pentru a cere cu insistenţă dezvoltarea industriei naţionale. Ca mijloace principale în vederea realizării acestui scop, el indica o politică vamală protecţionistă, încurajarea industriei de către stat şi reorganizarea învăţămîntului în conformitate cu cerinţele economiei, astfel încît şcoala să nu producă „funcţionari", ci oameni care să posede o profesiune practică.

În *Studii economice* se întîlnesc unele consideraţii generale privind raportul dintre „bogăţie şi cultură", care vădesc o tendinţă materialistă în gîndirea socială a lui Xenopol. Ea merită să fie consemnată pentru că

s-a răsfrînt pozitiv asupra lucrărilor sale de istorie. Pornind de la constatarea că „popoarele cele mai bogate sînt şi cele mai înaintate în civilizaţie", Xenopol ajunge la o concluzie deosebit de importantă asupra însemnătăţii factorilor materiali : „Dacă căutăm să lămurim în mod ştiinţific această strînsă legătură între starea materială şi cea intelectuală a unui popor, vom găsi că materialul e *mijlocul şi condiţia neapărată* a dezvoltării intelectualului" [1]. El aplică această concluzie la cazul concret al ţării noastre şi afirmă, în sprijinul programului său economic progresist, că „*orice popor care tinde la propăşire trebuie mai întîi să-şi asigure o bază materială pe care să înalţe propăşirea sa*" [2].

Xenopol a adus o contribuţie importantă la dezvoltarea istoriografiei româneşti prin numeroase studii şi înainte de toate prin monumentala realizare care este *Istoria Românilor din Dacia Traiană*. Amintim că din 1883 el a devenit titularul catedrei de istorie a românilor la Universitatea ieşeană. În lucrările sale de istorie (*Teoria lui Roesler. Studii asupra stăruinţei românilor în Dacia Traiană*, Iaşi, 1884 ; *Istoria românilor din Dacia Traiană*, vol. I — VIII, IX, 1, 2, Iaşi, 1880 — 1910 ; *Histoire des Roumains de la Dacie trajane depuis les origines jusqu'à l'Union des Principautés en 1859*. Avec une préface par Alfred Rambaud, tomes I — II, Paris, 1896 ; *Domnia lui Cuza Vodă*, I — II, Iaşi, 1903 ; *Istoria partidelor politice în România*, vol. I, partea I şi a II-a, Bucureşti, 1910), Xenopol a reuşit să traducă în fapt, în mare măsură, dezideratul, formulat la noi în preajma anului 1848 de Kogălniceanu şi Bălcescu, de a scrie o istorie naţională care să înfăţişeze toate laturile vieţii sociale. Bazat pe o informaţie ştiinţifică bogată, el realizează într-adevăr prima istorie a românilor din Muntenia, Moldova şi Transilvania, oferind un tablou cuprinzător al dezvoltării societăţii româneşti de-a lungul veacurilor, sub aspectele ei esenţiale : organizarea politică şi administrativă, situaţia economică a claselor sociale, reforme economico-sociale, viaţa culturală (cu preocuparea pentru pătrunderea şi răspîndirea ideilor înaintate ale vremii) etc. De notat că el se situează pe o poziţie democratică în aprecierea rolului jucat de domnitori în istorie şi în caracterizarea claselor sociale.

Ca o încununare a activităţii sale istoriografice, Xenopol publică în 1899 o importantă lucrare de teorie a istoriei, care a trezit imediat puternice ecouri în lumea ştiinţifică europeană : *Principiile fundamentale ale istoriei* (apărută iniţial în limba franceză, iar în 1900 în limba română). El îşi dezvoltă apoi ideile originale cuprinse în această lucrare într-o serie de comunicări ţinute la Academia Română şi publicate atît în ţară, cît şi în străinătate (în limbile franceză, germană, italiană, rusă, spaniolă), printre care amintim : *Cauzalitatea în succesiune* (1905), *Noţiunea valorii în istorie* (1905), *Evoluţia în istorie* (1907), *Ideile de legi şi de prevedere* (1913) etc. Expunerea completă a concepţiei sale de filozofie a istoriei o realizează gînditorul în ediţia a II-a a lucrării sale, intitulată *Théorie de l'histoire* (Paris, 1908).

Pentru activitatea sa prodigioasă şi de mare valoare din domeniul istoriei şi al filozofiei istoriei, A. D. Xenopol a fost ales membru al Academiei Române şi membru corespondent al Academiei de ştiinţe morale şi politice din Paris.

S-a stins din viaţă în Bucureşti, la 27 februarie 1920.

[1] A. D. Xenopol, *Studii economice*, Iaşi, 1879, p. 10.
[2] *Ibidem*, p. 10—11.

Scanned with OKEN Scanner

zofice. Preocupat încă din tinereţe de a surprinde dinamica progresului istoric, gînditorul ieşean a fundamentat teoria istoriei, care i-a consacrat originalitatea pe plan universal, chiar pe principiul cauzalităţii, corelat cu teza înlănţuirii complexe a factorilor dezvoltării. În studiul *Cauzalitatea în succesiune*, el formulează în felul următor un principiu de bază al determinismului şi al dialecticii: „În natură, ca şi în dezvoltare, totul se ţine şi se înlănţuieşte..." [41], iar în privinţa cauzalităţii în istorie, într-o altă lucrare, afirmă programatic: „În atîta constă misiunea istoricului, anume de a arăta *cum s-au întîmplat faptele şi pentru ce s-au întîmplat ele astfeliu*" [42].

Este adevărat că unele aspecte ale concepţiei sale deterministe, aplicată în anii tinereţii la ştiinţa istoriei — cum ar fi, de pildă, opiniile despre legile istorice — au suferit mai tîrziu modificări sensibile. Cu toate acestea, Xenopol a rămas consecvent în afirmarea a cel puţin două principii de bază ale determinismului, principii care afirmă : 1) înlănţuirea complexă a factorilor, a „puterilor" ce determină evoluţia fenomenelor realităţii şi 2) existenţa unei cauzalităţi specifice faptelor succesive, ce se exprimă în serii.

Conceptul de determinism istoric are la Xenopol o semnificaţie largă, întrucît gînditorul ieşean a conferit termenului *istorie*, pe lîngă accepţia sa obişnuită, şi una mai largă de istoricitate, de devenire, dezvoltare.

Se pot diferenţia în lucrările sale mai multe planuri de cercetare a problemei determinismului în istorie. El urmăreşte, în primul rînd, factorii, „puterile" dezvoltării în genere şi înlănţuirea lor complexă, cercetează apoi factorii dezvoltării sociale şi cauzalitatea istorică şi, în fine, problema determinismului, aşa cum apare acesta în istoria reflectată, în ştiinţa istoriei. Existenţa acestor planuri de investigaţie în opera sa este pe deplin explicabilă : spirit filozofic, Xenopol a abordat problematica disciplinei istorice dintr-o perspectivă largă, stabilind de la început cîteva principii filozofice care să-i servească drept călăuză teoretico-metodologică în investigaţiile sale. Astfel, în *Principiile fundamentale ale istoriei*, el caută să justifice pluralitatea factorilor dezvoltării şi înlănţuirea lor complexă, respingînd orice teorie care ar reduce „propăşirea la o singură putere, deci la o singură serie de cauze". „Viaţa este complicată — afirmă Xenopol —, dezvoltarea ei este şi mai mult : explicarea lor nu poate decît să aibă acelaşi caracter" [43]. Aplicînd acest principiu, ca şi teza, expusă mai înainte, după care logica succesiunii trebuie elaborată prin generalizarea tuturor categoriilor de fapte ce alcătuiesc lanţul dezvoltării, gînditorul caută factorii ce determină evoluţia în fiecare din cele trei domenii, „regnuri", importante ale realităţii : în domeniul anorganic, în cel organic şi în cel al spiritului. Inspirîndu-se din realizările ştiinţelor naturii din vremea sa, a căror terminologie o împrumută, filozoful ieşean priveşte evoluţia ca rezultat al mai multor forţe, puteri naturale — cînd e vorba de domeniul anorganic şi de cel organic. Cînd este vorba de domeniul social, optica sa se schimbă întrucîtva, gînditorul explicînd evoluţia istorică prin acţiunea mai multor puteri, cu precădere intelectuale. Dacă în regnul anorganic, „puterile" determinante sînt, cum am văzut, mediul natural, acţiunea forţelor fizice, chimice, a legilor mecanice, în regnul organic ele cedează rolul principal altora, afirmă Xenopol, înregistrînd deosebirile calitative

[41] A. D. Xenopol, *Cauzalitatea în succesiune*, Bucureşti, 1906, p. 2.
[42] Idem, *Règne de Bibesco, Lois et Décrets...*, „Arhiva", 7–8/1894, p. 458.
[43] A. D. Xenopol, *Principiile fundamentale ale istoriei*, Iaşi, 1900, p. 222.

Scanned with OKEN Scanner

dintre aceste domenii, și anume aici intervin instinctul conservării, lupta pentru hrană și procreare, „puterea individualității", întîmplarea. Mai departe, în domeniul istoriei societății, interpretată de Xenopol ca manifestare a spiritului uman, se produce o nouă modificare a factorilor evoluției : mediul natural nu mai poate fi determinant, el cedînd locul „mediului intelectual". O dată cu apariția omului, mediul material și-a încheiat evoluția — afirmă gînditorul — speciile au căpătat o anume stabilitate, singura cale deschisă evoluției rămînînd cea spirituală : „Omul este, fără îndoială, cea de pe urmă ființă materială apărută pe pămînt. Formele nouă, menite a umple viitorul, nu pot fi decît concepțiuni spirituale, forme de civilizație" [44].

În domeniul spiritului, progersul este continuu, fără sfîrșit.

Din ce rezultă progresul *istoric* propriu-zis? Viziunea lui Xenopol asupra factorilor dezvoltării și înlănțuirii lor este foarte complexă. În cazul dezvoltării sociale, afirmă gînditorul, acționează două categorii de factori, de „puteri". Factorii statornici, în număr de doi — mediul natural și rasa —, alcătuiesc un cadru constant al evoluției, fără a o putea însă *determina*. Mediul facilitează afirmarea facultăților unui popor sau stăvilește înflorirea lor, el nu constituie însă o forță modificatoare. Al doilea factor statornic, rasa, fără a fi un element determinant, are, după opinia lui Xenopol, un rol mai important decît mediul, reprezentînd un fel de zestre naturală de idei, simțăminte, voințe, care pot condiționa limitele dezvoltării unui popor. În cazul de față, se impun unele rezerve : preluînd cîteva principii biologice aplicate la viața socială — și care se bucurau de o circulație relativ mare printre oamenii de știință din a doua jumătate a secolului trecut, datorită coloraturii lor naturaliste —, Xenopol ajunge și la unele concluzii eronate despre diferențele intelectuale dintre popoarele aparținînd unor rase diferite, concluzii infirmate de practica social-istorică. El nu a sesizat caracterul interesat al teoriilor biologico-rasiste, vehiculate de reprezentanții forțelor sociale retrograde din vremea respectivă.

Principalul factor modificator, determinant, al evoluției istorice este, după Xenopol, inteligența, ajutată și ea de „puterile auxiliare" ale evoluției. Afirmațiile sale sînt în această privință categorice : „În inteligență și în facultatea sa stăpînitoare de a se ridica întotdeauna mai sus, deasupra animalității, rezidă deci principiul evoluției și al genezei istoriei" [45]. Demn de semnalat este faptul că felul de a acționa al inteligenței este explicat în mod complex. Anume gînditorul ieșean relevă ca resort intim al manifestării inteligenței interesele umane, necesitățile luptei împotriva naturii : „Dacă el [omul] a schimbat întocmirile politice, aceasta s-a întîmplat, din pricină că ideile îl împingeau a căuta, fără încetare, o apărare mai sigură a intereselor sale ; (...) dacă sistemele de lucrare ale pămîntului s-au îmbunătățit, dacă animalele au fost îmblînzite, dacă uneltele au venit în ajutorul puterilor sale istovite, toate acestea s-au făcut tot pentru că ideea împingea pe om a întrebuința facultățile sale spre a lupta mai cu ușurință împotriva naturii. Într-un cuvînt, evoluțiunea neamului omenesc s-a făcut pe tărîmul ideilor" [46]. Deși ultima afirmație este categorică, inteligența apare în exemplele citate de Xenopol ca un termen mediu între interese și acțiuni, ca un îndrumător al acțiunii. De aceea, concluziile

[44] *Ibidem*, p. 139.

[45] A. D. Xenopol, *La théorie de l'histoire*, Paris, 1908, p. 177.

[46] Idem, *Principiile fundamentale ale istoriei*, p. 139, 140.

Scanned with OKEN Scanner

gînditorului ne apar ca unilaterale, ca insistînd doar asupra factorilor intelectuali, ca hotărîtori în dezvoltarea istorică.

În afară de factorul intelectual propriu-zis, în istorie se mai manifestă o serie de „puteri ajutătoare ale evoluţiunei", un fel de factori ce pot interveni uneori şi ei în mod hotărîtor în cursul dezvoltării istorice, favorizînd-o sau oprind-o momentan. Între aceste „puteri" se află, puşi laolaltă, factori spirituali sau culturali — „mediul intelectual", „puterea individualităţii", „tendinţa de imitaţie" —, alţii de natură biologică, ca „instinctul de conservare", „tendinţa de expansiune", „lupta pentru trai", sau principii mecanice — „reacţiunea contra acţiunii" —, cărora li se poate alătura şi hazardul (înţeles ca sustragere de la manifestarea necesităţii). Factorii auxiliari pot acţiona separat sau combinat şi au capacitatea de a determina serii întregi de evenimente.

Din explicaţiile date de autor în legătură cu acţiunea acestor puteri auxiliare, rezultă din nou că, de fapt, unii factori acoperă o sferă mult mai cuprinzătoare a realităţii decît o arată denumirea lor. Astfel, în noţiunea de „mediu intelectual", autorul include ceea ce azi am denumi suprastructura socială — moravuri, religie, aşezăminte sociale şi politice, drept, morală, artă, ştiinţă — şi chiar aspecte ale bazei, cum ar fi ceea ce Xenopol numeşte „starea socială". De pildă, răspîndirea creştinismului în Imperiul roman a fost determinată de „constituţia socială" a Împărăţiei romane şi de „sărăcia care decurgea din ea"; dar starea socială e privită, în continuare, ca o componentă a mediului intelectual. Şi alte concepte sau principii cum ar fi de pildă, cel al „luptei pentru trai", au de multe ori un sens deosebit de cel obişnuit (de pildă prin „lupta pentru trai" autorul înţelege uneori lupta de idei politice, sociale etc.).

Aplicînd la ştiinţa istorică concepţia sa asupra pluralităţii şi înlănţuirii complexe a factorilor ce acţionează în dezvoltarea socială, Xenopol ajunge la concluzia că „organismul intelectual" ce determină progresul istoric este alcătuit din ideile sau formele obşteşti ce „se raportă la deosebitele nevoi care, întreţinînd viaţa omenească, devin totodată organele propăşirii ei". Aceste nevoi, organe ale propăşirii, sînt în număr de 9: „nevoile *economice*, *politice*, *sociale*, *religioase*, *morale*, *juridice*, *artistice şi literare*, *ştiinţifice*" [47].

Căutînd o formulă sintetică prin care să redea întreaga complexitate a genezei faptelor istorice, Xenopol face următoarea precizare: „Cum iau naştere faptele istorice? Ele sînt productul puterilor dezvoltării, exercitate în oarecare împrejurări, din care cele mai însemnate sînt tocmai formele obşteşti ale minţei omeneşti şi condiţiunile factorilor statornici" [48]. Descifrînd acest citat, ajungem la concluzia că, în istorie, forţele (mediul intelectual, instinctul de conservare, personalităţile etc.) acţionează prin *împrejurări* alcătuite, în principiu din 1) formele obşteşti (nevoi economice, politice, juridice, religioase) şi 2) factori statornici (mediul şi rasa). Rezultatul interacţiunii tuturor acestor elemente ale determinismului istoric îl constituie seriile istorice.

Subscriind la principiul complexităţii dezvoltării istorice şi a cauzelor care o determină, vom observa totuşi că în teoria lui Xenopol lipseşte o ierarhizare adecvată a acestor factori eterogeni, după cum este absentă şi explicarea „jocului" diverselor puteri şi împrejurări care acţionează în

[47] *Ibidem*, p. 323.
[48] *Ibidem*, p. 327.

istorie. Practic, după el, direcţia evoluţiei poate fi determinată, într-o epocă, de fiecare din aceste elemente. În sfîrşit, mai semnalăm importanţa exagerată acordată, în spirit idealist, factorilor intelectuali în dezvoltarea istorică, ca şi diminuarea însemnătăţii factorilor ce alcătuiesc sfera materială a socialului.

O altă coordonată importantă a concepţiei deterministe a lui Xenopol aplicată la istorie o constituie susţinerea principiului cauzalităţii şi a teoriei seriilor istorice, teorie fundamentată de el. Cauzalitatea reprezintă, pentru gînditorul nostru, fundamentul oricărei ştiinţe, deci şi al istoriei.

Luînd ca punct de plecare principiul filozofic după care „realitatea este originea tuturor percepţiunilor şi a tuturor noţiunilor noastre" şi izvorul din care decurge ştiinţa, A. D. Xenopol stabileşte în *problema cauzalităţii* un cadru de tratare materialist, care afirmă atît existenţa real-obiectivă a cauzelor, cît şi posibilitatea cunoaşterii lor prin apelul la experienţă : „Ştiinţa fiind deci reproducerea intelectuală a realităţii însăşi, urmează că şi *cauzele fenomenelor reale percepute de spiritul nostru nu sînt decît reproducerea intelectuală a cauzelor resort, şi ele reale, care împing faptele la lumină.*

Atribuim deci, împotriva unor filozofi, cunoştinţa cauzei, în sensul arătat, experienţei..." [49].

Definiţia de mai sus învederează perspectiva materialistă din care examinează Xenopol problema cauzalităţii. În comunicarea citată, Xenopol dezvoltă însă şi teza după care forţa şi condiţiile ar avea o *egală importanţă* în determinarea efectului. Consecinţa unei asemenea teze e ideea despre imposibilitatea legităţii la fenomenele mereu schimbătoare ale istoriei : întrucît *condiţiile* producerii evenimentelor se *schimbă mereu*, *faptele* istoriei au un caracter *unic*, singular. Legile sînt posibile în condiţiile constante, repetabile ; altfel, susţine Xenopol, devin simple „legi abstracte". Acesta din urmă ar fi cazul istoriei : aici faptele se pot arăta o singură dată în scurgerea timpului, date fiind condiţiile mereu schimbate în care se manifestă factorii istoriei, „puterile", care o împing înainte. Acţiunea timpului ar fi aici hotărîtoare, repetabilitatea trăsăturilor esenţiale ar fi exclusă, de unde imposibilitatea existenţei legilor de producere a acestor fenomene : „Însă cauzalitatea în succesiune înlănţuind tot fenomene deosebite, manifestarea ei sub formă de lege e cu neputinţă, şi ea trebuie să ia singura formă pe care timpul o învoieşte, cea serială" [50].

Aflarea cauzelor la fenomenele de succesiune ar prezenta însă avantajul că, prin metoda directă, prin cunoaşterea nemijlocită a faptelor, se poate coborî în timp, pe firul succesiunii, pînă la cauze foarte îndepărtate.

În cele din urmă, Xenopol susţine chiar că ştiinţele de succesiune ar poseda o superioritate în privinţa explicării cauzale. În ştiinţele istorice, de succesiune, se poate merge din verigă în verigă la stabilirea cauzelor mai apropiate sau mai îndepărtate ale evenimentelor, pe cînd în ştiinţele de repetiţie cercetătorul s-ar izbi mai curînd de o cauză ultimă, greu de cunoscut.

Gînditorul afirmă deci că în istorie se manifestă o formă specifică a cauzalităţii, şi anume cauzalitatea succesivă, proprie fenomenelor individualizate în timp, a celor care îşi modifică mereu esenţa. Cauzalitatea, care îmbracă forma seriilor istorice, e singurul element de legătură pe firul suc-

[49] A. D. Xenopol, *Cauzalitatea în succesiune*, Bucureşti, 1906, p. 6.
[50] *Ibidem*, p. 36–37.

Scanned with OKEN Scanner

cesiunii. Aceste serii înlănţuie grupul de fenomene ce au o cauză comună şi constituie „cadrele obşteşti" ale succesiunii.

În *Noţiunea valorii în istorie*, gînditorul ieşean aduce noi precizări în legătură cu seriile istorice, seriile cauzale. Efortul constructiv e îndreptat în această lucrare în direcţia demonstrării ideii după care seriile reprezintă generalul în istorie, un general de un fel deosebit pe care se poate întemeia istoria ca ştiinţă. Studiul marchează o schimbare în opinia lui Xenopol, care iniţial susţinuse că scopul ştiinţei este stabilirea adevărului, nu a legilor, a generalului. În studiul acesta, Xenopol, deşi critică subiectivismul neokantienilor, acceptă ideea lui Rickert, după care în istorie ar exista un general de un fel deosebit. El consideră şi încearcă să argumenteze această convingere că seriile istorice, puse de el la temelia ştiinţei istorice, ar putea îndeplini cu succes acest rol : „Ca să dobîndească cunoştinţa un caracter ştiinţific, trebuie ca ea să fie *turnată în tiparele generale ale noţiunilor abstracte*, şi aceasta se îndeplineşte tot atît de bine prin mijlocirea seriilor, ca şi prin a legilor" [51]. Ideea că şi istoria trebuie să fie turnată în tipare generale *reprezintă un progres vădit al gîndirii lui Xenopol*. Recunoaşterea necesităţii de a stabili generalul constituie un pas important pe calea întemeierii ştiinţei istorice care, ca orice ştiinţă, nu se poate dispensa de aflarea trăsăturilor generale şi esenţiale ale evenimentelor, ale fenomenelor cercetate. De asemenea, ideea că seriile cauzale constituie „cadre obşteşti de succesiune", idee susţinută în această lucrare, ar fi putut constitui o cale rodnică de cercetare a generalului în istorie : „Aceste cadre obşteşti de succesiune sînt *seriile*, în care se înlănţuiesc faptele individuale ale dezvoltării" [52]. Seria e definită drept o înlănţuire de evenimente care pleacă de la un sîmbure comun pentru a ieşi la un rezultat. Elementul care dă unitate seriei e căutat în sfera cauzalităţii : „Seria înlănţuie faptele individuale deosebite pe firul *cauzalităţii*. Numai strînsa înlănţuire cauzală dă expunerii dezvoltării şi a istoriei caracterul ştiinţific" [53]. Cauzalitatea reprezintă într-adevăr fundamentul oricărei ştiinţe, şi Xenopol are o poziţie superioară celor care încercau să construiască ştiinţa istoriei pe principii finaliste. Poziţia sa e categorică în această privinţă, după cum se vede şi din următoarele cuvinte subliniate de el : „Istoria ştiinţifică fără stabilirea nexului cauzal care leagă faptele succesive nu există"[54].

Odată ajuns în acest punct al demonstraţiilor sale, Xenopol încearcă să opună legilor seriile, afirmînd că acestea din urmă ar constitui un general „deosebit". În eforturile sale de a argumenta existenţa unui general ce nu se exprimă prin legi, ci prin serii care rămîn individuale, istoricul român abordează problema raportului dintre general şi individual în istorie, exprimînd anumite puncte de vedere personale. Xenopol afirmă că generalul exprimat de serii ar fi cînd „totul" (în acest caz el identifică generalul cu întregul, iar raportul general-individual cu raportul întreg-parte), cînd factorul „organizator", care ajută pe istoric să grupeze faptele, sau pur şi simplu afirmă că generalul în istorie „rămîne tot individual în privinţa timpului, adică el nu se produce decît o dată în cursul vremurilor şi nu se mai repetă niciodată" [55] (negînd de fapt generalul).

[51] A. D. Xenopol, *Noţiunea valorii în istorie*, Bucureşti, 1905, p. 19.
[52] *Ibidem*.
[53] *Ibidem*, p. 27.
[54] *Ibidem*, p. 29.
[55] *Ibidem*, p. 26.

Scanned with OKEN Scanner

Xenopol crede că se poate suplini absența legilor în istorie prin sistemul serial rezultat din clasificarea seriilor istorice. Prin supraordonarea și coordonarea seriilor ar rezulta, după opinia sa, o schemă de adevăruri suprapuse, un sistem științific care ar putea conferi istoriei caracterul de știință. Aceasta este și concluzia studiului amintit, îndreptat împotriva subiectivismului neokantian. Istoria este o știință, dar nu datorită noțiunii valorii : „Elementele deci pe care se întemeiază caracterul științific al disciplinelor care tratează despre succesiune sînt : *noțiunea generală a seriei și sistemul pe care aceste serii îl alcătuiesc*" [56].

Importanța seriilor pentru cercetarea istoriei ar fi, după opinia lui Xenopol, dublă : 1) seriile ar facilita alegerea faptelor mai importante în înlănțuirea lor, favorizînd stabilirea ideilor obștești pe care se reazemă istoria, și 2) ar permite raportarea faptelor la puterile și la împrejurările care le-au dat naștere.

Am trecut în revistă pînă acum numai aspectul teoretic al concepției lui Xenopol asupra seriilor istorice. Nu trebuie însă pierdut din vedere că, în lucrările sale de istorie a românilor, gînditorul și istoricul ieșean a aplicat în practică principiile sale teoretice. Xenopol afirmase în considerațiile sale teoretice că rolul seriilor ar fi, printre altele, și acela de a raporta fenomenele la puterile și la împrejurările care le-au dat naștere. Această idee poate fi interpretată în dublu sens : prin puteri și împrejurări, Xenopol înțelege uneori cauza fenomenelor, alteori le identifică cu factorii auxiliari ai istoriei. Aplicînd în practică teoria asupra seriilor, istoricul ieșean ajunge în mod inevitabil la problema puterilor sau a factorilor în istorie, ceea ce ne determină să conchidem că avea în vedere factorii auxiliari cînd definea rolul seriilor de a se raporta la anumite puteri. Într-adevăr, atît în *Domnia lui Cuza-Vodă* și în *Istoria partidelor politice*, cît și în edițiile istoriei românilor ulterioare elaborării teoriei istoriei, istoricul ieșean se ghidează, de regulă, după trei mari factori cînd stabilește principalele „serii longitudinale" ale unei epoci : factorul politic, cel cultural și cel economic. În prima dintre aceste lucrări, Xenopol mărturisea de altfel că în stabilirea seriilor „s-a ținut seama și de puterea care leagă împreună faptele diverselor timpuri în un lanț neîntrerupt" [57]. De aici o primă concluzie care se impune : *teoria seriilor este indisolubil legată în concepția lui Xenopol de teroia factorilor*, a puterilor auxiliare ale istoriei (cum mai numește el acești factori). Dar seriile sînt de mai multe feluri. Fiind grupate mai întîi în funcție de factorii amintiți, seriile sînt mai departe împărțite în mai multe categorii, luîndu-se drept criteriu amploarea lor [58]. În perioada domniei lui Cuza, de pildă, ar exista serii istorice mari, care își au începutul în epoca anterioară și vor continua și în viitor ; ar mai fi serii istorice care își au începutul în epoci precedente, dar se sfîrșesc prin împlinire acum ; serii care abia își încep existența, dar o vor continua în viitor, și, în fine, seriile istorice scurte, care își au începutul și sfîrșitul în această perioadă. Această clasificare, realizată după un criteriu mai mult formal, e mai puțin revelatoare decît prima, totuși ea fixează o ordine a importanței seriilor.

În ce privește seriile politice din anii domniei lui Cuza, Xenopol menționează mai întîi marea serie a regenerării și redeșteptării neamului,

[56] *Ibidem*, p. 32.
[57] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, vol. I, 1903, p. VIII.
[58] Vezi și N. Gogoneață și Z. Ornea, *A. D. Xenopol. Concepția socială și filozofică*, Edit. științifică, București, 1965, p. 219–244.

Scanned with OKEN Scanner

care începe după 1821, cu introducerea domniilor naționale, apoi seria atingerii spiritului român cu civilizația apuseană, în speță cu cea franceză, seria unirii Moldovei cu Muntenia, apoi aceea a decăderii orașului Iași (după Unire), seria instaurării unei dinastii străine, seria emancipării poporului român de sub suzeranitatea străinilor, aceea a luptei împotriva privilegiilor, a îmbunătățirii soartei țăranilor etc. Se observă de fapt că aceste serii prezintă, într-o manieră oarecum descriptivă, fenomenele politice care au dus la constituirea statului național român. Deși seriile sînt puse în anumite relații cauzale și aduc o anumită sistematizare a materialului documentar, precum și o interpretare a sa, ele nu ne oferă explicația deplină a acestei epoci, pentru că o asemenea explicație nu era posibilă în lumina teoriei factorilor.

În categoria seriilor culturale, Xenopol menționează seria poeziilor patriotice, a poeziilor de iubire, seria istoriei patriotice care trebuie să cedeze istoriei critice, seria utilizării neologismelor și cea opusă, a unei limbi „curate". În știință ar fi o serie mai veche, a însușirii științei străine, și alta mai nouă, a constituirii științei românești în anumite ramuri.

Se observă aici tendința de clasificare și de periodizare a unor genuri literare sau curente în istoriografie ori filologie și încercarea de a explica de ce unele au trebuit să cedeze locul altora, dar e vizibil și un anumit schematism prin subsumarea lor noțiunii de serie.

În ce privește sfera economicului, Xenopol consemnează anumite tendințe în evoluția finanțelor, a comerțului, a consumului, pe care le denumește serii. Astfel ar fi precumpănirea importului asupra exportului, serie „descrescătoare în puterile țării", care ar fi favorizată de alte serii : împrumuturile din străinătate pentru înzestrarea țării, creșterea cheltuielilor cauzate de sporirea luxului (serie neutralizată în parte de creșterea producției agricole). Se înregistrează și altă serie cu urmări negative : aceea a înmulțirii funcționarilor în detrimentul profesiunilor productive, seria bugetelor neechilibrate și, ca o consecință, „împuținarea" vieții economice românești. Rezumînd, Xenopol caracterizează perioada lui Cuza ca fiind „purtată de două serii suitoare, acea politică și acea culturală, întovărășită de o a treia, mult mai puțin puternică la suiș și mai grabnică la coborîș, aceea economică, de unde trebuie numaidecît să se urmeze o descumpănire în viața totală a poporului român" [59]. Această concluzie este vizibil viciată de teoria paralelismului factorilor, care îl împiedică pe Xenopol să sesizeze legăturile mai adînci dintre diferitele sectoare ale vieții sociale și să le ierarhizeze conform cu importanța lor reală.

Prin noțiunea de serie istorică, Xenopol înțelege de cele mai multe ori *istoricul* unui aspect al societății, al unei instituții, structurat în așa fel încît să releve *tendințele* în dezvoltarea sectoarelor respective. Astfel, există serii politice, culturale, economice, ceea ce înseamnă de fapt istoricul dezvoltării politicii, economiei, culturii, cu preocuparea de a pune în lumină anumite tendințe și de a găsi cauzele și consecințele acestor tendințe.

În concepția lui Xenopol asupra cauzalității în succesiune trebuie să disociem două aspecte principale, pe care să le apreciem separat, și anume : a) fundamentarea teoriei seriilor istorice; b) negarea legilor dezvoltării, a legilor „de producțiune" a fenomenelor. În legătură cu fundamentarea teoriei seriilor istorice, putem constata că istoricul ieșean s-a orientat în chip realist spre aspecte importante ale vieții sociale, urmărind în înlăn-

[59] A. D. Xenopol, *Domnia lui Cuza-Vodă*, p. 231.

Scanned with OKEN Scanner

ţuirea evenimentelor reale tendinţele lor de dezvoltare într-o epocă dată (după ce, în prealabil, a căutat să afle cauza şi împrejurările care le-au generat). În stabilirea seriilor istorice, Xenopol nu urmează deci o cale speculativă, ele nu sînt categorii prestabilite, ci asocieri de fapte reale, existente într-o conexiune intimă în realitatea istorică.

Seriile istorice pot fi numeroase şi complexe, ca şi factorii care le determină. Ele au un important rol metodologic pentru disciplina istoriei, permiţînd o anumită selectare şi sistematizare a faptelor istorice, contribuind la înţelegerea conexiunilor reale ale evenimentelor. Însemnătatea seriilor pentru istoriografie constă, după Xenopol, în faptul că ele facilitează alegerea evenimentelor mai importante, în înlănţuirea lor, şi permit raportarea faptelor la puterile şi la împrejurările care le-au dat naştere. Ele au deci un rol ordonator şi explicativ în ştiinţa istoriei. Xenopol mai afirmă că ştiinţa istoriei se poate întemeia pe sistemul rezultind din clasificarea seriilor, din coordonarea, subordonarea şi supraordonarea lor. Seriile permit totodată „să se întrevadă" tendinţa „obştească" a dezvoltării, nu însă şi faptele istorice noi.

Cum am văzut, afirmarea sistemului serial este asociată la Xenopol cu negarea „legilor de producţie", a legilor de dezvoltare în istorie. Este adevărat, la un moment dat, gînditorul admite existenţa unor „legi abstracte" şi în istorie; în cele din urmă însă, aceste legi abstracte, aplicîndu-se la împrejurările mereu schimbătoare, caracteristice devenirii, se metamorfozează în serii cauzale. Negarea legilor de dezvoltare în istorie, opunerea legii faţă de serie constituie, după opinia noastră, punctul slab al determinismului istoric susţinut de Xenopol. De bună seamă, seriile istorice au o importanţă metodologică reală, dar stabilirea lor nu constituie, pentru cercetător, decît o primă treaptă spre aprofundarea procesului dezvoltării, a determinismului istoric complex, o primă treaptă spre aflarea „cadrelor generale" ale devenirii istorice, cum se exprimă chiar gînditorul ieşean.

Seriile istorice, asociate cu teoria factorilor, nu pot explica însă un moment important al dezvoltării, şi anume ordinea în care se succedă aceşti factori, nu pot stabili o ierarhie a lor, raporturile ce se stabilesc între ei în diverse epoci istorice. Apariţia şi dispariţia seriilor sînt, practic, lăsate în voia întîmplării sau cel puţin neexplicate, pentru că dincolo de serii Xenopol nu admite existenţa unor legi generale ale dezvoltării, deşi gînditorul constată uneori existenţa unei „fatalităţi" a evoluţiei istorice. Lanţurile cauzale alcătuiesc în istorie reţele foarte complicate, a căror interacţiune este greu de explicat în lipsa legilor dezvoltării sociale. De aceea seriile istorice nu ar trebui să fie opuse legilor, ci privite doar ca o *treaptă* în procesul manifestării necesităţii. Numai integrată unei concepţii deterministe şi materialiste consecvente, teoria seriilor îşi relevă importanţa metodologică reală.

Strîns legată de problema determinismului şi a seriilor cauzale este şi chestiunea previziunii în istorie, abordată de Xenopol în mai multe studii.

Problema previziunii în istorie stă în atenţia istoricului ieşean de la primele sale lucrări, ea căpătînd însă o rezolvare definitivă abia în scrierile elaborate după apariţia lucrărilor de teorie a istoriei. Puse faţă în faţă, tezele susţinute de A. D. Xenopol în această chestiune în diverse scrieri par contradictorii : contradicţia pare că există nu numai între epoca de tinereţe şi cea de maturitate — explicabilă uşor printr-o evoluţie

Scanned with OKEN Scanner

a convingerilor gînditorului —, ci și între unele teze referitoare la previziune din ultima și cea mai importantă perioadă a activității sale, cînd, de pildă, gînditorul afirmă categoric : „Nu se pot prevedea fenomenele viitoare ale dezvoltării" [60], dar susține în același an : „Este netăgăduit că spiritul e uneori în stare de a percepe adevăruri asupra unor fapte ascunse încă în tainele viitorului" [61] și chiar face unele previziuni confirmate azi (destrămarea Imperiului turcesc și a celui austro-ungar, instaurarea unei lumi mai bune în țara noastră etc.). O cercetare a concepției lui A. D. Xenopol în această importantă problemă se impune deci spre a clarifica punctul său de vedere.

În primele sale scrieri, cum s-a văzut, A. D. Xenopol împărtășea entuziasmul oarecum general al oamenilor de știință din a doua jumătate a secolului trecut cu privire la posibilitatea previziunii în toate domeniile științei, entuziasm bazat pe încrederea în capacitatea nelimitată a omului de a cunoaște legile realității. Echivalarea cunoașterii cu posibilitatea de a prevedea devenise atunci o axiomă, cristalizată în formula bine cunoscută a lui A. Comte : „*Savoir c'est prévoir*". Încă în studiul *Istoriile civilizațiunei*, apărut în 1869 în mai multe numere din „Convorbiri litarare", A. D. Xenopol afirma că istoria trebuie să dezvăluie „dinamica progresului", „legile după care omenirea (sau un popor) se dezvoltă" [62]. Într-o amplă recenzie publicată în 1870, intitulată *Opul lui Edgard Quinet*, „*La création*", consemna de asemenea ca fiind specifică timpurilor moderne „tendința de a cerceta legile după care se produc fenomenele spiritului". Din această tendință, susținea viitorul istoric, „s-a născut știința economică, știința psihologică, știința istorică și în genere s-a introdus în toată cugetarea omenească asupra producerilor spiritului însuși *ideea de lege*, care dă acestei cugetări caracterul științific adevărat" [63]. Introducerea ideii de lege în disciplinele enumerate — între care și istoria — avea drept consecință directă posibilitatea previziunii, pe care A. D. Xenopol o relevă în continuare. Încrederea tînărului publicist în științele sociale era foarte mare, din moment ce el afirma mai departe că progresul, soarta popoarelor, „guvernarea lor după o cale sigură, și nu după vecinici încercări atîrnă de la progresul științelor sociale" [64]. A. D. Xenopol își punea atunci mari speranțe în cunoașterea legilor istoriei : „În viața popoarelor, pînă nu se vor descoperi legile după care aceasta se îndeplinește în un mod sănătos și normal, omul va fi sclavul mersului lucrurilor".

Și în anul următor A. D. Xenopol împărtășește aceeași încredere în ideea previziunii, după cum rezultă din seria de articole publicate tot în „Convorbiri literare" sub titlul comun *Studii asupra stării noastre actuale* și în special din studiul apărut ulterior și în broșură separată cu titlul *Despre învățămîntul școlar în genere și îndeosebi despre acel al istoriei.* O anumită nuanțare a modului în care abordează problema previziunii se poate remarca însă de pe acum : „Scopul istoriei — scria Xenopol în 1871 — este de *a ne face să înțelegem starea de față a fiecărui popor în parte și a omenirei în genere și direcția pe care vor apuca popoarele și*

[60] A. D. Xenopol, *Despre metoda în știință și istorie*, București, 1910, p. 17.

[61] Idem, *Sociologia și socialismul*, București, 1910, p. 5.

[62] Idem, *Istoriile civilizațiunei*, în „Convorbiri literare", 1869, nr. 8, p. 121.

[63] Idem, *Opul lui Edgar Quinet*, „*La création*", în „Convorbiri literare", 1870, nr. 11, p. 179.

[64] *Ibidem*.

omenirea în viitor"[65]. Se observă că tînărul doctor în filozofie şi drept nu mai vorbeşte despre posibilitatea calculării precise a evenimentelor istorice, ci doar despre *direcţia* pe care vor apuca popoarele în viitor. Ideea unor „legi nestrămutate după care se împlineşte soarta popoarelor" este menţinută încă şi în această scriere. (Mai mult, A. D. Xenopol face trimitere la o altă lucrare a sa, e vorba de *Cuvîntarea rostită pe mormîntul lui Ştefan cel Mare*, în care, între altele, caută să clarifice raportul dintre legea istorică şi libertatea umană, problemă soluţionată de el printr-o perspectivă apropiată de cea a materialismului istoric).

Din această trecere în revistă a opiniilor lui A. D. Xenopol cu privire la previziune, expuse în lucrările sale de tinereţe, se poate constata că viitorul istoric împărtăşeşte ideea previziunii atît în ştiinţele naturii, cît şi în ştiinţele sociale, în care include în mod expres şi istoria. De asemenea, se observă că el asociază în mod constant posibilitatea previziunii cu ideea de lege, admisă pentru toate domeniile ştiinţei. Mai constatăm însă că ideea de lege e acceptată pentru viaţa socială şi spirituală fără a fi demonstrată, fără a se cerceta specificul fenomenelor istorice, ca şi modul de manifestare a legilor în domeniul istoriei.

Punctul de vedere al lui A. D. Xenopol asupra legilor istorice, asupra previziunii în acest domeniu suferă o modificare importantă în cursul elaborării lucrărilor sale de teorie a istoriei. Legea, susţine Xenopol în scrierile sale teoretice, nu poate apărea decît acolo unde fenomenele se repetă, adică se reproduc necontenit în acelaşi mod, în părţile lor esenţiale. El definise dintru început istoria ca „o disciplină ce se îndeletniceşte cu dezvoltarea"[66], o disciplină care are ca obiect fenomenele de succesiune irepetabile, nesupuse unor „legi de producţiune". „Năzuinţa cugetătorilor cari voiesc să prefacă istoria, de a închega în noţiuni şi judecăţi obşteşti producerea fenomenelor succesive, de a le formula în legi, se va lovi totdeauna de nerăsturnata piedică a nerepetării fenomenelor succesive"[67]. Civilizaţia feniciană, civilizaţia greacă au fost unice, exemplifică istoricul ieşean această teorie, ca şi cruciadele, revoluţia de le 1789, cea din 1848, evenimente care nu se vor mai produce niciodată *aşa cum au fost*. Fenomenele succesive sînt unice, precizează A. D. Xenopol, şi „nu se mai reproduc niciodată"[68]. Ideea este reluată de nenumărate ori şi se întîlneşte aproape în toate comunicările prezentate secţiunii istorice a Academiei Române. Concluzia ce rezultă din această caracteristică, atribuită fenomenelor succesive, este ideea că pentru ele „nu există... o lege de producţiune adică de reproducţiune la infinit"[69]. De aici decurge în mod logic imposibilitatea previziunii în cazul fenomenelor succesive. Citînd maxima lui A. Comte : „A şti pentru a prevedea şi pentru a putea", A. D. Xenopol exprimă un punct de vedere opus : „Noi susţinem, dimpotrivă, că această prevedere a lucrurilor viitoare succesive este cu neputinţă"[70]. Într-o comunicare din 1913, acest punct de vedere este întărit şi reafirmat cît se poate de categoric : „Cît despre faptele succesive, prevederea lor este ab-

[65] Idem, *Studii asupra stării noastre actuale*, în „Convorbiri literare", 1871, nr. 20, p. 319.
[66] A. D. Xenopol, *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei*, în volumul A. D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filozofice*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1967, p. 218.
[67] *Ibidem*, p. 221.
[68] *Ibidem*.
[69] Idem, *Principiile fundamentale ale istoriei*, p. 276.
[70] *Ibidem*, p. 275.

Scanned with OKEN Scanner

solut cu neputinţă din pricină că aceste fapte fiind totdeauna nouă şi unice, legea repeţirii lor nu poate fi prinsă, ceea ce împiedică prevederea. A prevedea ceva *nou* şi care nu s-a mai întîmplat încă este un nonsens şi o contrazicere" [71].

Imposibilitatea previziunii unor fenomene succesive noi este amplu argumentată de A. D. Xenopol. Pe lîngă invocarea tezei despre inexistenţa unor legi ale devenirii, el se mai referă şi la intervenţia unor forţe noi în procesul istoric, în special a elementului individual şi a întîmplării. Întîmplarea şi intervenţia personalităţii omeneşti, susţine gînditorul în studiul *Neconştiutul în istorie*, dau adeseori naştere unor fapte ce nu pot fi prevăzute de conştiinţă şi nici supuse voinţei. De aceea seria istorică „poate să se îndeplinească sau în sensul îndreptării luate, sau să se întoarcă tocmai în sens potrivnic, după cum va hotărî-o soarta" [72]. În altă comunicare susţinea, de asemenea, că „nu se poate formula nici o lege pentru întîmplare (hazard)" [73].

S-ar părea din cele relatate pînă aici că punctul de vedere al lui A. D. Xenopol în problema previziunii s-ar fi schimbat în mod radical în raport cu poziţia sa din lucrările de tinereţe, cînd se manifestase ca un partizan plin de optimism al ideii anticipării în domeniul dezvoltării sociale. După cum se va vedea, schimbarea, deşi există, nu e totuşi radicală. Observăm, mai întîi, că Alexandru D. Xenopol neagă posibilitatea prevederii unor *fenomene noi*, a unor *fapte concrete*, a unor evenimente istorice în *concretitudinea lor*. El utilizează chiar termenul de „legi *concrete* de producţiune". Pe acestea le neagă gînditorul, care admite totuşi existenţa în istorie a unor „cadre obşteşti" [74], a unui „general deosebit", identificat cu seriile cauzale. Se poate spune că istoricul ieşean neagă doar posibilitatea de a prevedea concretul, evenimentul istoric în sine, faptul individual, admiţînd în schimb — după cum vom vedea îndată — că poate fi prevăzută „direcţiunea în care se vor mişca aceste fapte, în ele înseşi necunoscute" [75]. Această ultimă idee este reluată şi explicată în mai multe studii. Spiritul nu poate decît„să întrevadă această direcţie—afirmă A.D.Xenopol în *Sociologia şi socialismul*, referitor la mersul evenimentelor istorice — fără a putea niciodată să-şi închipuie şi faptele pe care timpul le va înlănţui în seriile viitoare" [76]. Amintind însă şi de data aceasta că întîmplarea poate interveni în cursul evenimentelor, A. D. Xenopol avertizează : „Se vede deci cu cîte îngrădiri trebuie privită facultatea de prevedere a sociologiei pentru faptele succesive" [77]. Aşadar, în cele din urmă, ideea de prevedere este acceptată, dar cu anumite rezerve. Entuziasmul lipsit de spirit critic din anii tinereţii a făcut loc în scrierile de maturitate discernămîntului critic, analizei riguroase a faptelor, care îl determină pe autor să abordeze cu mai multă prudenţă ideea previziunii, cu o prudenţă exagerată uneori, la care se adaugă unele reţineri dictate de considerente de sistem, dar justificată în principiu şi mai conformă cu spiritul ştiinţific.

În una din ultimele comunicări prezentate în şedinţele Academiei, A. D. Xenopol se apropie cel mai mult de rezolvarea ştiinţifică a problemei

[71] Idem, *Ideile de legi şi de prevedere*, în *op. cit.*, p. 342.
[72] Idem, *Neconştiutul în istorie*, Bucureşti, 1907, p. 23.
[73] Idem, *Metoda în ştiinţe şi în istorie*, Bucureşti, 1910, p. 5.
[74] Idem, *Noţiunea valorii în istorie*, în *op. cit.*, p. 308.
[75] Idem, *Principiile fundamentale ale istoriei*, p. 282.
[76] Idem, *Sociologia şi socialismul*, p. 6.
[77] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

printr-o formulare mai adecvată a soluţiei: „legile sociologice învoiesc cu toate acestea o prevedere cu totul obştească, dedusă din seriile istorice ce le-au dat naştere" [78]. Într-adevăr, filozofia ştiinţifică admite azi că numai generalul (obştescul) se poate întrevedea, întrucît numai generalul este exprimat de legi, nu şi forma concretă pe care o va lua în viitor.

Acceptarea ideii după care generalul, direcţia obştească a dezvoltării se poate întrevedea se bazează în concepţia lui A. D. Xenopol pe teoria seriilor istorice, serii fundamentate pe principiul cauzalităţii.

A. D. Xenopol credea că se poate suplini absenţa legilor în istorie — postulată de teoria sa — prin sistemul serial, rezultat din clasificarea seriilor istorice. Prin noţiunea de serie, aşa cum e aplicată în scrierile istorice de la începutul secolului nostru — *Domnia lui Cuza Vodă* şi *Istoria partidelor politice* —, el urmărea să surprindă *tendinţele* în evoluţia unor aspecte ale realităţii, ale unor instituţii sau compartimente ale vieţii sociale, ţel realizabil dacă avem în vedere acceptarea de către marele istoric a principiului cauzalităţii, bază a legităţii şi a previziunii. Desigur, faptul că A. D. Xenopol împărtăşeşte teoria factorilor, ca şi tendinţa de a absolutiza momentul schimbării şi individualul în procesul dezvoltării nu i-au permis să înţeleagă dialectica generalului şi a individualului, raportul dintre repetabilitate şi unicitate în dezvoltare, l-au dus la anumite oscilări în problema previziunii. Dar spiritul său realist, care l-a condus spre principiul cauzalităţii, l-a ajutat în cele din urmă să depăşească aceste oscilări, să accepte ideea despre posibilitatea de a prevedea *direcţia generală* a dezvoltării. Marx atrăgea atenţia în *Capitalul* că legile sociale, care se manifestă doar ca o *tendinţă*, pot oferi o imagine asupra viitorului, dar, desigur, o imagine cu totul generală; „Este vorba — explica Marx — *de înseşi aceste legi*, de aceste *tendinţe*, care acţionează şi se impun cu o necesitate de fier. Ţara mai dezvoltată din punct de vedere industrial arată ţării mai puţin dezvoltate doar imaginea propriului ei viitor" [79].

În cursul dezbaterii problemei despre posibilitatea previziunii, A. D. Xenopol nu s-a mărginit la consideraţii teoretice, ci a abordat adesea chestiuni practice de istorie propriu-zisă, exprimîndu-şi punctul de vedere şi asupra evoluţiei evenimentelor istorice contemporane lui. El nu a evitat anumite anticipări, atunci cînd credea că seriile istorice îndreptăţesc o prognoză. De pildă, exemplificînd teza sa după care „istoria nu poate decît întrevedea, după îndreptarea pe care faptele o au urmat în trecut şi pînă în vremurile noastre", direcţia lor viitoare, istoricul nota: „Aşa, bunăoară, istoria poate întrevedea sfîrşitul stăpînirii turceşti în Europa şi schimbarea în alcătuirea împărăţiei Habsburgilor" [80], cu rezerva însă că „închipuirea faptelor înseşi" care vor pune capăt stăpînirii otomane sau a celor care vor da o altă formă de existenţă naţionalităţilor ce alcătuiau atunci Imperiul austro-ungar nu este posibilă (rezervă, desigur, îndreptăţită, întrucît se referea la elementul individual, concret, la fenomen, nu la esenţa sa).

A.D. Xenopol a căutat să pătrundă sensul istoriei şi în alte probleme importante ale epocii. Referindu-se la mult controversata problemă a socialismului, a mişcării socialiste şi a perspectivelor ei, gînditorul scria: „Seria faptelor constatate pînă acum în un chip hotărît ne arată o ten-

[78] A. D. Xenopol, *Ideile de legi şi de prevedere*, în *op. cit.*, p. 342.
[79] K. Marx, *Capitalul*, Edit. politică, Bucureşti, 1960, p. 44.
[80] A. D. Xenopol, *Sociologia şi socialismul*, p. 9.

Scanned with OKEN Scanner

dință către îmbunătățirea condiției claselor care trăiesc din munca mîinilor lor. Dacă socialismul voiește să ajungă la acest rezultat, este aproape sigur că el va fi atins" [81]. „Seria socialistă" îi apărea lui Xenopol ca fiind rezultatul unor cauze reale, care își așteaptă rezolvarea. Prevăzînd o îmbunătățire a situației claselor muncitoare în viitor, el se abține totuși să accepte ca sigură „forma prevăzută de socialiști pentru societatea viitoare" sau modalitățile preconizate de ei pentru realizarea țelului propus. Nerecunoașterea existenței unor „legi de producțiune" în istorie determină rezervele sale, nu tocmai justificate în cazul de față. Totuși, admiterea principiului cauzalității, precum și atitudinea sa realistă și general-progresistă îl determină să remarce tendința obiectivă, consemnată de realitatea istorică, spre „o îmbunătățire a stării clasei muncitoare". De aici urmează recomandarea sa plină de semnificație : „Sociologia trebuie să păstreze față cu socialismul o atitudine espectativă plină de bunăvoință" [82]. Într-o împrejurare tragică pentru țărănimea noastră, în anul marilor răscoale țărănești — 1907 —, A. D. Xenopol căuta din nou să descifreze sensul istoriei și să anticipeze asupra viitorului. Întrebîndu-se care va fi soarta civilizației în viitor, istoricul patriot își afirmă încrederea deplină în acest viitor și în special în viitorul țării sale. Văzînd cauzele frămîntărilor sociale din vremea sa — grevele lucrătorilor industriali, răscoale țărănești — în încălcarea principiului de dreptate și de bine, A. D. Xenopol se întreabă : „Însemnează însă toate aceste mișcări pentru realizarea ideii dreptului care frămîntă omenirea actuală că ne apropiem de zilele de apoi ; că civilizația este în pericol, că aceste frămîntări vor readuce omenirea la timpurile cele vechi de barbarie... ? Noi nu o credem — răspunde hotărît istoricul și gînditorul ieșean — ; noi vedem în asemenea frămîntări, fierberi din care va ieși o lume nouă. Vedem în ele un pas uriaș al evoluției, pe urma căruia va răsări o lume mai dreaptă, mai adevărată și mai frumoasă — și tot către aceeași cale ne îndreaptă și marea turburare prin care trece acuma iubita noastră țară" [83].

Asemenea anticipări asupra mersului evenimentelor contemporane, cum sînt cele citate mai înainte, implicau o atitudine de încredere în posibilitatea previziunii, atitudine în deplin acord cu teza fundamentală susținută de A. D. Xenopol în această problemă, teză foarte importantă, pe care ținem s-o relevăm încă o dată : istoria nu poate prevedea faptul concret, forma evenimentelor, dar poate să întrevadă direcția generală a dezvoltării lor.

PROBLEME DE FILOZOFIA CULTURII

În domeniul filozofiei culturii, A. D. Xenopol are contribuții demne de reținut de istoria filozofiei românești. Legate, ca și în cazul predecesorilor, de problematica concretă ridicată de procesul modernizării României, preocupările sale în sfera teoriei culturii se disting — în comparație cu cele care l-au precedat — printr-o ținută teoretică elevată, marcînd o etapă distinctă în istoricul acestei probleme la noi. Formulările cu caracter teoretic nu se mai întîlnesc, la Xenopol, în contextul unor lucrări de politică

[81] *Ibidem*, p. 6.
[82] *Ibidem*, p. 11.
[83] A. D. Xenopol, *Evoluția în istorie*, în *op. cit.*, p. 330.

Scanned with OKEN Scanner

a culturii sau al unor programe literare. Deși menite, în ultimă instanță, să fundamenteze o anumită direcție în orientarea culturii, lucrările sale au un pronunțat caracter teoretic. Abordarea teoretică a problematicii culturii este la el programatică, după cum rezultă din următoarea mărturisire: „În secolul nostru unde reflexiunea pătrunde totul, unde instinctul se retrage din ce în ce, o însemnare a direcțiunei pe care mai cu seamă ar trebui să o apuce activitatea inteligenței noastre nu ne-a părut nepotrivită și de aceea am îndrăznit a supune compatrioților mei această primă încercare în cadrul științei" [84] (este vorba de studiul *Cultura națională*, cu care a debutat în publicistică).

În studierea conceptului de cultură națională, gînditorul elaborează mai întîi un aparat conceptual și numai după ce, cu ajutorul unei demonstrații riguroase, susținută de o informație adecvată, de nivel european, definește noțiunile fundamentale cu care operează, deduce de aici concluziile ce se impun pentru realitatea țării noastre, atent studiată.

O primă temă cercetată de Xenopol — și care are un caracter fundamental, rămînînd de aceea cea mai importantă dintre preocupările sale în acest domeniu — este aceea a definirii conceptului de cultură națională. Cercetările sale nu s-au oprit însă aici. În *Istoriile civilizațiunei*, el analizează factorii care concură la realizarea progresului social, temă reluată în lucrările de teoriei a istoriei, iar în altă lucrare, în *Studii asupra stării noastre actuale*, face aplicarea practică a concluziilor teoretice la care a ajuns. În fine, peste cîteva decenii, gînditorul abordează problema valorilor în strînsă legătură cu preocupările sale de filozofia istoriei.

În abordarea problematicii care face obiectul studiului *Cultura națională*, Xenopol este mînat de resorturi patriotice, dar interesul său a fost stimulat și de filozofia romantică germană, cu care a luat contact în perioada studiilor, de asemenea preocupată de problema specificității naționale [85].

Țelul principal al studiului *Cultura națională* îl constituie delimitarea precisă a sferei culturii naționale și relevarea principalelor note ale conținutului ei. Xenopol pornea de la premisa că stimularea culturii naționale reprezintă pentru români o necesitate istorică, deoarece, așa cum ține să precizeze, „orice progres pe cale civilizațiunii nu are pentru noi o adevărată valoare decît întrucît (se) reflectează asupra naționalității noastre" [86].

Gînditorul considera că un popor abia trezit la viață, integrat adică de curînd ritmului civilizației moderne, se poate afirma în familia celorlalte popoare în primul rînd prin cultura sa națională, prin dezvoltarea spiritualității sale specifice. Xenopol pune explicit problema în termenii raportului cosmopolitism-naționalitate, pronunțîndu-se hotărît în favoarea celui din urmă termen, singurul apt să asigure progresul poporului nostru.

Dacă în studiile economice gînditorul milita pentru dezvoltarea industriei naționale, în cele de filozofia culturii, conștient de imperativul epocii, el se pronunță cu tot atîta fermitate pentru „îndreptarea silințelor" spre domeniile culturii naționale.

Dar înainte de a cerceta conceptul de cultură națională, credincios programului său de abordare teoretică a problemei, gînditorul își propune

[84] A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, Edit. științifică, București, 1967, p. 145.
[85] Cf. A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*. Studiu introductiv de N. Gogoneață și Z. Ornea.
[86] A. D. Xenopol, *Cultura națională*, în *op. cit.*, p. 177.

Scanned with OKEN Scanner

să definească însăşi noţiunea de *cultură*. El caută să stabilească anume „elementele" culturii şi „mecanismul" prin care omul devine capabil de cultură — spre a deduce apoi particularismele culturii naţionale. „Elementele de cultură — scrie Xenopol — sînt două şi numai două : sufletul şi impresiunile primite de el din lumea exterioară; din alimentarea unuia prin celelalte decurge necontenit progresul omenirii, şi acesta tinde spre infinit" [87].

Punînd accentul, în definirea culturii, pe potenţele psihologice ale popoarelor, Xenopol nu priveşte psihicul în sine, izolat de mediul ambiant, ci, dimpotrivă, relevă strînsa lor legătură. Sufletul este alcătuit din complexul „puterilor" cu care se naşte omul (judecata, gîndirea), dar, pentru a se produce cultura, este nevoie şi de impresiile venite din lumea exterioară. Cînd sufletul omului apare pe lume, el este gol, este o „oglindă infinită", în care încă nu s-a răsfrînt nimic, afirmă Xenopol în spiritul filozofiei lui Locke. Prin simţuri, sufletul primeşte apoi „impresiuni variate", „icoane" ale obiectelor naturii. Reprezentările şi noţiunile care iau naştere din aceste impresiuni, în virtutea unor legi proprii psihicului uman intră în raporturi „infinit variate" în tot timpul vieţii individului. Dar oare dispar aceste „icoane" şi noţiuni o dată cu nimicirea indivizilor? Nu, afirmă hotărît gînditorul, relevînd în continuare mecanismul constituirii culturii. Pentru Xenopol, cultura înseamnă progres, iar acesta nu este posibil să se realizeze fără dimensiunea istorică. Generaţiile ce se succedă îşi transmit în curgerea veacurilor noţiunile acumulate, sub forma de „exemplu, consiliu sau învăţătură" în felul acesta „experienţa seculilor trecuţi devine comoara celor viitoare" [88].

Problema definirii „elementelor" şi a „mecanismului" constituirii culturii este, cum se vede, sumar tratată de Xenopol; aceasta se explică prin faptul că ea are doar menirea unei introduceri care oferă cîteva elemente de bază în chestiunea principală urmărită de el, aceea a delimitării „cîmpului" culturii naţionale, a ceea ce are specific o cultură în raport cu celelalte.

Trecînd la analiza specificului naţional, Xenopol caută să stabilească, mai întîi, care din cele două „elemente" ale culturii determină acest specific. Întrucît legile sufletului sînt identice la toţi oamenii, ele nu pot constitui cauza acestui specific, remarca gînditorul, referindu-se la primul element. Rămîne atunci să se recurgă la celălalt element al culturii, şi anume la „tezaurul de reprezentaţiuni şi de noţiuni ce sufletul uman poate conţine". Din acest tezaur de noţiuni, gînditorul le elimină însă de la început pe cele ştiinţifice, întrucît noţiunile ştiinţifice renunţă la orice particularism, reţinînd tocmai ceea ce e general în fenomene. Xenopol ajunge astfel la concluzia că „elementul culturii naţionale a unui popor" îl constituie „complexul de noţiuni ce acel popor, în cercul hotărît lui de natură, va fi adunat în sufletul său" [89].

Acest complex de noţiuni ce constituie specificul culturii naţionale este şi el produsul a trei cauze principale : 1) aspectul diferit al naturii în regiunile ocupate de popoare; 2) „diversitatea constituirii trupului" la diferite popoare; 3) acţiunea sufletului asupra naturii exterioare. Această ultimă cauză e considerată a fi cea mai importantă.

[87] *Ibidem*, p. 79.
[88] *Ibidem*.
[89] *Ibidem*, p. 81.

Scanned with OKEN Scanner

Prin referiri la climă, la relief şi vegetaţia unui ţinut, Xenopol pune în lumină acţiunea mediului geografic-natural asupra culturii, rolul său stimulator sau inhibitor în dezvoltarea unei culturi : în funcţie de aspectul regiunii ocupate, sufletele popoarelor primesc impulsiuni particulare. Dar aceste impulsiuni, scrie gînditorul referindu-se la acţiunea celei de-a doua cauze — caracteristicile antropologice — , sînt nuanţate în mod deosebit „în trecerea lor prin organele simţului ideal, pentru a ajunge în suflet" [90]. Xenopol insistă asupra strînsei legături dintre suflet şi trup, ca şi asupra importanţei văzului şi auzului, „organele ideale" ale spaţiului şi timpului, prin care, în principal, sufletul comunică cu lumea exterioară.

Dacă cele două cauze analizate pînă acum acţionează mai mult pasiv, un rol activ şi mult mai important în constituirea tezaurului culturii naţionale îndeplineşte cea de-a treia cauză : acţiunea sufletului însuşi asupra naturii exterioare, realizată în cursul dezvoltării istorice a omenirii. Această acţiune este înţeleasă în mod complex, ca fiind şi ea determinată de anumite necesităţi obiective, şi totodată nu ca o simplă reacţie pasivă de adaptare, ci ca una activă şi creatoare. „Dezvoltarea istorică a unui popor — scria Xenopol — este rezultatul mulţămirei necesităţilor sale, mai întîi a celor fizice, apoi a celor intelectuale şi morale. Progresul este productul acestor aspiraţiuni nemărginite către perfecţionarea materială, intelectuală şi morală" [91]. Rezultatul dezvoltării istorice a unui popor este deci dublu : pe de o parte, în sufletul său se adună şi se formează „şiruri de noţiuni" (sub imperiul necesităţilor vieţii şi în funcţie de condiţiile sale de viaţă — mediu, clima, îndeletniciri — care determină şi calitatea acestor noţiuni), iar pe de altă parte, lumea interioară astfel constituită „păşeşte din nou în lumea exterioară", producînd cultura.

În activitatea creatoare de cultură, sufletul are o funcţie esenţialmente activă. Cultura nu este o simplă reproducere a lumii interioare, ce s-a format din impulsiunile primite din afară ; ea este *creaţie* : „În adîncul mister al fiinţei omeneşti sînt ascunse puteri creatoare care intră în mijlocul ţesăturei complicate a cuprinsului sufletesc, umplu cu o viaţă nouă fiecare element ca prin o suflare dumnezeiască şi fac ca sufletul să reverse cuprinsul său în lumea exterioară sub forme determinate de acele puteri" [92]. Aceste puteri ce lucrează asupra cuprinsului sufletesc spre a da naştere formelor culturii au menirea de a satisface anumite necesităţi ale fiinţei omeneşti, căci „cultura nu e produsă decît prin cerinţele naturei omeneşti" [93], precizează gînditorul, pentru a evita posibilitatea unor interpretări eronate ale afirmaţiilor sale.

Spre a delimita cu mai multă precizie sfera culturii naţionale, Xenopol porneşte de la constatarea că omul are „o natură întreită", poate fi adică privit ca individ, ca membru al umanităţii sau ca „membru al acelei societăţi determinate de natură pe care am studiat-o sub numele de popor" [94]. Formele vieţii sale pot răspunde cerinţelor determinate de fiecare din aceste situaţii în care se află el.

Cultura naţională nu răspunde exclusiv naturii fizice sau celei spirituale a omului, pentru că, aşa cum s-a văzut, ea este o rezultantă a

[90] *Ibidem*, p. 92.
[91] *Ibidem*, p. 93.
[92] *Ibidem*, p. 100–101.
[93] *Ibidem*, p. 101.
[94] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

interacţiunii lor şi, în consecinţă, formele culturii naţionale răspund unei „naturi mediane'' a omului, care stă între cea fizică şi cea spirituală a fiinţei omeneşti. Care ramuri ale activităţii umane vor intra deci în cîmpul culturii naţionale? Mai înainte, gînditorul exclusese ştiinţa din această sferă, întrucît ea este universală. Ca fiind în afara cîmpului culturii naţionale, el mai consideră religia, comerţul şi industria. Religia — pentru că credinţa e ceva cu totul individual, ce porneşte din sufletul fiecărui om şi nu are valoare decît pentru el. Cît priveşte comerţul şi industria, acestea au menirea tocmai de a pune „în comunicaţiune'' popoarele, de a bucura pe orice individ, prin urmare, caracterul naţional e împotriva esenţei lor.

În consecinţă, în sfera culturii naţionale gînditorul include următoarele ramuri ale activităţii omeneşti : limba, dreptul şi moravurile, literatura şi tradiţiile, artele frumoase.

Limba răspunde pe deplin cerinţelor formulate cu ocazia definirii culturii naţionale : ea reproduce complexul de noţiuni adunate de un popor în sufletul său, comunică interiorul sufletesc al unui popor, satisfăcînd simţul sociabilităţii ce se dezvoltă „natural în omenire numai sub forma de popoare''. Mai mult, limba este semnul cel mai clar al naţionalităţii, ea creşte, se dezvoltă şi decade o dată cu poporul care o vorbeşte. Dezvoltîndu-se împreună cu întregul cuprins sufletesc al unui popor, ea are o dezvoltare istorică, adică liberă, spontană, ţine să precizeze gînditorul, respingînd reglementările arbitrare ce s-ar aduce în domeniul lingvistic. Cu ocazia examinării limbii ca ramură a culturii naţionale, Xenopol face o serie de observaţii şi recomandări în problema introducerii neologismelor, a terminologiei ştiinţifice şi altele, în spiritul orientării junimiste, care, cum se ştie, s-a impus în cele din urmă în cultura noastră.

Dreptul şi moravurile sînt considerate şi ele ca expresii ale lumii interioare, legate indisolubil de simţul sociabilităţii şi de voinţa indivizilor. Deşi înnăscută sufletului uman, ideea de drept, atunci cînd se realizează în lumea exterioară, are valoare numai pentru indivizii unui popor, scrie autorul. Din faptul că dreptul are o dezvoltare istorică diferită „după timpuri şi locuri'', Xenopol trage concluzia că nu poate fi vorba de o ştiinţă a dreptului realizată pe baza dreptului natural, ci doar de o ştiinţă realizată pe o bază istorică, întrucît dreptul se dezvoltă necontenit. Împotriva obiecţiei că dreptul roman este adoptat de majoritatea popoarelor moderne, el observă că „recepţiunea dreptului roman este un fapt anormal în istorie''[95] şi conchide în această problemă : „Codificaţiunea trebuie să fie expresiunea dreptului dezvoltat în popor, iară nu o regulare arbitrară a relaţiunilor acelui popor, prin legi străine sau imitate de la străini''[96].

Cît priveşte literatura şi tradiţiile, autorul remarcă, pe bună dreptate, că nu există obiecţii pentru includerea lor în sfera culturii naţionale. Literatura e strîns legată de limbă, ca element esenţial în constituirea ei, ca formă de exprimare a unui cuprins sufletesc, iar tradiţiile, în măsura în care se nasc în sufletul unui popor din urmele lăsate de fapte, nu pot să intereseze decît pe aceia în mijlocul cărora s-au produs.

Trecînd la analiza artelor frumoase, ca ultimă componentă a culturii naţionale, Xenopol afirmă că acestea, ca şi literatura, „tind a mulţămi şi ele necesitatea simţită de sufletul omenesc de a găsi repaos şi fericire

[95] *Ibidem*, p. 122.
[96] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

prin cufundarea totală și nemijlocită a sa în alte existențe reale sau ideale"[97]. Această uitare se sine se realizează prin contemplarea unor existențe care fac parte din natura ce ne înconjoară sau sînt produse ale sufletului omenesc și înalță sufletul în afara sferei materiale și prozaice a vieții cotidiene. Arhitectura, sculptura, pictura, muzica și poezia — privite ca întrupări ale frumosului în forme sensibile — sînt trecute succesiv în revistă spre a evidenția elementele prin care se integrează în cultura națională : arhitectura creează monumente ce intră în tradiție, sculptura, prin idealul în privința „tipului poporului" urmat de artist dobîndește un caracter particular, pictura reflectă specificul național prin peisaj și scenele istorice, muzica, ca expresie a cuprinsului sufletesc, „face un pas mai departe ... în facultatea de a lua un caracter național" și, în fine, poezia atît prin limbă, cît și prin imaginile sensibile ce exprimă anumite stări sufletești ia un caracter diferit în funcție de popoare.

După aceste analize detaliate ale formelor culturii naționale, Xenopol dă o definiție cuprinzătoare a conceptului studiat și îi subliniază importanța : „Cultura națională a unui popor consistă mai înainte de toate în păstrarea, dezvoltarea și cultivarea limbei sale, apoi în regularea raporturilor indivizilor săi atît a celor de drept, cît și a celor de moravuri după formele ce sufletul său a dezvoltat pentru împlinirea lor, în cercetarea trecutului său ca popor, ca existență particulară în această lume, pentru a înțelege prezentul și a întrevede viitorul, în fine în cultivarea artelor și a literaturei, astfeliu ca tot ce este frumos și original în sufletul său să se dezvolte și să se producă în lumea exterioară"[98].

Relevînd importanța culturii naționale, Xenopol o pune în legătură indisolubilă cu existența unui popor, a cărui conștiință de sine se poate menține trează doar prin cultivarea ramurilor ce intră în alcătuirea acestui concept. Atitudinea gînditorului nu este însă exclusivistă : el nu desparte viața națională a unui popor de aspirațiile universale ale omenirii, ci o încadrează în comunitatea largă a umanității, cu observația îndreptățită că „numai popoarele care au ajuns la o viață națională, la o conștiință clară a existenței lor au produs ceva pentru binele omenirii"[99]. Cultivarea domeniilor ce exprimă specificul național nu trebuie făcută, mai spune Xenopol, în opoziție cu cele ce răspund nevoilor omenirii întregi : știință, industrie, comerț etc. Omul e născut pentru progres, și individul sau un popor izolat este incapabil de progres. Cultura unui popor nu are o importanță exclusivă : există o aspirație a întregii omeniri spre progres, spre „perfecționarea individului ca membru al omenirii în privirea sa materială, intelectuală și morală"[100].

Încadrîndu-se în mișcarea de idei determinată de fenomenul numit adesea al redeșteptării naționale, asociat cu procesul modernizării României, preocupările lui A. D. Xenopol pentru problematica culturii naționale s-au soldat cu o contribuție importantă la dezvoltarea filozofiei culturii în țara noastră. Aportul său teoretic este indiscutabil și el nu are numai o valoare istorică. Xenopol vine cu o viziune complexă asupra

[97] *Ibidem*, p. 131.
[98] *Ibidem*, p. 140.
[99] *Ibidem*, p. 145.
[100] *Ibidem*, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

factorilor determinanţi ai culturii, în care include atît factori de natură obiectivă, cît şi factori subiectivi; atît factori materiali, cît şi factori spirituali. Ierarhizarea acestora, aşa cum o întîlnim la Xenopol, nu este acceptabilă azi; putem remarca şi lipsa dintre aceşti factori a celor social-economici; mai constatăm că în interpretarea literaturii şi a artei, gînditorul a preluat o serie de teze idealiste, care au circulat în epocă, mai ales la „Junimea", inspirate de estetica lui Hegel şi Schopenhauer. Reţinem însă definiţia dată de Xenopol conceptului de cultură naţională, care, credem, poate sluji ca un punct rodnic de plecare pentru noi discuţii, chiar dacă s-ar putea aduce unele obiecţii, în legătură cu includerea dreptului, fără rezerve, în specificitatea naţională. Mai notăm că gînditorul face o serie de observaţii pertinente în legătură cu o formă sau alta a culturii şi formulează propuneri practice pentru stimularea dezvoltării acestora în ţara noastră.

Studiul *Cultura naţională* a fost urmat de alte articole şi studii în care gînditorul a abordat şi alte aspecte teoretice sau practice legate de sfera culturii. Reţinem polemica sa cu Buckle din studiul *Istoriile civilizaţiunei* în problema factorilor progresului, în cursul căreia concepţia lui Xenopol asupra factorilor civilizaţiei se completează cu puncte de vedere noi. Gînditorul român menţionează acum — între aceşti factori — faptele politice şi sociale, care pot să influenţeze asupra sufletului omului, contribuind în acest fel la geneza formelor culturii.

Participînd la dezbaterile în legătură cu căile progresului în ţara noastră, Xenopol expune de asemenea un punct de vedere deosebit de cel susţinut de Maiorescu, sprijinindu-se şi de data aceasta pe argumente teoretice şi de ordin istoric. În problema „formelor fără fond", care poate fi subsumată celei despre raportul dintre tradiţie şi inovaţie, Xenopol argumentează poziţia sa în felul următor: „În două chipuri poate să se civilizeze un popor: sau civilizaţiunea este productul său propriu, este pornită de-a dreptul din interiorul său şi ramurile de cultură se dezvoltă treptat cu necesităţile ce apar pe rînd în acel popor, sau un popor e pus deodată în faţă cu o cultură deja existentă şi prin influenţa acesteia el se simte atras spre a ieşi din starea în care se află şi a mulţumi necesităţile ce se dezvoltă atunci în el" [101].

Gînditorul admite deci primirea unor influenţe din partea unei culturi străine, arătînd că nu se poate pretinde unui popor să ofere încă de la începutul dezvoltării sale numai lucruri bune. Fără a nega anomaliile produse de copierea unor instituţii străine, Xenopol nu cere desfiinţarea, ci perfecţionarea instituţiilor, „formelor", pentru că altfel înseamnă „a ucide chiar posibilitatea progresului, a cărui natură cere de a merge de la rău la bine, de la neştiinţă la ştiinţă".

În strînsă legătură cu filozofia istoriei, Xenopol a abordat mai tîrziu o altă problemă de mare actualitate din domeniul filozofiei culturii: problema *valorilor*. Deşi chestiunea nu este examinată în sine, prin prisma teoriei culturii, gînditorul are şi aici unele contribuţii care se impun a fi relevate [102].

[101] A. D. Xenopol, *Scrieri sociale şi filozofice*, p. 149.

[102] Vezi şi Ion Pascadi, *Din tradiţiile gîndirii axiologice româneşti*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1970.

Căutînd să demonstreze că noţiunea valorii este inaplicabilă în istorie, gînditorul român face cîteva obiecţii teoriei susţinute de neokantieni.

Obiecţia de bază e aceea că „prin noţiunea valorii se introduce un element personal şi antiştiinţific în organismul istoriei"[103]. Prin conţinutul ei, obiecţia lui Xenopol respinge anume subiectivismul teoriei valorilor şi, în principiu, subiectivismul istoric.

Gînditorul român sesizează foarte exact principala slăbiciune a neokantianismului în problema abordată, punînd în evidenţă faptul că, făcînd din valoare factorul organizator al ştiinţei istorice, se introduce în această disciplină un punct de vedere subiectivist, în măsura în care subiectul cugetător are libertatea de a aprecia şi ierarhiza faptele, raportîndu-le la anumite ţeluri ale sale.

Xenopol remarcă totodată caracterul relativ al valorilor, condiţionarea lor de anumite împrejurări sociale în care se află indivizii; cînd este vorba de a aprecia importanţa faptelor istorice, indivizii atribuie o valoare mai mare faptelor legate de interesele lor, de cîmpul lor de activitate şi se orientează în mod unilateral spre anumite grupe de fenomene.

A. D. Xenopol nu neagă intervenţia aprecierii personale în ştiinţă, în selectarea şi ierarhizarea faptelor, apreciere care echivalează cu exprimarea valorii lor. Dar observă că aprecierea personală devine o piedică atunci cînd valoarea e transformată în criteriu de selectare şi ordonare a faptelor, părăsindu-se adevăratul criteriu ce trebuie să se afle la baza ştiinţelor — stabilirea adevărului, eliberat de orice influenţe personale, subiective.

◇

Cu opera lui Xenopol, gîndirea românească a cunoscut o puternică afirmare pe plan european şi chiar mondial.

Mai întîi scrierile referitoare la istoria românilor şi în special *Istoria românilor din Dacia Traiană*, editată şi în limba franceză, l-au impus pe Xenopol ca istoric de mare valoare. O faimă statornică, întrecînd-o cu mult pe cea adusă de opera istorică propriu-zisă, cunoaşte Xenopol cu lucrările sale de teorie a istoriei. Ideile lui Xenopol dau naştere unei adevărate polemici : nume ilustre — Croce, Rickert, Berr, Lacombe — le aprobă sau le aduc obiecţii şi, indiferent de atitudinea faţă de conţinutul scrierii, unanimitatea consemnează trăinicia cercetării.

Cu teoria sa asupra istoriei, Xenopol şi-a cucerit un loc în istoria gîndirii universale. După apariţia lucrării sale nu există istorie a sociologiei, a filozofiei istoriei care să nu-i expună concepţia. Numele lui Xenopol este citat frecvent şi în zilele noastre de către specialişti din alte ţări care abordează diferite probleme ale filozofiei istoriei.

Încadrarea lui Xenopol în istoria culturii ţării noastre şi în istoria gîndirii europene trebuie să ţină seama, în primul rînd, de elementele realist-materialiste ale concepţiei sale filozofice şi sociologice, de latura progresistă a gîndirii sale economice, de contribuţia importantă adusă la elaborarea, dintr-o perspectivă realistă, a problemelor de teorie a istoriei,

[103] A. D. Xenopol, *Noţiunea valorii în istorie*, p. 11.

Scanned with OKEN Scanner

de studiile sale referitoare la diferite aspecte ale teoriei culturii. Gîndirea sa trebuie apreciată în mod nuanțat, cu relevarea a ceea ce este predominant pozitiv și consemnarea limitelor impuse de condițiile istorice în care a trăit gînditorul, de poziția sa de clasă. Privită în ansamblu, opera sa apare ca o contribuție de mare valoare la dezvoltarea culturii progresiste românești, la afirmarea ei pe plan internațional [104].

[104] Dintre lucrările referitoare la viața și opera filozofică a lui Xenopol, menționăm: Octav Botez, *Alexandru Xenopol, teoretician și filozof al istoriei*, Casa școalelor, București, 1928; N. Bagdasar, *Filozofia contemporană a istoriei*, București, 1930; I. Siadbei, *Învățații noștri — A. D. Xenopol*, București, 1940; Eugen Lovinescu, *T. Maiorescu și contemporanii lui*, București, 1943; Athanase Joja, *Despre logica istoriei*, în „Studii" 1962, nr. 6; *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, București, 1964; N. Gogoneață și Z. Ornea, *A. D. Xenopol, Concepția socială și filozofică*, Edit. științifică, București, 1965; A. D. Xenopol, *Scrieri sociale și filozofice*, ediție, studiu introductiv, comentarii și note de N. Gogoneață și Z. Ornea, Edit. științifică, București, 1967; A. Toma, *Xenopol despre logica istoriei*, Edit. politică, București, 1971; *A. D. Xenopol, Studii*, coordonatori: L. Boicu și Al. Zub, Edit. Academiei, București, 1972.

8. CONSTANTIN DIMITRESCU-IAȘI

VIAȚA ȘI OPERA

După moartea prematură a lui Vasile Conta [1], linia materialistă din filozofia românească din ultimele trei decenii ale secolului trecut și primele două decenii ale secolului nostru a fost ilustrată de C. Dimitrescu-Iași.

Născut la Iași, la 25 februarie 1849, și-a făcut studiile universitare în fosta capitală a Moldovei. A fost profesor de filozofie în învățămîntul secundar, la Iași, Botoșani și Bîrlad. Între 1875—1877 a studiat la universitățile din Berlin și Leipzig, unde a obținut titlul de doctor în filozofie, cu o lucrare din domeniul esteticii, intitulată *Der Schönheistbegriff* (*Conceptul de frumos*) și publicată în același an (1877) la Leipzig. Întors în țară, a fost numit profesor la Universitatea din Iași [2], de unde a fost transferat, în 1885, la Facultatea de litere și filozofie din București [3]. Și-a desfășurat activitatea pînă în 1919, cînd a ieșit la pensie, retrăgîndu-se la Turnu Severin, unde colaborează la ziarul local „Cerna" și moare, sărac și aproape părăsit, la 16 aprilie 1923.

Pe lîngă activitatea de catedră, a avut și numeroase alte funcții: a fost rectorul Universității din București peste 12 ani [4], inspector general al învățămîntului, directorul Bibliotecii centrale de stat din București, directorul Școlii normale superioare din Iași, apoi al Seminarului pedagogic universitar [5] din București timp de peste 20 de ani.

C. Dimitrescu-Iași este una din figurile luminoase din trecutul nostru cultural, un însemnat gînditor și luptător în domeniul filozofiei și științei. Activitatea lui îndelungată în viața culturală și în învățămînt, ideile înaintate pe care le-a răspîndit în ultimul sfert al veacului trecut și primul sfert al veacului nostru, constituie o importantă contribuție la lupta pentru o concepție științifică asupra lumii și vieții.

În trecut, importanța operei sale a fost trecută, de regulă, cu vederea sau a fost minimalizată, ridiculizată sau condamnată ca fiind primejdioasă pentru ordinea socială constituită. Ion Găvănescul, care îl precedează în cariera didactică, îl atacă cu înverșunare pentru ideile lui înaintate. Pe de altă parte, Marin Ștefănescu, în *Filozofia românească* (Bucu-

[1] Vasile Conta a murit în 1882, la vîrsta de 37 de ani.

[2] Secția de filozofie de la Universitatea din Iași avea o singură catedră, ocupată de Simion Bărnuțiu, apoi în 1863 de Titu Maiorescu pînă în 1872. În anul școlar 1878—1879 s-a creat un curs special de psihologie, pedagogie și estetică pentru C. Dimitrescu-Iași.

[3] Aici a predat cursuri de estetică, etică și sociologie.

[4] Din octombrie 1898 pînă în ianuarie 1911.

[5] Prin legea alcătuită de Haret (1898), în colaborare cu Dimitrescu-Iași, a luat ființă Seminarul pedagogic universitar din București — instituție a cărei menire era pregătirea teoretică și practică a profesorilor secundari.

Scanned with OKEN Scanner

rești, 1922, cap. VII, p. 190—200), deși îi acordă un loc important, prin felul în care îl prezintă îi deformează ideile, punîndu-le într-o lumină cu totul falsă, silindu-l să intre în rîndul spiritualiștilor, care, după el, ar reprezenta concepția filozofică specifică „conștiinței neamului românesc" [6]. Contrariat însă de fondul materialist al concepției lui Dimitrescu-Iași, Marin Ștefănescu încearcă, prin argumente cu totul „nefilozofice", să-l reconcilieze cu religia [7].

C. Dimitrescu-Iași a ținut cursuri universitare în mai toate domeniile filozofice din vremea aceea : istoria filozofiei, pedagogie și istoria pedagogiei, psihologie (generală, comparată, morală și pedagogică), antropologie, etică, estetică, sociologie.

Ca profesor universitar, a fost un emul al lui Titu Maiorescu, admirat pentru calitățile sale oratorice deosebite, precum și pentru conținutul prelegerilor sale [8]. A fost însă și denigrat de unii din cauza ideilor sale înaintate [9], pe care le răspîndea la catedră, în parlament ca deputat, în conferințe publice și în diferite ziare și reviste, mai ales în cele două reviste de ținută științifică, înființate și conduse de el : „Revista pedagogică" și „Revista de filozofie și pedagogie".

Datorită pregătirii sale superioare și interesului său pentru școală, a fost consultat de miniștrii învățămîntului. A fost colaboratorul cel mai apropiat al lui Spiru Haret în opera de modernizare și democratizare a învățămîntului. Istoria organizării învățămîntului de toate gradele în țara noastră și, mai ales, a celui superior se leagă strîns de numele său [10].

Învățămîntul filozofic de la Universitatea din București a fost organizat după un plan unitar, alcătuit de C. Dimitrescu-Iași [11]. Lui i se datorește și organizarea seminariilor pe lîngă catedrele universitare în spiritul de colaborare între cadrele didactice și studenți, pentru ucenicia în cercetarea liberă și metodică în domeniul științei.

C. Dimitrescu-Iași s-a format sub influența curentului materialist și ateist din științele naturii și sub influența literaturii socialiste, care, mai ales datorită acțiunii „Contemporanului", cucerise o mare parte dintre intelectualii români care voiau să fie la curent cu mișcarea științifică [12].

[6] Iată cum caracterizează Mihail Dragomirescu *Filozofia românească* a lui Marin Ștefănescu și felul în care îl înfățișează acest istoric pe C. Dimitrescu-Iași, silindu-l să intre în patul lui Procust al propriei sale concepții filozofice: „Această concepție, spune M. Dragomirescu, pe care d-sa [Marin Ștefănescu] o numește *spiritualismul armonic* și care își găsește temeiul, pe de o parte în *religia creștină*, iar pe de alta în *naționalismul* unui anume partid... este atît de indisolubil legată de cugetarea sa, că, cu vrere și fără vrere, o caută — și cine caută găsește — chiar în doctrinele filozofice cele mai potrivnice (ca de exemplu ideile lui Vasile Conta, Titu Maiorescu, Dimitrescu-Iași)" (M. Dragomirescu, *De la misticism la naționalism*, București, 1925, p. 90—91).

[7] Cf. *ibidem*, p. 195.

[8] Ion Petrovici, *Amintiri universitare*, 1921; Gr. Tăușan, *Profesorul*, în *C. Dimitrescu-Iași, Omul și opera*, 1934; Eugeniu Sperantia, *Figuri universitare*, 1967 etc.

[9] S. Mehedinți, *Cea dintîi școală normală superioară*, 1939; Ion Găvănescul, *Amintiri*, 1944 ș.a.

[10] Legea din 1898 pentru organizarea învățămîntului secundar și superior a fost alcătuită de „Spiru Haret, ca factor politic, și C. Dimitrescu-Iași, ca factor pedagogic" (D. C. Nădejde, în vol. *Omagiu lui C. Dimitrescu-Iași*, 1904, p. 19—20).

[11] M. Popescu-Spineni, *Contribuții la istoria învățămîntului superior*, 1928, p. 33—34; idem, *Instituții de înaltă cultură*, Vălenii de Munte, 1932, p. 46.

[12] „La noi (socialismul) era privit ca o formă superioară de înțelegere a societății. Orice om inteligent în curent cu mișcarea științifică a vremii trebuia să fie socialist" (C. Rădulescu-Motru în declarația sa autobiografică din „Rampa", nr. 3 068, din 13 aprilie 1928).

Scanned with OKEN Scanner

Noile cuceriri ale științelor naturii au creat condiții favorabile pentru eliberarea gîndirii de concepțiile idealiste tradiționale și orientarea ei spre o filozofie științifică și în țara noastră. Medici, naturaliști, gînditori progresiști ca Grigore Cobălcescu, Vasile Conta, Ștefan Michăilescu, Victor Babeș și alții au dus o luptă activă și susținută împotriva concepțiilor idealiste, speculative și au izbutit să asigure dezvoltarea tot mai mare a interesului pentru cercetările și teoriile științifice. Pe această linie s-a plasat în mod mărturisit și C. Dimitrescu-Iași : „Sfîrșitul secolului XVIII și întreg secolul XIX reprezintă triumful științei. N-a rămas direcție a activității omenești în care să nu se afirme metodele pozitive ale științei" [13]. Încă din 1877, el motiva orientarea materialistă a concepției sale generale despre lume ca fiind determinată de progresele și descoperirile științelor [14].

Autorii săi preferați sînt W. Wundt, creatorul primului laborator de psihologie experimentală (1879, la Leipzig), ale cărui cursuri le-a urmat și pe care l-a avut referent principal la teza lui de doctorat, Fechner, Comte, Darwin, Spencer, Bain, confruntîndu-și ideile și cu Immanuel Kant, Schopenhauer, Hegel ș.a., dar militînd consecvent pentru metode experimentale, nu numai în psihologie, dar în toate științele sociale pe care le-a abordat, inclusiv în estetică, pledînd totdeauna pentru o metodă de cercetare al cărei punct de plecare să fie „experiența", studiul metodic al realității obiective, împotriva speculațiilor și apriorismului în orice domeniu al științei și filozofiei [15].

Ca om politic, deși a activat toată viața în partidul liberal, fiind și deputat, s-a situat pe o poziție sincer democratică, dînd dovadă de o remarcabilă independență de gîndire și, la un moment dat, fiind în strînse legături cu o serie de elemente socialiste. Este un fapt demn de remarcat că la conferințele de la universitate, precum și la cele publice, el era urmărit cu o atenție și simpatie deosebită și de intelectualii care militau pentru socialism în țara noastră, datorită ideilor sale progresiste [16]. De asemenea, este un fapt important acela că majoritatea studiilor sale au fost republicate în „Revista Ideei" și reproduse în diferite broșuri de aceeași revistă, care era o publicație progresistă militantă. C. Dimitrescu-Iași însuși explică atitudinea lui, scriind, în 1897, că ar fi „o erezie sociologică" să se creadă că partidul liberal constituie un bloc unitar, el fiind alcătuit din straturi sociale diferite, cu năzuințe diferite [17]. Ideile sale veneau adesea în conflict cu doctrina partidului din care făcea parte, ceea ce dovedește că el nu a abdicat de la propria sa gîndire, nu s-a supus orbește doctrinei de partid [18].

În întreaga sa activitate politică, a militat pentru drepturile maselor populare la libertate și cultură. După Dimitrescu-Iași, burghezia românească, în egoismul și ignoranța ei, nu poate nici înțelege, nici promova idealurile culturale : „Afară de rare excepții, în burghezia românească nu găsești nici o idee mai înaltă, care să-i pună în vibrare coardele sim-

[13] C. Dimitrescu-Iași, *Discursul d-lui Zola*, în „Revista pedagogică", nr. 7—9, 1894.

[14] Idem, *Studii de estetică*, Edit. științifică, București, 1974, p. 70.

[15] Cf. idem, *Nevoia de ideal*, în volumul *Lui Titu Maiorescu. Omagiu*, București, 1900

[16] Pe lîngă aprecierile revistei „Contemporanul", a se vedea și scurtele introduceri ale lui P. Mușoiu, prin care acesta prezintă lucrările lui Dimitrescu-Iași, în vol. C. Dimitrescu-Iași, *Studii de psihologie socială*, Biblioteca „Revistei Ideei", București [1927].

[17] Idem, *O erezie sociologică*, în ziarul „Drapelul" din 13 iulie 1897.

[18] Idem, *O lămurire de idei*, în același ziar, din 3 august 1897.

Scanned with OKEN Scanner

ţirii. Libertate, ideal naţional, artă, ştiinţă sînt pentru cei îmbogăţiţi cuvinte goale, cu un înţeles nebulos. Un fel de ecou îndepărtat pare că spune gîndului lor, că este o înrudire între situaţia lor de burghezi şi între aceste cuvinte magice care au electrizat o dată masele populare lesne crezătoare, cu ajutorul cărora a izbutit burghezia apuseană să-şi cucerească situaţia. Dar acum, cînd situaţia e cucerită, fiecare parvenit simte că nu mai are nevoie de a sacrifica nimic pentru masele populare" [19].

Cu accente de adîncă revoltă Dimitrescu-Iaşi condamnă încătuşarea gîndirii libere şi oprimarea poporului sub toate formele ei : „Multe crime politice s-au comis în numele ordinei sociale, de cînd există societăţi omeneşti şi pînă astăzi. În numele ordinei sociale, care trebuie garantată, s-au pus cătuşe libertăţii cugetării. În numele ordinei sociale s-au pus toate piedicile posibile mersului natural al popoarelor pe calea progresului. În numele ordinei sociale periclitate, au fost zdrobiţi fără milă cei ce ţipau de foame" [20].

O preocupare principală a sa a fost chestiunea ţărănească. Dimitrescu-Iaşi intenţiona să scrie o lucrare cu titlul *Clipe din chestiunea ţărănească*, dar n-a izbutit s-o realizeze. Ne-au rămas însă cîteva articole publicate în reviste şi ziare, din care reiese dragostea lui pentru ţăran — pe care „elementele sociale care au stăpînit acest pămînt l-au considerat prea lungă vreme ca un simplu instrument de producţiune" [21]. Dintre acestea, cele mai importante sînt *Plumbi în loc de pîine* [22] şi *Dar de Crăciun*, scrise cu prilejul reprimării sîngeroase a răscoalelor ţărăneşti din 1888. Iată un pasaj sugestiv din acest din urmă articol : „În lungile nopţi de iarnă, cînd ţăranul ghemuit de frig stă pe gînduri în jurul vetrei, privind în mod inconştient un tăciune care se stinge — el va fi gîndit adesea, poate : « *ce fac boierii, ce fac stăpînitorii lui pentru a-i deschide o cale mai lesnicioasă de trai?* » (. . .) Dar gîndul lor nu era nici la nevoile ţăranului, nici la nevoile breslaşului muncitor. Gîndul lor era cum şi cine să pună mîna mai curînd pe putere. Luptele lor aveau un singur scop : cine să stăpînească ţara, nu cum s-o stăpînească . . ." [23].

După părerea lui — şi aici se vede încă mai clar influenţa literaturii socialiste — , burghezia şi-a îndeplinit rolul ei istoric, viitorul aparţine „straturilor democratice" [24].

Un alt aspect important al activităţii lui Dimitrescu-Iaşi l-a constituit lupta împotriva politicii de menţinere în ignoranţă a poporului muncitor din ţara noastră, împotriva superstiţiei, lupta pentru răspîndirea în mase a unei concepţii ştiinţifice asupra lumii. De aceea, el a criticat cu multă vigoare filozofii (Renan, Caro, Spronk etc.) care negau capacitatea maselor de a se ridica la o viaţă culturală. Dimitrescu-Iaşi pleda pentru „democratizarea" culturii, pentru o „democraţie cultă" [25].

Revista „Contemporanul", încă de la primul ei număr, făcea dări de seamă şi aprecieri critice favorabile asupra conferinţelor sale, alături

[19] Idem, *Recenzentul*, în *Studii de psihologie socială*, ed. cit., p. 48.
[20] Idem, *Ordinea socială*, în ziarul „Democraţia", nr. 229 din 31 decembrie 1888.
[21] În darea de seamă asupra revistei „Educaţia", în „Revista pedagogică", nr. 3—4, 1982, p. 174.
[22] În ziarul „Democraţia", nr. 21 din 1888.
[23] Din articolul C. Dimitrescu-Iaşi, *Dar de Crăciun*, în ziarul „Democraţia" din 25 decembrie 1886/6 ianuarie 1889.
[24] Cf. idem, *O chestie de stat*, în acelaşi ziar, 16 iulie 1897 (nr. 54).
[25] Idem, *Spiritul democratic în literatură, arte, ştiinţe* (vezi *Studii de psihologie socială*, ed. cit., p. 28—29).

Scanned with OKEN Scanner

de ale altor gînditori însemnaţi din ţara noastră : „Nu voi uita niciodată pe aceea [conferinţă] a d-lui Conta despre originea religiunilor, în care cu atît talent a zdrobit orice credinţă fanatică, explicînd aşa de admirabil cum s-a dezvoltat ideea de suflet, D-zeu, drac, rai etc. şi altele mai recente ca a d-lui Dimitrescu, deşi prea ştiinţifică pentru publicul nedeprins" [26]. Aceeaşi revistă, în 1883, îl elogiază pe Dimitrescu-Iaşi pentru „faptul că d-sa a avut curajul de a spune pe faţă ce gîndeşte de religie şi de metafizică" [27].

C. Dimitrescu-Iaşi a luptat împotriva obscurantismului şi pentru promovarea ştiinţei şi culturii naţionale, împotriva imitaţiei fără discernămînt a culturii străine, ca şi a naţionalismului din literatură [28]. În locul artei abstracte, rupte de viaţă, el voia o artă realistă, care „să reprezinte ... *viaţa aşa cum este* ... crezînd în puterea vie a adevărului" [29]. El a criticat idealismul în artă şi a elogiat realismul [30].

De la C. Dimitrescu-Iaşi ne-au rămas puţine scrieri. Se presupune că multe au fost distruse cu prilejul unei inundaţii. Se poate ca unele din lucrările nepublicate şi mai ales interesantele sale cursuri universitare să se găsească la rudele sau familiile prietenilor săi [31]. Dintre lucrările publicate, cele mai multe le găsim în revistele înfiinţate şi conduse de el : „Revista pedagogică" şi „Revista de filozofie şi pedagogie" [32]. Ele au fost în

[26] Revista „Contemporanul", an. I, nr. 1, 1881, în articolul *Către cititorii noştri*, de Ana Nădejde, p. 5.

[27] *Ibidem*, an. III, 1883—1884, în articolul despre „Noua revistă", sub semnătura „Audax", p. 591—592.

[28] A se vedea îndeosebi C. Dimitrescu-Iaşi, studiul *Recenzentul*.

[29] Idem, *Un document omenesc*, în „Revista pedagogică", seria II, nr. 7—9, iulie-august 1894, p. 304.

[30] Cf. relatarea revistei „Contemporanul", 1883, p. 677 (semnată Verax), asupra conferinţei lui Dimitrescu-Iaşi, *Idee şi ideal*, ţinută la Universitatea din Iaşi, la 6 martie 1882.

[31] Marin Ştefănescu, în a sa *Filozofie românească* (Bucureşti, 1922, cap. VII, p. 19), menţionează următoarele lucrări în manuscris: „o schiţă de istoria filozofiei, o psihologie, o morală şi o schiţă de sociologie". A fost publicat ulterior un curs litografiat de istoria filozofiei medievale, aflat în posesia lui Ion Iliescu (vezi C. Dimitrescu-Iaşi, *Studii de estetică*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1974, p. 15, nota 25).

[32] Dintre cele mai însemnate, cunoscute pînă acum, amintim următoarele studii: *Maragna sau nevoia de hrană*, în „Revista pedagogică", nr. 30, 1891, reprodus în „Revista Ideei", nr. 37, 1906, apoi în broşuri, 1919; *Spiritul democratic în literatură, artă, ştiinţă*, în „Revista pedagogică", nr. 3—4, 1892; *Recenzentul*, în „Revista pedagogică", nr. 5—6, 1893, reprodus în „Revista Ideei", nr. 58, 1906; *Cele două morale*, în „Revista de filozofie şi pedagogie", fasc. II—III, 1906, reprodus în „Revista Ideei", nr. 66, 1907, apoi în broşură, 1907: *Fericirea de a trăi*, în „Revista pedagogică", nr. 1, 1891; *Nevoia de ideal*, în volumul omagial *Lui Titu Maiorescu*, *Goana după noroc*, publicat de P. Muşoiu, împreună cu toate studiile enumerate pînă aici, în volumul purtînd titlul general de *Studii de psihologie socială*, însoţite de notiţe introductive caracterizare scrise de editor.

Singura lucrare publicată în volum în timpul vieţii a fost teza sa de doctorat în limba germană, la Leipzig: *Der Schönheitsbegriff. Eine ästhetisch-psychologische Studie* von Dr. Constantin D. Dimitresco, Leipzig, Verlag von Heinrich Matthes, 1877, tradusă în limba română de Drăgoi D. Traian şi publicată abia în 1974 în volumul C. Dimitrescu-Iaşi, *Studii de estetică* (ediţie întocmită şi studiu introductiv de I. Iliescu, Edit. ştiinţifică, Bucureşti), în care, pe lîngă traducerea tezei *Conceptul de frumos. Un studiu estetico-psihologic* (p. 59—138) sînt reproduse şi alte scrieri ale lui C. Dimitrescu-Iaşi, sub titlul *Studii, articole şi cronici din presă* (p. 139—169): *Lucrarea de concurs* a lui C. Dimitrescu-Iaşi pentru ocuparea postului de profesor la Universitatea din Bucureşti; I. Manliu, *Poetica, antologia şi chrestomaţia română; La C. Dimitrescu-Iaşi, fragment din interviul acordat ziarului „Adevărul"; Discursul d-lui Emile Zola; „Criticile d-lui Gherea; Estetica şi critica modernă; Opera d-lui Gherea; Zola osîndit; Arta naţională; Arta şi morala.*

În 1969 i s-a mai publicat lui C. Dimitrescu-Iaşi o colecţie de *Texte despre educaţie şi învăţămînt*, cu un studiu introductiv, note şi comentarii de Ioan N. Vlad (Edit. didactică şi

Scanned with OKEN Scanner

mare parte republicate de Panait Mușoiu în „Revista Ideei", apoi în broșuri, în biblioteca aceleiași reviste. O colecție mai bogată, cuprinzînd și cîteva din articolele apărute în ziarele „Democrația", „Libertatea" și în ziarul „Cerna" al profesorului C. Lacrițeanu (Turnu-Severin), o avem în volumul omagial *C. Dimitrescu-Iași. Omul și opera*, București, 1934, publicat de Societatea română de filozofie, cu o introducere de C. Rădulescu-Motru.

În pofida volumului ei restrîns, opera lui C. Dimitrescu-Iași cuprinde o vastă arie de preocupări. Dotat cu o inteligență vie, cu ușurință și eleganță în exprimare [33], posedînd o erudiție temeinică, pe care o punea la baza gîndirii sale independente și originale — calități unanim recunoscute și peste hotare [34] — , el s-a afirmat, deopotrivă, ca filozof, sociolog, psiholog, estetician, etician, pedagog, critic literar, publicist și om politic. Oricare ar fi însă domeniul în care a lucrat, întreaga sa operă prezintă o unitate de gîndire izvorîtă dintr-o concepție generală unitară asupra lumii, a vieții și a omului, o concepție originală, neconformistă, orientată ferm spre cunoașterea științifică și spre aplicarea practică a cuceririlor științelor în serviciul progresului social, în spirit democratic.

pedagogică, București). În ambele volume se indică și alte lucrări ale lui C. Dimitrescu-Iași, găsite de cei doi îngrijitori ai edițiilor, apărute fie sub semnătura sa, fie sub pseudonime, în diferite publicații periodice.

Părți din cursul de sociologie s-au publicat în revista „Lumea nouă" (1896—1897) Alte cursuri universitare încă nu au văzut lumina tiparului.

Cît privește interpretarea operei lui C. Dimitrescu-Iași în scrieri de *istorie a filozofiei românești*, afară de lucrarea citată a lui Marin Ștefănescu *(Filozofia românească)*, a mai fost menționat în volumul V din *Istoria filosofiei moderne, Filozofia românească de la origini pînă astăzi*, București, 1941, în capitolul *Sociologia*, scris de Traian Herseni (p. 517, paragraful „Primele încercări"), și în capitolul *Pedagogia*, scris de Ștefan Bârsănescu (p. 701—703), care apreciază că „opera lui C. Dimitrescu-Iași e mică din punct de vedere cantitativ, dar valoroasă calitativ. Ideile pedagogice ale lui C. Dimitrescu-Iași au o valoare care pînă în prezent n-a fost pusă în evidență și nici n-a fost caracterizată ca acelea ale altora, deși o merită" (p. 701).

Opera lui C. Dimitrescu-Iași a început a fi valorificată și apreciată la justa ei valoare abia în 1956, din inițiativa Institutului de filozofie al Academiei. Adunarea și publicarea integrală a scrierilor sale într-un volum (sau volume) rămîne de domeniul viitorului. Din ce s-a publicat despre C. Dimitrescu-Iași din 1957 pînă în prezent, amintim, în ordine cronologică: Ilie Sulea-Firu: *Constantin Dimitrescu-Iași*, în „Cercetări filosofice", an. IV, nr. 6, 1957; M. Roșianu, *Activitatea pedagogică a lui C. Dimitrescu-Iași*, în „Revista de pedagogie" an. VII, nr. 4, 1958; *Constantin Dimitrescu-Iași*, în vol. *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, 1964; Ernest Stere, *O contribuție românească la estetica secolului XIX. „Der Schönheistbegriff" de C. Dimitrescu-Iași*, în „Revista de filozofie", tom. XI, nr. 5, 1964; *C. Dimitrescu-Iași*, în *Antologia gîndirii românești*, vol. I, partea a doua, Edit. politică, București, 1967; Stanciu Stoian, *C. Dimitrescu-Iași*, în vol. *Din istoria pedagogiei românești*, vol. IV, Edit. didactică și pedagogică, București, 1968; Ioan N. Vlad, *The first University Course in Sociology held in Romania* (Primul curs universitar de sociologie ținut în România), în „Revue roumaine des sciences sociales. Série des sciences sociales-sociologie" tome 13, 1969; Idem, *C. Dimitrescu-Iași estetician și critic literar*, în „Revista de istorie și teorie literară", tom. 21, nr. 4, 1972; Ion Iliescu, *Cursul de sociologie al lui Constantin Dimitrescu-Iași*, în „Viitorul social", nr. 2, 1974; Stanciu Stoian, *C. Dimitrescu-Iași*, în *Pedagogia română modernă și contemporană*, București, Edit. didactică și pedagogică, București, 1976.

[33] Vezi aprecierile lui C. Hogaș, F. Stoenescu, C. Sărățeanu, I. Petrovici ș.a., citate de I. Iliescu, în studiul introductiv la volumul C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică*, p. 9—10.

[34] Vezi *ibidem*, p. 14, 30.

Scanned with OKEN Scanner

RAPORTUL DINTRE FILOZOFIE ȘI ȘTIINȚĂ ÎN ISTORIA FILOZOFIEI

C. Dimitrescu-Iași s-a format într-o epocă în care progresele fără precedent ale științelor au adus după sine o repulsie față de speculațiile metafizice, abstracte, rupte de viață, de experiență, o atracție față de științele pozitive, bazate pe legi obiective și pe adevăruri verificabile în practică. Pozitivismul și scientismul izolau științele de filozofie, în disprețul lor față de orice „speculație" dincolo de datele pozitive ale științei. În această atmosferă dominantă în cultura europeană din ultimul pătrar al secolului trecut, C. Dimitrescu-Iași se situează pe o poziție critică atît față de filozofia speculativă idealistă, cît și față de pozitivismul ortodox și scientismul „pur". El atrage atenția că separarea arbitrară a științei de filozofie și a filozofiei de știință este la fel de neîntemeiată și de păgubitoare pentru ambele direcții de gîndire. Gînditorul remarcă, în 1877, că însuși progresul științei a dus la o nouă concepție filozofică și că este imposibil de separat știința de filozofie [35].

În general, el a pledat pentru o legătură organică a științelor cu filozofia și pentru o „filozofie științifică", adică o filozofie care progresează în strînsă legătură cu constituirea și progresul științelor ; mai mult, o filozofie ale cărei adevăruri trebuie confirmate de cuceririle treptate ale științelor : „au simțit înseși științele necesitatea de a se apropia, tot mai mult de speculație ; pe de altă parte, și filozofia s-a văzut nevoită să coboare din regiunile superioare ale speculației abstracte către experiență și să confrunte, printr-o permanentă comparație, îndrăznețele ei speculații cu rezultatele științelor experimentale [36].

Progresul gîndirii filozofice și progresul gîndirii științifice, de care atîrnă în mod solidar progresul culturii și civilizației, depinde, după C. Dimitrescu-Iași, de solidaritatea și unitatea dintre filozofie și știință, de colaborarea lor reciprocă. Gîndirea omenească este unitară și ea progresează în măsura în care gîndirea științifică se ridică la cea filozofică, la „filozofia științifică, sinteză a rezultatelor dobîndite de științele pozitive și de științele experimentale, care explică omul și viața sub toate formele" [37]. Desigur, filozofia și știința au țeluri deosebite. Științele particulare studiază diferite regiuni și aspecte ale lumii, pe cînd filozofia cercetează lumea ca unitate, ca realitate inscindabilă. Lumea, ca tot unitar, nu poate fi explicată cu adevărat fără cunoașterea părților, fapt pentru care „însăși metafizica face apel, în genere, . . . la științele experimentale, pentru a afla de la ele pînă la ce limite se pot realiza aspirațiile ei" [38]. Aceasta însă nu înseamnă că, punînd una lîngă alta diferitele explicații *parțiale* ale științelor, prin simpla lor „sinteză" s-ar putea ajunge la o concepție *generală* și unitară a lumii, adică la o „filozofie științifică" [39] : „ . . . științele empirice, față de *problema cosmologică*, nu pot stabili decît o parte din principiile generale care trebuie să conducă la o concepție unitară despre lume, nu însăși această concepție despre lume. Ultimele legi explo-

[35] C. Dimitrescu-Iași, *Conceptul de frumos*, în *op. cit.*, p. 70.

[36] *Ibidem*.

[37] C. Dumitrescu-Iași, *Prima verba*, în „Revista de filozofie și pedagogie", fasc. II–III, 1906, p. 7.

[38] Idem, *Conceptul de frumos*, p. 73.

[39] O astfel de concepție ar duce la eclectism, care, după el, „s-a dovedit deja nesatisfăcător *pretutindeni*" (*ibidem*).

Scanned with OKEN Scanner

rabile ale *cosmosului* pot fi stabilite numai printr-o înțelegere globală a tuturor rezultatelor acestor științe particulare, adică printr-o știință generală a științelor ... filozofia" [40].

Preocupat fiind în primul rînd de *progresul științelor sociale*, C. Dimitrescu-Iași relevă necesitatea ca și aceste științe să ajungă la rangul de științe „pozitive", adică la științe de legi verificabile în practica socială. Din acest punct de vedere, el constată că, pe timpul lui, „științele sociale nu sînt încă ajunse nici măcar la gradul de verificare al științelor biologice și al medicinii" [41]. Căutînd o explicație a „progresului lent" al științelor sociale, este de părere că în aceste științe încă nu s-a stabilit în mod satisfăcător „*poziția*" fiecăreia în ansamblul celorlalte științe și nici „definirea științelor de care depind", pe de o parte, iar pe de alta, că înseși „științele de bază" de care sînt legate și de care depind nu sînt încă îndeajuns de evoluate [42].

În acest context, el se referă la problema interdependenței tuturor științelor, atît în constituirea lor ca științe „pozitive", cît și în progresul fiecăreia în parte. Citînd clasificarea științelor a lui Auguste Comte, el recunoaște meritul acestuia „de a fi atras în mod deosebit atenția asupra dependenței reciproce a științelor în evoluția lor" [43].

Dependența științelor, despre care vorbește Comte, este *lineară*, de la științele cele mai simple și abstracte, la cele mai complexe și concrete. În ce privește dependența științelor în ordinea constituirii lor din punct de vedere cronologic, C. Dimitrescu-Iași observă faptul că principiul lui Comte nu se verifică dacă se au în vedere *primele începuturi* ale diferitelor științe: „căci, în această ultimă privință, științele pot să prospere, pînă la un anumit grad, simultan, fără ca măcar să ne dăm seama de această strictă interdependență. Este foarte limpede că științele, în evoluția lor, depind unele de altele, că fiecare furnizează adevăruri de bază pentru celelalte și, ca atare, poate să devină condiția *sine qua non* pentru dezvoltarea ulterioară și pentru organizarea definitivă a celorlalte, ca științe pozitive" [44]. În această privință, el aduce ca exemplu *fiziologia*, „care cu toate că-și are începuturile tocmai de la Aristotel, datorită dependenței ei de *chimie* și *anatomie*, s-a constituit ca știință abia în ultimul timp" [45].

Vorbind despre „categoriile noastre estetice", el generalizează caracterul istoric, evolutiv al întregii culturi: „Ca și întreaga noastră cultură, conștiința noastră estetică, concepțiile și categoriile noastre estetice trebuie considerate ca niște produse ale evoluțiilor anterioare" [46].

În ce privește conținutul științelor, C. Dimitrescu-Iași generalizează, de asemenea, prin prisma propriei sale concepții asupra lumii, afirmînd că „orice știință empirică are de-a face mai întîi cu fenomene, și aceste fenomene sînt doar niște forme determinate ale mișcării universale" [47], înțelegînd prin știință „empirică" orice știință în accepția modernă a definiției ei, adică bazată pe experiență. Problema evoluției și progresului științelor în genere este strîns legată, după el, de progresul în rezol-

[40] *Ibidem*, p. 76.
[41] Idem, *Educația în familie*, în „Revista pedagogică", nr. 1, 1892.
[42] Idem, *Conceptul de frumos*, p. 77.
[43] *Ibidem*, p. 76.
[44] *Ibidem*, p. 77.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*, p. 75.
[47] *Ibidem*, p. 86.

43 — c. 890

Scanned with OKEN Scanner

varea problemei fundamentale a raportului dintre existență și conștiință, de soluționarea ei monist-materialistă. Dat fiind că existența precede conștiința, de multe ori trec veacuri întregi pînă cînd omul devine conștient de o lege sau alta a naturii. Astfel, spre exemplu, „relațiile dintre mișcările corpurilor cerești au o existență veșnică, adică chiar mai înainte de descoperirea legilor astronomice ...” [48]. De aceea, nu numai în filozofie, ci, în general, în științe, progresul cunoașterii izvorăște din aplicarea strictă, în metodologia cercetării, a „principiului filozofic general”, potrivit căruia „o soluționare *științifică* este posibilă numai în măsura în care acceptăm punctul lui de plecare *în experiență* și ne înălțăm de la ea la principiul suprem; nu însă și în sens opus” [49]. Cu toate acestea, respectînd mersul dialectic al cunoașterii, de multe ori se pornește invers, de la idee la realitate, la verificarea practică, experimentală; dar acest drum invers ar fi posibil „numai atunci cînd s-ar descoperi categoriile superioare ale științei și am purcede de la acestea spre experiență, numai pentru a confirma teoria” [50].

Caracterul istoric al cunoașterii umane și al progresului gîndirii în sens științific și filozofic monist-materialist l-a preocupat pe C. Dimitrescu-Iași în toate domeniile, în primul rînd în istoria filozofiei, pentru că, după el, știința, arta, politica, morala și, în general, întreaga cultură sînt determinate de legea evoluției și a progresului, care se realizează în funcție de condițiile istorice concrete; și oricare ar fi domeniul culturii, gîndirea umană fiind unitară, întreaga cultură poartă pecetea concepției generale despre viață a locului și timpului respectiv.

O latură importantă a activității universitare a lui C. Dimitrescu-Iași a fost aceea de *istoric al filozofiei*. Din anuarele Universității din București și din unele studii asupra istoriei acestei universități, se știe că a făcut, printre altele, cursuri de „Istoria filozofiei antice, medii și moderne” [51], încă din 1885. Din amintirile unor contemporani rezultă că acestea erau foarte prețuite și au lăsat impresii neșterse studenților și auditorilor săi. După mărturia lui Nicolae Iorga, la aceste cursuri era o mare afluență, nu numai de studenți, ci și de public „din afară” : „Numai la cei doi rivali ai frazei, Maiorescu și Dimitrescu, erau și ascultători din afară, urmînd unei vechi și desigur excelente tradiții” [52]. Despre *conținutul* acestor cursuri, relativ de curînd s-a putut afla, prin scoaterea la iveală a unui curs litografiat de „Istoria filozofiei în evul de mijloc”, note stenografice, 1909—1910 [53].

Ca și celelalte laturi ale activității lui C. Dimitrescu-Iași, și *istoria filozofiei* este concepută în spirit materialist, științific. Filozofia, după el, reprezintă gîndirea omenească ridicată la cea mai generală sintetizare a cunoștințelor despre lume, valabilă în măsura în care concluziile sale vin în armonie cu rezultatele experiențelor dovedite. Istoria filozofiei este istoria gîndirii omenești în acest sens. Diferitele sisteme filozofice create succesiv în cursul istoriei pot fi înțelese în mod adecvat, în măsura în care se cunoaște ambianța istorică, socială, economică și culturală,

[48] *Ibidem*, p. 80.
[49] *Ibidem*, p. 132.
[50] *Ibidem*.
[51] Marin Popescu-Spineni, *op. cit.*, p. 38.
[52] N. Iorga, *O viață de om, așa cum a fost*, Edit. Minerva, București, 1972, p. 240.
[53] Citat de Ion Iliescu în studiul său introductiv la volumul C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică*, p. 15 ș.u.

Scanned with OKEN Scanner

„mentalitatea", spiritul timpului în care au trăit autorii acestor sisteme. Gîndirea lor reflectă preocupările generale ale oamenilor dintr-un anumit timp și loc. C. Dimitrescu-Iași nu a expus pur și simplu diferitele sisteme filozofice în contextul unei epoci și în succesiunea lor cronologică, ci le-a *interpretat*, prin prisma unei metodologii a cărei temeinicie a fost adeverită de materialismul dialectic și istoric. Pe de altă parte, în interpretarea diferitelor teorii filozofice, el punea toată pasiunea militantă care l-a caracterizat în diferitele sale manifestări, *luînd o atitudine* personală, critică, de pe poziții înaintate. Așa se explică interesul și atracția de care se bucurau cursurile „emulului lui Maiorescu" [54]. Poziția lui ideologică era de multe ori opusă față de aceea a lui Maiorescu și apropiată de aceea a lui Gherea, pe care îl aprecia deschis în special în domeniul criticii literare și artistice. Ca și în celelalte domenii, și în istoria filozofiei el a combătut cu fermitate obscurantismul și, în general, idealismul, dualismul, dogmatismul, apriorismul, agnosticismul, scepticismul, în numele științei și al cuceririlor ei, verificabile în activitatea practică.

PROBLEMA EXISTENȚEI

În concepția sa generală despre lume și viață, C. Dimitrescu-Iași susținea unitatea materială a lumii, afirmînd că „unul este substratul lumii, și nu două — materia și spiritul" [55]. Întregul univers este guvernat de legi : „fenomenele naturii se desfășoară după legile fatale și neîndurate [56]. Omul însuși nu face excepție de la aceste legi, el fiind o parte integrantă a naturii, produs al evoluției. C. Dimitrescu-Iași a respins spiritualismul și concepția teologică despre nemurirea sufletului. „Știința a arătat zădărnicia acestei credințe, a dovedit că, după moarte, nu rămîne nimica din noi, că viața viitoare este o nălucire" [57]. Aceste idei, precum și altele încă mai îndrăznețe, au trezit o furtună de proteste și de atacuri împotriva lui. Acest „ateu bine cunoscut" [58] a declarat de fapt, printre altele, în conferințele sale de la universitate, că „după mersul lucrurilor, religia este menită să piară" [59].

Concepția sa monist-materialistă are un caracter mecanicist-evoluționist. Legile care guvernează întreaga existență sînt legile mecanice

[54] Ca și alții, Nicolae Iorga recunoaște că C. Dimitrescu-Iași „era socotit ca rivalul în oratorie al lui Maiorescu", dar îl considera superior pe acesta din urmă, în ce privește „precizia" și „ritmul" frazei (vezi N. Iorga, *op. cit.*, p. 237).

Este de reținut ca important pentru cunoașterea istoriei filozofiei din România că, pînă în 1878, la Universitatea din București, toate disciplinele filozofice erau predate de un singur profesor, Ioan Zalomit. Titu Maiorescu a ținut „prelegeri libere" din 1874 pînă în 1884, cînd i s-a creat o catedră de „logică și istoria filozofiei contemporane", restul istoriei filozofiei fiind în atribuția lui C. Dimitrescu-Iași. Din 1878 s-a creat și o catedră de pedagogie, ocupată de I. Crăciunescu, pe care o va ocupa tot C. Dimitrescu-Iași din 1910 (Cf. Marin Popescu-Spineni, *op. cit.*, p. 38, 46).

[55] Vezi articolul despre *Noua revistă*, în „Contemporanul", 1883—1884, p. 591.

[56] C. Dimitrescu-Iași, *Către tinerimea universitară*, 1909.

[57] „Contemporanul", 1881, p. 736, despre conferința lui C. Dimitrescu-Iași, *Prețul vieții*.

[58] Revista, Contemporanul, 1883—1884. „Noua revistă", sub semnătura „Audax", p. 472.

[59] Aceeași revistă, despre conferința lui C. Dimitrescu-Iași, *Psihologia științifică*, în același număr, la p. 598.

Scanned with OKEN Scanner

ale mişcării : „izvorul tuturor întîmplărilor [fenomenelor] care alcătuiesc cosmosul sînt legile fatale [inexorabile] ale mişcării. Totul este mişcare şi transformare a mişcărilor" [60]. Omul însuşi, ca parte a cosmosului, „e o maşină în mişcare. Întregul mecanism e alcătuit din celule şi fiecare celulă are viaţa sa proprie, care e totodată condiţionată de viaţa întregului organism. Viaţa se prezintă dar sub două forme : ca mişcare moleculară înlăuntrul fiecărei celule şi ca mişcare fiziologică în fiecare agregat de celule care constituie o funcţiune organică deosebită. Totalitatea proceselor fiziologice se poate reduce la cele două fenomene principale : asimilare şi dezasimilare, care sînt baza vieţii celulare" [61].

La baza vieţii şi a manifestărilor ei, nu numai materiale, ci şi spirituale, stă *nevoia de hrană* : „... pretutindeni nevoia de hrană e baza tuturor aspiraţiilor, [im] boldul principal al întregii noastre activităţi" [62].

În secolul al XVII-lea, Descartes susţinea că animalul este o maşină pe cînd omul nu, el fiind alcătuit nu numai din corp, ci şi din suflet, din „*res extensa*" şi „*res cogitans*". În secolul următor, La Mettrie a susţinut că şi omul este o maşină, întreţinută de hrană. Apropierea dintre concepţia lui Dimitrescu-Iaşi de aceea a lui La Mettrie este evidentă. „Corpul omenesc — spunea La Mettrie — este o maşină care îşi trage singură resorturile, ca o icoană vie a mişcării perpetue. Alimentele o întreţin ... fără hrană, sufletul lîncezeşte, e cuprins de furie şi moare doborît" [63]. Superioritatea omului constă în „organizarea" superioară a corpului [64].

Concepţia materialist-mecanicistă evoluţionistă este aplicată şi în interpretarea gîndirii umane, pe care o consideră ca fiind expresia superioară a evoluţiei forţelor naturii : „în natură şi în viaţă există ceva superior : e gîndirea omenească, în stare să biruiască forţele mecanice, ce rezumă în ele tot ce e în natură. Scînteia de gîndire în om nu e decît un produs al forţelor mecanice ... Tot ce e simţire şi tot ce e gîndire şi tot ce e voinţă e forţa dinăuntru a mişcărilor eterne" [65]. Este de remarcat că Dimitrescu-Iaşi a explicat gîndirea ca manifestare caracteristică materiei superior organizată în creierul omului şi a interpretat-o în sens evoluţionist, ca fiind expresia superioară a evoluţiei naturii însăşi, care, prin cunoaştere, ajunge la autoconştiinţă : „În om, natura ajunge la cunoaşterea de sine şi, prin neţărmurita putere a gîndirii, viaţa se îndreaptă tot mai mult spre un viitor mai bun, deşi îndepărtat" [66].

Concepţia monist-materialistă, mecanicistă şi în acelaşi timp evoluţionistă a lui C. Dimitrescu-Iaşi se reflectă şi în *psihologia* sa. Ca reprezentant declarat al *psihologiei ştiinţifice*, el afirmă că „psihologia trebuie să se întemeieze pe celelalte ştiinţe şi mai ales pe fiziologia sistemului nervos" [67]. Psihologia ştiinţifică este, după el, experimentală, fiziologică, în sensul psihologiei lui Fechner şi Wundt, autorităţi în materie pe timpul său şi pe care i-a studiat în Germania. De pe aceste poziţii, C. Dimitrescu-

[60] *Din viaţă. Cugetări şi impresii*, în volumul omagial dedicat lui C. Dimitrescu-Iaşi (1935), p. 385.

[61] *Maragna sau nevoia de hrană*, în volumul C. Dimitrescu-Iaşi, *Studii de psihologie socială*, p. 9.

[62] *Ibidem*, p. 10.

[63] J. O. La Mettrie, *Omul maşină*, în volumul *Materialiştii francezi în secolul al XVIII-lea*, E.S.P.L.Ş., Bucureşti, 1954, p. 371.

[64] *Ibidem*, p. 372.

[65] C. Dimitrescu-Iaşi, *Din viaţă*, în *op. cit.*, p. 386.

[66] *Ibidem*, p. 387.

[67] „Contemporanul", 1883—1884, p. 593.

Scanned with OKEN Scanner

Iași a combătut cu vehemență psihologia tradițională bazată pe speculații filozofice idealiste și pe apriorisme, chiar și atunci cînd aceasta se sprijinea pe autoritatea unui Im. Kant: „... orice profan știe că vremea noastră e vremea psihofiziologiei și că psihologia metafizică cu facultățile ei transcendentale e moartă de-a binelea" [68].

TEORIA CUNOAȘTERII

Concepția lui C. Dimitrescu-Iași în domeniul teoriei cunoașterii se înscrie și ea pe linia materialistă. Din punct de vedere gnoseologic, senzațiile, reprezentările, noțiunile și, în generat, toate formele de cunoaștere sînt considerate ca reflectări ale realității obiective: „Toată cunoștința noastră despre lume se reduce la impresiile pe care le primim din întîmplările existenței. Mintea noastră e ca o oglindă în care se răsfrîng fenomenele lumii ce ne înconjoară. În creierii noștri se întipăresc imaginile lumii reale" [69]. El depășește concepțiile materialist-metafizice, contemplative, care consideră cunoașterea ca o oglindire pasivă și relevă legătura dialectică dintre subiect și obiect în actul cunoașterii: „Este evident că aceste icoane subiective sînt condiționate și de natura fenomenului real ca obiect al cunoștinței și de natura subiectivă a materialului nervos în care se întipărește imaginea fenomenului real" [70]. Mintea omenească nu se limitează a primi și a păstra imaginile din lumea obiectivă, ea are o contribuție activă în actul de cunoaștere, prelucrînd materialul primit: „mintea noastră poate *prelucra* acest material prim al cunoștinței, transformînd icoanele individuale pe care le dobîndim din fiecare grupă de impresii provenind de la aceleași obiecte în idei generale, care să cuprindă un întreg șir de cunoștințe; inteligența omenească are putința de a *generaliza*. Generalizînd, noi sîntem în stare să pătrundem în esența unui grup de întîmplări singuratice din natură. Printre formele lor variate și trecătoare, cugetarea noastră se oprește asupra raporturilor permanente dintre ele; astfel găsim legătura lor cauzală" [71].

Cunoașterea *cauzală* nu este numai o necesitate subiectivă a minții omenești, ci și o necesitate obiectivă, *socială*, deoarece numai prin acest mod de cunoaștere se poate asigura progresul social, care este condiționat de putința de a stăpîni și de a pune în serviciul oamenilor puterile naturii: „În năzuința sa de a învinge natura, omul are nevoie să lupte pas cu pas pentru a pătrunde misterul înlănțuirii cauzale a faptelor. Fiecare descoperire, fiecare lege nouă a științei nu e decît ridicarea unui colț al vălului misterios ce acoperă pentru mintea noastră succesiunea fatală [legică] a fenomenelor" [72]. El relevă, de asemenea, caracterul *istoric* al cunoașterii: „mintea noastră este progresistă, fiindcă ideile noastre se transformă continuu prin dezvoltarea științelor pozitive ..." [73].

Prin cunoașterea științifică, mintea omenească descoperă unitatea lumii și interdependența cauzală a tuturor lucrurilor și fenomenelor [74].

[68] C. Dimitrescu-Iași, *Estetica și critica modernă*, în „Drapelul", nr. 30, 1897, p. 1.
[69] Idem, *Nevoia de ideal*, în volumul *Lui Titu Maiorescu. Omagiu*, p. 378–390.
[70] *Ibidem*.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*.
[73] *Ibidem*.
[74] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Procesul cunoaşterii, de la impresii senzoriale la idei, la combinaţii de idei şi generalizări nu duce spontan la cunoaşterea obiectivă a lumii. În acest proces, mintea, îndepărtîndu-se mereu de realitate, poate cădea în erori şi „năluciri subiective". Eroarea în procesul cunoaşterii se explică prin faptul că imaginile care oglindesc lumea reală „se pot păstra în creierii noştri şi pot trăi *fără ciocniri cu fenomenele lumii reale*" [75].

Prin combinarea mintală a diferitelor imagini se creează alte imagini noi, tot mai abstracte, adică mai îndepărtate de lumea simţurilor — ceea ce ne poate duce la descoperirea „esenţei faptelor din lumea reală", dar, în acelaşi timp, „pierzînd din vedere partea specifică a fenomenului real şi operînd numai cu raporturile generale dintre fenomene, riscăm să alcătuim o lume a gîndirii care să se depărteze cu totul de realitate, o lume a închipuirilor, care să nu-şi mai poată găsi *verificarea în domeniul experienţei reale*" [76].

Mintea omenească are această tendinţă necesară spre a cuprinde, prin generalizare, „într-o singură idee o întreagă existenţă". Aceasta se dovedeşte şi prin faptul că „deja din timpurile cele mai vechi ale cugetării filozofice, găsim în filozofia *Eleaţilor* o încercare bine cristalizată a năzuinţei de a afla explicarea lumii reale printr-o lume de idei. Stă în firea minţii omeneşti năzuinţa continuă spre ideal" [77].

Drumul spre progres, spre cunoaşterea esenţei lumii reale şi a legilor obiective care guvernează fenomenele, spre a le pune să lucreze în folosul omului, este drumul ştiinţei, care, prin experienţă şi observaţie, are posibilitatea de a discerne între ce este obiectiv şi ce este părere pur subiectivă. Drumul spre „năluciri" îl urmează cei ce fac abstractizări fără controlul practic al observaţiei şi experienţei: „Astfel se explică creaţia concepţiunilor religioase şi a sistemelor metafizice şi tot astfel se explică evoluţia lor continuă în decursul timpului" [78].

O nouă caracteristică a gîndirii lui C. Dimitrescu-Iaşi este orientarea către practica socială, către aplicarea concluziilor cercetării ştiinţifice şi filozofice în viaţă, pentru realizarea progresului social prin ştiinţă.

Din teoria cunoaşterii schiţată mai sus în studiul său omagial dedicat lui Titu Maiorescu, C. Dimitrescu-Iaşi trage următoarele concluzii: viaţa în general, deci şi viaţa omenirii, se caracterizează prin luptă, prin ciocnirea dintre forţe sociale, în lupta de clasă, şi dintre forţe intelectuale, în lupta de idei. În fiecare moment al luptei de idei „societatea se împarte în majorităţi şi minorităţi". Majoritatea o formează reprezentanţii trecutului, dominaţi de prejudecăţile tradiţionale. Minoritatea o formează reprezentanţii viitorului, tineretul şi oamenii care iubesc adevărul, progresul societăţii prin progresul ştiinţei. „În frămîntările luptei pentru existenţă, se prezintă toate curentele de gîndire, toate produsele sănătoase şi bolnave ale mentalităţii omeneşti, cu construcţii de viaţă socială rezemate pe *istorie şi ştiinţă*, sau construcţii fantasmagorice şi utopice ... În virtutea legilor evoluţiei sociale, formele trecutului neputînd dispare decît pe încetul, în fiecare stadiu al evoluţiei sociale întîlnim *stafiile trecutului* în luptă cu nălucirile generoase de viitor". De obicei, minorităţile înaintate

[75] *Ibidem.*
[76] *Ibidem.*
[77] *Ibidem.*
[78] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

„sînt victimele nevinovate ale unei iubiri prea mari pentru noi formule în urmărirea evoluţiei *ştiinţelor*, *artelor* sau a *alcătuirii sociale*" [79].

Rolul tineretului în lupta pentru progres constă în faptul că el trebuie să fie purtătorul ideilor înaintate : „legea progresului cere ca generaţiile noi să aducă alte curente mai sănătoase în învălmăşala luptelor sociale" [80]. Pentru ca felul învechit al luptelor să se schimbe, trebuie fără îndoială *curente noi de gîndire*" [81]. Curentul nou pe care trebuie să-l reprezinte tineretul trebuie să fie „un curent sănătos, rezemat pe *datele ştiinţei pozitive* şi îndrumat după *metoda obiectivă a gîndirii*" [82]. Problema *metodei de gîndire* este o problemă fundamentală în lupta de idei. Metoda obiectivă de gîndire este aceea a ştiinţei pozitive, bazată pe observaţie şi experiment, pe de o parte, pe de alta, este confruntarea, discuţia, dialogul deschis între opinii diferite, pentru ca să se poată deosebi adevărul de eroare şi acesta să fie însuşit de către cît mai mulţi şi să devină astfel un bun cîştigat pentru majoritatea oamenilor, o treaptă superioară pe care să urce întreaga omenire. Pentru ca acest dialog să fie posibil şi eficient, este necesar ca opiniile diferite şi divergente să fie discutate în spirit ştiinţific, obiectiv, în spirit de toleranţă, de înţelegere a slăbiciunii minţii omeneşti, care poate greşi, eroarea fiind aproape ineliminabilă în efortul continuu de a căuta adevărul şi a depăşi iluzia. Pe lîngă metodologia ştiinţifică în căutarea adevărului prin cercetare proprie, C. Dimitrescu-Iaşi milita pentru o metodologie a discuţiilor ştiinţifice obiective prin confruntarea şi lupta de idei. „Prin urmare, studiul obiectiv al părerii ce se emite, precum şi al controverselor este nota specială a omului care a cultivat ştiinţa şi s-a pătruns de metoda obiectivă pe care vrea să o introducă în luptele vieţii" [83].

După C. Dimitrescu-Iaşi, pregătirea spiritului ştiinţific trebuie să înceapă din prima copilărie, deoarece bazele gîndirii se pun atunci şi tot progresul mintal ulterior este condiţionat de această bază.

Formarea şi dezvoltarea unei mentalităţi ştiinţifice trebuie să fie, în concepţia lui Dimitrescu-Iaşi, *unitare*, din primii ani ai vieţii, în familie, în şcoală, pe toate treptele ei, pînă în universitate, ceea ce impune necesitatea unui proces *unitar* de educaţie şi de instrucţie în spirit ştiinţific şi organizarea întregului învăţămînt ca proces *unitar* al pregătirii omului pentru o viaţă superioară, ca factor activ şi eficient al progresului social general în toate domeniile. Mai mult, acest proces trebuie să continue, cum se continuă şi viaţa şi după universitate, educaţia fiind, prin esenţa şi realitatea ei, *permanentă* : „educaţia, în loc de a înceta o dată cu şcoala ea continuă tot decursul vieţii şi în urmărirea continuă a adevărului . . . " [84].

ŞTIINŢA DESPRE SOCIETATE

Un merit deosebit al lui C. Dimitrescu-Iaşi, recunoscut unanim, în promovarea ştiinţei şi în ridicarea nivelului învăţămîntului universitar

[79] Idem, *Către tinerimea universitară.*
[80] *Ibidem.*
[81] *Ibidem.*
[82] *Ibidem.*
[83] *Ibidem.*
[84] Sir John Lübbock, *Le Bonheur de vivre.* Recenzia lui C. D.-Iaşi, în „Revista pedagogică", an. I, nr. 1, p. 47.

Scanned with OKEN Scanner

din România, a fost introducerea unui curs de *sociologie*. După aprecierea lui Constantin Rădulescu-Motru, ,,meritul cel mai mare al lui C. Dimitrescu-Iași, în cîmpul activității sale de profesor de filozofie, este însă *crearea cursului de sociologie*. Într-o vreme, cînd un asemenea curs era considerat oarecum subversiv la cele mai multe universități europene, el a fost introdus la București printre *cursurile obligatorii* ale Facultății de filozofie și litere, după insistența lui ... Insistența pentru crearea cursului de sociologie se explică, după noi, dintr-un singur motiv ... C. Dimitrescu-Iași avea convingerea că noua știință este menită să servească idealul democrației. Sociologia era pentru el știința revoluționară care avea să netezească drumul spre solidaritatea omenească, și astfel să grăbească morala iubirii de oameni ... Sociologia era pentru el o știință revoluționară în înțelesul că ea avea să înlăture prejudecățile pentru a face loc adevărului. Sociologia expusă de el la curs, dacă n-a anticipat adevărul deplin, a combătut totuși prejudecățile, și de aceea rolul său de critic pe terenul filozofiei sociale a fost, la vremea sa, un rol important, din care a profitat tinerimea română între anii 1885—1916" [85].

Pentru a se constitui ca știință, sociologia, după C. Dimitrescu-Iași, trebuie să plece de la realitatea socială, de la studiul structurii ei, al relațiilor sociale; al variației ei în spațiu, în funcție de condițiile concrete ale mediului natural și cultural respectiv și al variației ei în timp, în evoluția ei, pentru a descoperi obiective ale vieții sociale. Întreprinzînd o cercetare în acest spirit, în condițiile istorice de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, ca om de știință și de cultură universală, C. Dimitrescu-Iași și-a format propria sa concepție sociologică, pe care și-a expus-o la cursul de la universitate, în scrieri și conferințe publice.

El recunoaște valoarea *materialismului istoric* ca metodă de cercetare și de interpretare a realității sociale, pe care o apreciază la Dobrogeanu-Gherea [86], însă e dominat de propria sa concepție, în care se reflectă tendințele mecaniciste ale științei timpului — evoluționismul spencerian, darvinismul aplicat necritic în interpretarea evoluției societății —, ca și ecouri din psihologia socială (psihologia popoarelor) reprezentată de Wundt, Lazarus, Steinthal ș.a.; din filozofia socială a artei lui Taine, filozofia herbartiană, dar mai ales din materialismul științific-naturalist și monis-

[85] C. Rădulescu-Motru în ,,Cuvînt înainte" la volumul *C. Dimitrescu-Iași. Omul și opera.* Volum omagial, Edit. Socec, București 1934. Din această relatare a lui C. Rădulescu-Motru, care funcționa la aceeași facultate și, în aclași timp, și ca profesor la Seminarul pedagogic universitar din București, director fiind C. Dimitrescu-Iași, reiese că acesta ținea prelegeri de sociologie încă din 1885. După mărturisirea lui C. Dimitrescu-Iași, la Universitatea din Iași, Leonardescu ținea, printre altele, și el un curs de sociologie (în volumul omagial citat mai sus, p. 318). C. Dimitrescu-Iași a făcut, în anul universitar 1885—1886, cursuri de ,,istoria filozofiei antice, medii și moderne, pedagogie, estetică și psihologie morală" (cf. Marin Popescu-Spineni, *Instituții de înaltă cultură*, ed. cit., p. 38). C. Stere semnala cursul în 1897: ,,La Universitatea din București a fost deschis anul acesta un curs de sociologie de către eminentul profesor al Facultății de litere, d. C. Dimitrescu-Iași" (C. Stere, *Evoluția individualității*, 1897, p. VIII). Cursul însă, cum am văzut, se ținea încă din 1885, devenind, între timp, legalizat și obligatoriu. În cursul anilor 1896—1897, periodicul ,,Lumea nouă" publica, sub titlul *Sociologia la Universitate*, părți din cursul lui C. Dimitrescu-Iași, ca: *Problema sociologiei*, *Geneza acestei științe*, *Legea acțiunilor și reacțiunilor*. Între 1904—1912 a ținut prelegeri de ,,psihologie socială" și ,,sociologie" și D. Drăghicescu (vezi M. Popescu-Spineni, *op. cit.*, p. 39).

[86] Vezi C. Dimitrescu-Iași, *Critica și politica*, în ,,Drapelul", nr. 32 din 19 iunie 1897, unde ia atitudine, alături de Gherea, în disputa din acel timp cu privire la chestiunea ,,artă pentru artă sau artă cu tendință".

Scanned with OKEN Scanner

mul ateist al lui Haeckel şi din filozofia socialistului mic-burghez german E. Dühring.

Fără a cădea în eclectism, el îmbină în mod original, într-o concepţie unitară, toate aceste elemente din cultura sa.

În cursul de sociologie şi în diferite scrieri şi conferinţe, întîlnim la tot pasul referiri la *legile* obiective care conduc viaţa socială şi evoluţia ei. Viaţa socială se încadrează, după el, în viaţa naturii, iar legile vieţii sociale se încadrează în legea generală a determinismului universal. Nu numai fenomenele naturii, ci şi „întîmplările [fenomenele] vieţii sociale se desfăşoară după legi fatale"[87].

Ca şi Conta şi alţi gînditori din acel timp, prin legi „fatale" C. Dimitrescu-Iaşi înţelege legile obiective ale naturii, independente de voinţa şi dorinţa omului, adică determinismul universal, şi nu fatalismul teologic. El vorbeşte astfel despre: „legile fatale şi neîndurate ale naturii"[88], „legile nestrămutate ale evoluţiei sociale"[89] „legile progresului social"[90] „legile acţiunilor şi reacţiunilor", „legile mecanicii sociale"[91]. El extrapolează mecanica din ştiinţa fizicii şi o aplică în interpretarea fenomenelor biologice, psihologice şi sociale.

Desigur, aceste încercări ale lui C. Dimitrescu-Iaşi de a rezolva problemele sociale în *analogie* cu ştiinţele exacte sînt ocazionale şi nesistematizate. O tratare sistematică a teoriei „mecanicii sociale" o va face mai tîrziu Spiru Haret, în lucrarea sa *Mecanica socială*[92]. Ambii însă urmăreau acelaşi scop: *fundamentarea ştiinţifică a sociologiei*. Întrucît modelul de precizie ştiinţifică era pentru cei mai înaintaţi oameni de ştiinţă o interpretare *matematică* şi *fizică*, C. Dimitrescu-Iaşi şi Spiru Haret au împrumutat-o în sociologie. Spiru Haret va spune clar că aceasta înseamnă a aplica „metoda ştiinţifică în studiul chestiunilor sociale"[93]. Precizăm însă că expresii ca „legile mecanicii sociale", „rezultanta" forţelor care se ciocnesc în viaţa socială şi altele sînt create şi utilizate de Dimitrescu-Iaşi înainte de Spiru Haret, în 1900, în volumul omagial dedicat lui Titu Maiorescu, iar expresii ca, spre exemplu, „cantitatea de *forţă mecanică*, ce face posibilă orice desfăşurare de activitate omenească" sînt utilizate încă din 1891, în studiul său de psihologie socială *Maragna sau nevoia de hrană*[94]. El explică evoluţia socială şi progresul social prin ciocnirea forţelor sociale, ca rezultantă a paralelogramului forţelor sociale dintr-un moment dat, în „lupta pentru existenţă", „lupta pentru trai", „lupta de clasă".

El afirmă că viaţa în general, deci şi viaţa socială, „consistă în luptă"[95]. Lupta este una din manifestările materiei în mişcare, o formă a mişcării universale: „Viaţa este mişcare. Mişcarea nu are alt înţeles decît în lupta dintre forţe"[96]. Individul uman însuşi, cu toată energia lui fizică

87 Idem, *O chestie de stat*, în „Drapelul", nr. 54, 1897.

88 *Către tinerimea universitară* (1909).

89 *Cele două morale* (1906).

90 *Către tinerimea universitară*.

91 Titlul unor lecţii de sociologie, publicate în „Lumea Nouă" (1897).

92 *Mécanique sociale*, Paris—Bucureşti, 1910. În limba română abia în 1969.

93 În introducerea la *Mécanique sociale*.

94 Vezi p. 9—10.

95 C. Dimitrescu-Iaşi, *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 85.

96 Idem, *Nevoia de ideal*, în *op. cit.*, p. 389—390.

Scanned with OKEN Scanner

și spirituală, cu scopurile și idealurile urmărite, „este rezultanta complexului de forțe mecanice care alcătuiesc o individualitate dată într-un mediu determinat" [97].

Tot astfel, în ce privește evoluția societății și progresul social, factorul determinant, după el, este nu atît numărul de „forțe" sociale, cît puterea, cantitatea de *energie* pe care sînt capabile să o desfășoare și *organizarea* convergentă, unitară a acestor „forțe".

El remarcă faptul istoric că în diferitele formațiuni sociale ce s-au succedat pînă acum s-au schimbat numai stăpînitorii, dar stăpînirea a rămas : „Societățile au rămas și astăzi divizate în clase dominatoare, care luptă între ele pentru preponderența în stat, și clase dezmoștenite, a căror soartă e munca grea a existenței (...). Din această luptă stearpă rezultă un singur lucru : stăpînitorii se schimbă, dar stăpînirea rămîne" [98]. Din această constatare, el nu trage însă concluzii sceptice sau pesimiste, dimpotrivă, în toate scrierile a militat pentru întărirea forțelor de luptă a maselor muncitoare, prin răspîndirea culturii științifice în popor și prin *organizarea* acestor forțe, pentru ca eficiența lor să fie maximă, prin unitatea de acțiune, atrăgînd atenția că principalele cauze ale perpetuării puterii claselor privilegiate sînt menținerea poporului muncitor în ignoranță, în stăpînirea lui spirituală prin religie și stăpînirea lui prin forța *organizării* acestor clase [99].

Ca orice știință, sociologia este o forță de progres social. Ca orice știință însă, deci „în sine" nu are caracter de clasă, totuși prin relațiile sociale în care este prins *omul* de știință, dintr-o clasă sau alta, ea dobîndește caracter de clasă și, din forță și instrument de progres general, cum ar trebui să fie știința „în sine", devine forță și instrument de dominație în mîinile clasei care o posedă, de exploatare a altor clase.

C. Dimitrescu-Iași nu tratează problemele sociologiei și problemele sociale cu răceala omului de știință „pură", ci cu pasiunea militantă a omului de știință angajat în lupta pentru promovarea științei adevărate, obiective, pusă în slujba dreptății sociale și a progresului social general, situîndu-se totdeauna de partea muncitorilor, a țăranilor, a intelectualilor exploatați de burghezie și, în general, alături de cei oprimați.

El face un adevărat rechizitoriu societății burgheze în general și a celei din România în special. Și o face în numele științei și în numele moralei. În acest scop, el pleacă de la analiza originii puterii burgheziei, de la marea revoluție de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, care însă „n-a putut profita decît celor mai bine înarmați, celor care posedau știința și capitalul" [100].

Știința a progresat cu pași uriași și, prin aplicațiile ei tehnice, a înmulțit și îmbunătățit mijloacele de trai. „Dar în ce privește organizarea socială ea n-a schimbat, *în fond*, nimic. Știința, ca și religiile, a devenit un instrument de stăpînire pentru cei puternici" [101]. Știința însăși a fost falsificată, ea „a trebuit să se mlădieze înaintea noilor clase stăpînitoare și să caute argumente de justificare a stăpînirii lor de fapt" [102], „să asigure

[97] *Ibidem.*
[98] Idem, *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 72.
[99] Cf. *ibidem*, *Nevoia de ideal*, în *op. cit.*, p. 389–390.
[100] *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 74–75.
[101] *Ibidem*, p. 74.
[102] *Ibidem*, p. 76.

Scanned with OKEN Scanner

pe cît posibil perpetuarea situației sociale cîștigate, folosirea privilegiului stăpînirii" [103].

Astfel, rechizitoriul împotriva *societății* burgheze se transformă în rechizitoriu împotriva *sociologiei* burgheze, acuzînd ideologii burghezi de „falsificarea spiritului științific" [104].

În lupta ideologică și științifică din timpul său, C. Dimitrescu-Iași se alătură cu fermitate de partea mișcării socialiste. Influența ideologiei socialiste și a sociologiei promovate de ea este evidentă la tot pasul. El opune sociologiei burgheze sociologia mișcării socialiste, sub denumirea de „curent progresist", declarînd că : „Sub haina falșă [a ideologilor burgheziei] a principiilor umanitare, de libertate și egală îndreptățire la viață descoperim îngrijorarea noilor stăpînitori de a-și ocroti cu orice preț poziția privilegiată pe care o ocupă, în contra curentelor progresiste care amenință de a surpa edificiul șubred al stăpînirii burgheze, construcție trecătoare, fără temelii adînci implîntate în nevoile organizării sociale" [105]. Relevînd caracterul istoric, trecător al orînduirii burgheze și inevitabila ei dispariție și înlocuire cu o nouă organizare socială superioară, bazată pe știința adevărată a societății, C. Dimitrescu-Iași relevă în același timp superioritatea calitativă, nu numai științifică, ci și morală, a sociologiei reprezentată de mișcarea socialistă. El susține că, paralel cu lupta de clasă dintre capital și proletariat pe teren social-politic, există, pe terenul științei, o luptă ideologică între două curente de gîndire opuse, fiecare reprezentînd interesele claselor respective, dar pe cînd știința reprezentată de burghezie este inconsecventă și falsă, aceea a mișcării muncitorești este consecventă și adevărată ; adevărul fiind de partea ei și, promovînd adevărul în știință, ea promovează înseși interesele ei. Mai mult, știința sociologică socialistă pune mai presus de interesele de clasă interesul general pentru adevăr, convinsă că numai pe baza cunoașterii adevărului va putea învinge în lupta sa și că adevărul va servi nu numai clasei muncitoare, ci tuturor păturilor sociale care trăiesc prin muncă, întregului popor muncitor. „Caracterul acesteia din urmă este fără îndoială revoluționar, pentru că, urmărind legile nestrămutate ale evoluției sociale, nu admite nici una din doctrinele clasei mijlocii ca dogme neschimbătoare. Toate vechile forme pe care s-a fondat clădirea socială actuală sînt supuse unei analize neîndurate, considerate ca simple verigi în lanțul evoluției sociale, prin urmare supuse unor *continue transformări*" [106].

Analiza științifică obiectivă a istoriei societății dovedește că societatea burgheză nu este o orînduire socială veșnică, așa cum susțin sociologii burghezi, ci trecătoare, ca toate orînduirile sociale ce s-au succedat în decursul istoriei. În consecință, „rostul științei din fiecare moment dat este să stabilească *legea evoluției*, să indice direcția încotro merg transformările vieții" [107].

Pe baza *legilor evoluției sociale*, încă din 1897, el conchide sfîrșitul dominației burgheziei și în România și ridicarea la conducerea statului a „*straturilor democratice*" [108].

[103] *Ibidem*, p. 86.
[104] *Ibidem*.
[105] *Ibidem*, p. 75.
[106] *Ibidem*, p. 76.
[107] *Ibidem*, p. 86.
[108] Idem, *O chestie de stat*, în ziarul „Democrația", 1897, p. 54.

Scanned with OKEN Scanner

Afirmaţia de mai sus o bazează pe analiza structurii economice şi de clasă a societăţii din România, a culturii din România şi a legilor evoluţiei acestei societăţi. În acest context, el formulează unele adevăruri în care se evidenţiază clar influenţa literaturii socialiste. Astfel, într-un studiu publicat în 1893, el constată starea de înapoiere economică, lipsa unei industrii dezvoltate, falsitatea şi caracterul retrograd al teoriei unei Românii stat „eminamente agrar", bazat pe „plugărie şi păstorie", necesitatea dezvoltării unei mari industrii şi a unui comerţ naţional. În acelaşi timp, pe baza adevărului că suprastructura culturală este generată şi apără baza economică pe care se susţine, el justifică revendicările pentru dezvoltarea industrializării ţării, pentru promovarea unei culturi ştiinţifice şi pentru răspîndirea culturii în marile mase muncitoare : „Dar e o *axiomă* în economia politică faptul că întregul eşafodaj cultural al societăţii moderne *e produs al dezvoltării industriale* a diferitelor state ; el nu se poate susţine pe temelia îngustă a plugăriei şi a păstoriei. Din această cauză societatea românească e împărţită în două clase mari, care sînt factorii principali ai producţiei economice : o minoritate exploatatoare, de proprietari şi arendaşi, mari întreprinzători, şi o majoritate de exploataţi, masa muncitorilor agricoli ..." [109]. Pe lîngă aceste două clase principale şi antagoniste, exploatatori şi exploataţi, C. Dimitrescu-Iaşi relevă existenţa în România a unei alte „clase de dezmoşteniţi" : muncitorii intelectuali. Aceştia, deşi sînt exploataţi de burghezie şi moşierime în interesul lor de clasă, în fond nu sînt decît nişte proletari, ca şi muncitorii manuali. El caută să convingă intelectualii din România să analizeze poziţia lor reală în lupta de clasă, să-i facă să fie conştienţi de situaţia lor, să-i rupă de legătura cu burghezia, să-i atragă de partea mişcării muncitoreşti, în propriul lor interes şi în interesul general al luptei împotriva exploatării.

Sociologia lui G. Dimitrescu-Iaşi se inspiră din materialismul istoric (fără să o declare expres), într-o receptare personală, care reflectă propria poziţie de clasă, ca reprezentant al intelectualităţii mic burgheze, inconsecventă pînă la urmă, cum a dovedit, spre sfîrşitul vieţii, însuşi exemplul său.

Idei din sociologia sa le-a expus în diferite scrieri, dintre care unele au fost amintite. Sistematic, probabil, le-a expus în cursul său universitar de sociologie. Din păcate, acest curs este cunoscut pînă acum foarte puţin şi fragmentar din cîteva „lecţii" publicate în „Lumea nouă", în 1896—1897. Cu toate acestea, putem cunoaşte *sistemul* lui sociologic, deoarece el l-a înfăţişat ca un sistem simplu şi clar, închegat în mod foarte succint, în studiul său *Maragna sau nevoia de hrană* [110], publicat în primul număr, din 1891, al „Revistei pedagogice" întemeiată şi condusă de el.

În acest studiu reprezentativ pentru gîndirea sociologică a lui C. Dimitrescu-Iaşi, aşa cum am arătat, el pleacă de la conceptul de „om-maşină", înrudit cu acel al lui La Mettrie : „Omul e o maşină în mişcare ... Funcţia vieţii consistă în acumulare şi cheltuială de energie, ca şi funcţia oricărei maşini ... Prin alimentare se introduc în organism materii asimilabile şi se dezvoltă o cantitate de *forţă mecanică*, care face posibilă orice desfăşurare de activitate omenească. Cea dintîi nevoie, prin urmare, a vieţii omului, *condiţia sine qua non* a existenţei sale, este nevoia de hrană ... Pretutindeni nevoia de hrană e baza tuturor aspiraţiilor, [îm]boldul principal

[109] *Recenzentul*, în *Studii de psihologie socială*, p. 47—48.

[110] P. Muşoiu apreciază această lucrare drept un „studiu care pune pe autor alături de acei valoroşi bărbaţi din Apus, care ilustrează ştiinţa şi care nu se sfiesc de a rupe vălul de pe rănile sociale şi de a spune celor mari şi tari adevărurile cele mai crude (*op. cit.*, p. 9).

Scanned with OKEN Scanner

al întregii noastre activităţi ..." [111]. Această condiţie existenţială primară a vieţii umane se manifestă în forme complexe la popoarele mai înaintate în cultură. „Din punct de vedere economic, o întreagă societate reprezintă *un mare atelier pentru crearea mijloacelor de trai*. Toţi, sau aproape toţi, pun întreaga muncă, de care sînt capabili, în urmărirea scopului comun [112]. Cînd e vorba însă de repartiţia mijloacelor create prin muncă —scrie în continuare C. Dimitrescu-Iaşi, surprinzînd structurarea în clase antagoniste a acestui „mare atelier" — „lucrul se schimbă. Cîţiva mai dibaci sechestrează pentru ei partea leului din produsul muncii şi lasă pentru imensa majoritate a celor ce muncesc, în cazul cel mai favorabil, numai atît cît este strict necesar pentru a putea trăi dintr-o zi într-alta ..." [113]. Ideea de bază pe care o evidenţiază C. Dimitrescu-Iaşi din urmărirea istoriei „nevoii de hrană" este: „Foamea fiind nevoia fundamentală a vieţii, e totodată secretul guvernării societăţilor" [114].

Referindu-se la societatea capitalistă, el surprinde cu destulă exactitate funcţia capitalului, precum şi unele aspecte ale „istoriei luptei moderne dintre capital şi muncă" : „Din această acumulare de roade sau mijloace de trai se naşte pentru întîiaşi dată *capitalul* ... Capitalul, odată format, devine în mîna cîtorva mai isteţi un *instrument de stăpînire asupra celorlalţi* ... Cu puţină « maragnă » [hrană], care în acest caz se cheamă *salariu* sau *plata muncii* şi aceasta redusă la minimum posibil, atît cît îi trebuie lucrătorului pentru a-şi astîmpăra foamea, capitalistul e sigur de a găsi marfă omenească... Cînd salariul, redus prin concurenţă la minimum, nu mai e suficient nici pentru satisfacerea primei nevoi a vieţii, hrana pentru lucrător şi familia sa, atunci de partea lucrătorului, greva, din partea capitaliştilor, glonţi de puşcă" [115].

C. Dimitrescu-Iaşi surprinde, totodată, rolul şi esenţa politicului în viaţa socială, scriind : „Organizarea politică a societăţilor în tot decursul vieţii istorice a fost totdeauna astfel alcătuită încît să garanteze exploatarea majorităţii muncitoare de către minorităţile stăpînitoare" [116].

CONCEPŢIA ETICĂ. CELE DOUĂ MORALE

Catedra lui C. Dimitrescu-Iaşi la facultatea de filozofie şi litere a Universităţii din Bucureşti purta, în 1910, titulatura „catedra de estetică, etică şi sociologie".

D. Gusti nu-l aminteşte pe Dimitrescu-Iaşi ca premergător al său în domeniul sociologiei. În schimb, în cursul său de etică îl menţionează pe „regretatul profesor de etică de la Facultatea din Bucureşti" [117], dar îl încadrează în capitolul „Scepticismul etic", pe linia scepticilor greci, a lui Pascal, Buckle, Lévy-Bruhl [118]. Tot acolo, afirmă că C. Dimitrescu-Iaşi „pe cînd era ministru" „a înlăturat etica din programul învăţămîntului

[111] *Ibidem*, p. 9—10.
[112] *Ibidem*, p. 11—12.
[113] *Ibidem*, p. 12.
[114] *Ibidem*, p. 14—15.
[115] *Ibidem*, p. 13—14.
[116] *Ibidem*, p. 12.
[117] D. Gusti, *Opere*, vol. II, Edit. Academiei, 1969, p. 258.
[118] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

secundar, pentru că, deşi profesor de etică, fiind absolut sceptic, considera etica o ştiinţă puţin serioasă" [119].

De fapt, Dimitrescu-Iaşi considera etica predată în învăţămîntul secundar nu numai „puţin serioasă", dar de-a dreptul falsă şi ipocrită, reprezentînd morala oficială a burgheziei, o etică transformată în instrument de dominaţie asupra maselor muncitoare. Această „etică" o avea în vedere C. Dimitrescu-Iaşi, nu etica — ştiinţă a moralei. Pe de altă parte, concepţia etică a lui Dimitrescu-Iaşi nu era „sceptică", aşa cum o prezenta Gusti, ci animată de un optimism realist.

În concepţia lui C. Dimitrescu-Iaşi, etica, întocmai ca şi sociologia, nu poate deveni o ştiinţă „pozitivă", decît dacă pleacă de la studiul moralei reale, al comportamentului moral real al oamenilor într-o anumită orînduire socială. Dar comportamentul moral real într-o societate împărţită pe clase sociale nu este uniform, ci diferenţiat după clasele respective. Clasa dominantă are două morale : una oficială, declarată verbal, o morală recomandată de această clasă, ca ideal general, dar nepracticată de ea însăşi, o morală pentru alţii, pentru a-i putea înşela şi domina, şi alta reală, morala exploatării şi asupririi altora în folosul clasei care domină în stat : „Cînd studiezi istoria evoluţiei etice a omenirii, eşti izbit de contrastul dintre morala oficială, morală predicată în numele puterii divine şi sub garanţia puterii publice, şi între morala *reală*, după care se conduce de fapt activitatea omenească" [120].

„Morala oficială" constă într-o serie de precepte sau principii împrumutate din morala evanghelică, care cuprinde două părţi importante. Una este negativă „„o doctrină a servituţii" [121], „o adevărată morală pentru sclavi" [122], bazată pe principiul *resemnării* în faţa jugului social şi pe „*credinţa* în năluciri *metafizice* despre o altă viaţă şi pe *speranţa* de a vedea această viaţă realizată ... Din credinţa şi speranţa în năluciri transcendente n-a putut izvorî decît morala resemnării : « îndură fără a murmura mizeriile existenţei, crede în mîntuire şi speră într-o viaţă viitoare, eternă realizare a principiilor de dreptate divină ». Aceasta e lozinca evangheliului pe care au priceput-o milioane de noroade şi pe care au aplicat-o toţi învinşii în lupta pentru trai" [123].

Cea de-a doua parte a moralei evanghelice este o „morală pozitivă" bazată pe principiul *iubirii*, al iubirii aproapelui, principiul egalităţii tuturor, al justiţiei, al revoltei împotriva injustiţiei sociale, al carităţii şi ocrotirii celui slab, al abnegaţiei. Însă, această a doua parte a rămas timp de milenii un simplu ideal, propovăduit de morala oficială, „simple fraze" [124], declamate de clasele stăpînitoare înaintea maselor muncitoare, spre a le amăgi şi a le paraliza puterea de luptă împotriva exploatării.

C. Dimitrescu-Iaşi încadrează concepţia sa despre etică în concepţia sa generală asupra vieţii. Întrucît prima condiţie a vieţii este nevoia de hrană, aceasta implică lupta pentru viaţă, lupta pentru trai. Lupta pentru viaţă, în fond pentru cîştigarea hranei, se duce pe două căi ; prin munca efectivă sau prin exploatarea muncii altora. Armele de luptă ale claselor

[119] *Ibidem*. C. Dimitrescu-Iaşi nu a fost niciodată ministru.
[120] *Cele două morale*, în *Studii de psihologie socială*, p. 63—64.
[121] *Ibidem*, p. 66.
[122] *Ibidem*, p. 68.
[123] *Ibidem*, p. 69.
[124] *Ibidem*, p. 70.

Scanned with OKEN Scanner

dominante sînt: *proprietatea* asupra bunurilor mobiliare și imobiliare (în societatea burgheză, *capitalul*); *exploatarea* celor „dezmoșteniți", care nu au altă posibilitate de a-și cîștiga existența decît muncind la alții și pentru alții, acceptînd condițiile impuse de deținătorii proprietății, contra unui minim din produsul muncii lor; *monopolul culturii* și menținerea în ignoranță a maselor; *religia*, prin care le aduc la ascultare, supunere, resemnare și împăcare cu mizeriile *vieții* de pe pămînt, în speranța unei dreptăți într-o altă lume, iluzorie; *constrîngerea* prin forța publică.

Religia deci este folosită de clasele posedante ca instrument de stăpînire: „De la societățile primitive și pînă la cele mai înalte organizări sociale, frica de comandamentele zeilor a fost instrumentul de stăpînire. Preoții diferitelor religii s-au aliat totdeauna cu cei puternici, dîndu-le în schimb sprijinul lor moral asupra conștiințelor mulțimii" [125].

Tot astfel, *morala* evanghelică a devenit „morala pentru uzul stăpînirii asupra celor slabi" [126].

Există în realitate „*două morale*: una, morala celor slabi, un simplu instrument de cîrmuire, și alta, morala celor tari, justificare a pasiunilor lor netărmurite. Pe cei slabi, reduși prin foame la o stare vecină cu mizeria și ignoranța, știința, religia, morala, trebuie să-i țină netulburați în lanțurile sclaviei sociale... Pentru ca cei tari să poată beneficia, într-o liniște îndoielnică, de situația cîștigată prin organizarea socială, să-și poată dezlănțui netulburați pasiunile lor antisociale" [127]. Muncitorului i se recomandă să „învețe a economisi din prețul minim al muncii sale, să se deprindă a fi cumpătat, *sobru*", să respecte *familia* și *proprietatea*. În legătură cu aceste norme morale oficiale, C. Dimitrescu-Iași scrie, cu o nedisimulată ironie, dezvăluind substratul lor de clasă: „Da, respectul proprietății este un principiu sacru... Familia și proprietatea sînt cei doi factori esențiali ai organizării sociale moderne. Dar care familie și care proprietate? Cînd e vorba de familia muncitorului, zdrobit sub greutatea jugului de fier al industrialismului modern, care scriitor burghez nu e gata să acuze de *sentimentalism* pe cel ce ar ridica cuvîntul în favoarea acestei familii... A, se schimbă lucrul dacă e vorba de familia stăpînitorilor înșiși. Ei au o familie, adeseori ciuruită pînă în măduva oaselor de viciile vieții moderne, o familie pe care în fond nu o respectă ei înșiși, de al cărei viitor numai arareori se îngrijesc, dar tocmai de aceea trebuie protejată de legile Statului. Ipocrizie, minciună convențională... Tot așa cu principiul sacru al proprietății" [128]. Drept ar fi ca fiecare să fie deplin stăpîn pe produsul muncii sale. „Dar nu de această proprietate e vorba — continuă C. Dimitrescu-Iași, dezvăluind esența de clasă și funcțiile dreptului burghez —, ci de proprietatea mobiliară și imobiliară, rezultat al unui șir de factori istorici... Respectul proprietății în acest înțeles e un conservatism exagerat, el înseamnă tendința de a eterniza una din formele organizării sociale, a ține în loc procesul evoluției, căruia este supus întregul organism social cu formele sale trecătoare" [129]. Din aceeași perspectivă teoretică, implicînd aceste note critice antiburgheze, C. Dimitrescu-Iași analizează conținutul ideii de libertate. „Dar unde ipocrizia claselor

[125] *Ibidem*, p. 72.
[126] *Ibidem*, p. 80.
[127] *Ibidem*, p. 76—77.
[128] *Ibidem*, p. 78.
[129] *Ibidem*, p. 78.

Scanned with OKEN Scanner

stăpînitoare ajunge culmea, e modul cum se pricepe şi se practică principiul *libertăţii*, unul dintre cele trei articole ale crezului revoluţionar modern... Morala celor puternici : dezlănţuirea întregii energii pasionale în lupta contra adevărului : «Zdrobeşte-l dacă poţi, toate armele sînt permise», întrucît nu te izbeşti de codul penal" [130]. El dezvăluie în continuare contradicţia dintre afirmarea şi aplicarea concretă a principiului libertăţii muncii în societatea modernă (burgheză) : „Pentru muncitor, momeala *ideii de libertate*, care daureşte jugul de fier sub care îşi îndoia grumajii muncitorul, care, constrîns prin foame, ia un *liber angajament*. Pentru întreprinzător însă o altă morală : *legea neîndurată a celui mai tare*". Statul sprijină posesiunea de fapt, „îngrădind-o cu protecţia legală a puterii publice... înăbuşă grevele şi protestele muncitorilor prin gloanţi de puşcă, constrîngîndu-i să-şi ţie *angajamentele liber contractate...*" [131].

Întreaga cultură burgheză, în toate domeniile ei de manifestare, este ipocrită, menită să perpetueze dominaţia burgheziei, exploatarea şi asuprirea maselor muncitoare : „Dar ce vreţi, ipocrizia claselor stăpînitoare, *duplicitatea normelor vieţii*, trebuie să se verifice pe toată linia. Religie, artă, ştiinţă, educaţie, organizare politică, toate trebuiesc să conlucreze pentru unul şi acelaşi scop : *menţinerea privilegiilor claselor stăpînitoare*" [132].

Din studiul evoluţiei istorice a omenirii, C. Dimitrescu-Iaşi ajunge la concluzia că cele două morale reale au fost totdeauna în opoziţie şi în luptă în cursul istoriei, în succesiunea diferitelor formaţiuni sociale, pînă în epoca modernă a dominaţiei burgheziei. Cum această dominaţie este trecătoare — aşa cum au fost toate cele precedente, conform legilor evoluţiei şi progresului social —, şi cele două morale izvorîte din structura de clasă a societăţii burgheze sînt trecătoare şi locul lor îl va lua „*morala viitorului*", care va izvorî din progresul ştiinţei şi al organizării sociale.

Totodată, după C. Dimitrescu-Iaşi, în epoca modernă există *două ştiinţe* ale moralei, *două etici* : o etică *oficială*, bazată pe tradiţie, care teoretizează, justifică şi apără stăpînirea de fapt a burgheziei, cu aspiraţia de a o eterniza, şi o etică *ştiinţifică*, bazată pe studiul realităţii sociale şi al legilor evoluţiei sale. C. Dimitrescu-Iaşi a militat permanent pentru o etică bazată pe ştiinţă. Lecţiile şi conferinţele sale în acest domeniu se intitulau „etică ştiinţifică" „evoluţionistă", „naturalistă". Ca în oricare alt domeniu, şi în etică, „rolul ştiinţei din fiecare moment dat este să stabilească *legile evoluţiei*, să indice direcţia încotro merg transformările sociale. Ştiinţa evoluţionistă chiar şi indică lineamentele *moralei viitorului*. Această morală presupune însă o serie de schimbări în organizarea socială" [133].

Aceste schimbări, în concepţia lui C. Dimitrescu-Iaşi, le va aduce *ştiinţa*. Ea va duce la realizarea fericirii oamenilor pe pămînt şi nu în raiul iluziei religioase. „Din zorii timpurilor moderne, omenirea a întrevăzut o nouă direcţie a muncii, un nou ideal al vieţii, o nouă forţă în lupta pentru trai : *puterea ştiinţei*... „Omul a cîştigat tot mai mult convingerea că, urmărind descoperirea legilor naturii, va ajunge stăpîn pe forţele

[130] *Ibidem*, p. 79–80.
[131] *Ibidem*, p. 81.
[132] *Ibidem*, p. 82–83.
[133] *Ibidem*, p. 86.

Scanned with OKEN Scanner

oarbe şi, cu ajutorul lor, va ajunge să-şi îmbunătăţească treptat viaţa, să realizeze deja pe pămînt idealul de *fericire şi dreptate* după care e însătoşat de veacuri şi pe care cultura medievală îl făcuse să-l întrevadă numai într-o viaţă viitoare" [134].

„Morala viitorului" după C. Dimitrescu-Iaşi se va baza pe idealul moralei muncii, pe idealul de dreptate socială, realizarea aspiraţiei de totdeauna a maselor muncitoare : „fiecare să fie deplin stăpîn pe produsul muncii sale. Din el să contribuie la sarcinile publice ale Statului [135], pentru satisfacerea necesităţilor de viaţă generale, deci şi a propriilor sale necesităţi.

CONCEPŢIA ESTETICĂ

Activitatea lui C. Dimitrescu-Iaşi în domeniul esteticii prezintă o importanţă cu totul deosebită. A ţinut cursuri universitare şi conferinţe publice, a publicat numeroase studii în acest domeniu. Alături de înaintaşii săi din ţara noastră, ca Samuil Micu, Simion Bărnuţiu ş. a. şi de contemporani, ca Titu Maiorescu, V. A. Urechia, Ştefan Velovan, I. Pop Florantin, P. P. Negulescu ş. a. — care au avut contribuţii valoroase în estetica românească —, el s-a remarcat ca primul nostru estetician care s-a ocupat cu problema fundamentală a construirii esteticii ca ştiinţă, într-o vreme cînd o autoritate în materie ca Fr. Th. Vischer, citat de el, recunoaşte că această ştiinţă „se afla la începuturile ei" [136].

A fost primul învăţat român cu o teză de doctorat în estetică. Valoarea contribuţiei sale originale poartă girul unui om de ştiinţă şi filozof ca W. Wundt şi al altor personalităţi în domeniul filozofiei şi esteticii din vremea sa. *Conceptul de frumos*, lucrare publicată în 1877 în limba germană la Leipzig, nu este un simplu studiu printre altele publicate de el, ci o *lucrare fundamentală*, care se înscrie în istoria esteticii [137].

Pe cînd în estetică predominau discuţii bazate pe speculaţii filozofice idealiste, cu o pendulare incertă între concepţii opuse, care relevau separat, în mod abstract şi metafizic, fie latura subiectivă, fie cea obiectivă a „frumosului" [138], iar la noi se încercau răspunsuri parţiale la diferite

[134] Idem, *Un document omenesc în chestiunea „Crizei morale"*, în „Revista de pedagogie", nr. 7—9, seria a II-a, iulie—august, 1894, p. 303—304.

[135] Idem, *Cele două morale*, în *op. cit.*, p. 78.

[136] *Conceptul de frumos*, în *Studii de estetică*, p. 63.

[137] C. Dimitrescu-Iaşi nu a fost valorificat ca estetician decît în ultimul timp. În *Istoria filozofiei româneşti* (1941) nu e pomenit nici numele lui în capitolul „Estetica". De asemenea, nici în cele trei dicţionare de filozofie apărute la noi în ultimul timp, numele lui *nu figurează* la termenul „Estetica". Foarte sumar, despre ideile sale în estetică s-a amintit în studiul *C. Dimitrescu-Iaşi*, în „Cercetări filozofice", nr. 6, 1957. Tot aşa, în capitolul *C. Dimitrescu-Iaşi*, din *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România* (1964) şi în *Istoria filozofiei româneşti* (1972). Au apărut apoi studii valoroase cu privire la contribuţia lui C. Dimitrescu-Iaşi, începînd cu deceniul al şaptelea : Ernest Stere, *O contribuţie românească la estetica secolului XIX, „Der Schönheitsbegriff" de C. Dimitrescu-Iaşi*, în „Revista de filozofie", 1964, nr. 5 ; Al. Husar, *Învăţămîntul estetic la Universitatea din Iaşi*, în „Analele ştiinţifice" ale acestei universităţi, tom. XI, 1965 (secţ. limbă şi literatură) ; Grigore Smeu, *Sensuri ale frumosului în estetica românească*, Bucureşti, Edit. Academiei, 1968 ; Ion Iliescu, *Începuturile gîndirii estetice în cultura românească. Prelegeri de estetică*, Bucureşti, 1968 ; Idem, *Geneza ideilor estetice în cultura românească*, Timişoara, 1972 ; Idem, *C. Dimitrescu-Iaşi, necunoscutul*, în „Orizont", 1973, nr. 16 ; *Studiul introductiv* la volumul *C. Dimitrescu-Iaşi. Studii de estetică*, Edit. ştiinţifică, 1974 ; Ioan N. Vlad, *C. Dimitrescu-Iaşi estetician*, în „Revista de istorie şi teorie literară, tom. 21, nr. 4, 1972. Vezi şi *supra*, p. 670—671, nota 32.

[138] C. Dimitrescu-Iaşi, *Conceptul de frumos*, în *op., cit.*, p.64.

Scanned with OKEN Scanner

probleme de estetică, axate mai mult pe critica literară [139], C. Dimitrescu-Iaşi a abordat, după propria mărturisire, „problema cea mai generală ... în jurul căreia se grupează celelalte şi prin care ar trebui ca legile speciale descoperite pe căi empirice să-şi afle ultima lor motivare, ca părţi ale unui întreg şi ca adevăruri estetico-ştiinţifice, categoria supremă — conceptul frumuseţii — prin a cărei definire s-ar putea obţine şi o metodă bine precizată pentru cercetările de mai tîrziu ..." [140]. El motivează necesitatea clarificării ştiinţifice a „categoriei supreme a esteticii" [141], prin faptul că această problemă centrală „este, pînă acum, neclară şi a rămas încurcată în diversitatea opiniilor" [142].

Rămînerea în urmă a esteticii în constituirea ei ca ştiinţă de legi şi nu de „opinii" se explică, după el, prin faptul că nu s-a definit satisfăcător categoria de bază a esteticii — în ce constă „frumosul" în general, în natură şi în artă — prin faptul că s-au dat explicaţii ale frumosului numai din punctul de vedere al diferitelor ştiinţe, ca fizica, sociologia, istoria artelor, arheologia, psihologia etc. Toate aceste ştiinţe însă sînt doar *auxiliare* ale esteticii şi nu pot explica decît aspecte ale obiectului propriu al esteticii, din punctul lor de vedere, fără a putea rezolva complet problema esteticii însăşi. „*Fizica* cercetează legile armoniei culorilor şi sunetelor; *sociologia*, evoluţiile conştiinţei estetice la rase şi naţionalităţi, în diverse timpuri etc. şi încearcă, astfel, să dea, totodată, şi o explicaţie diversităţii formelor de artă; *arheologia artistică* încearcă, prin studiul operelor de artă conservate, să ne arate *ce*, *cum* şi *în ce condiţii* a creat omenirea în decursul vremurilor, sub aspect estetic; în sfîrşit, *psihologia* cercetează legile plăcerii şi neplăcerii, ale satisfacţiei şi nesatisfacţiei în genere şi ale plăcerii estetice în special; în ea sînt incluse cele mai importante probleme din domeniul estetic. Numai că, atîta vreme cît fiecare din aceste ştiinţe nu intenţionează să treacă dincolo de limitele ei fireşti, ele nu sînt în stare — luate fiecare în parte — să rezolve întreaga problemă estetică, ci tot numai cîte o parte din ea: ele reprezintă doar ramurile unei cercetări empirice a frumosului, exact aşa cum ştiinţele empirice, faţă de *problema cosmologică*, nu pot stabili decît o parte din principiile generale care trebuie să ducă la o concepţie unitară despre lume, nu însăşi această concepţie despre lume" [143], care este obiectul *filozofiei*. De aici „rezultă necesitatea unei ştiinţe de sine stătătoare care să-şi propună ca temă specială *sintetizarea tuturor rezultatelor acestor cercetări speciale diverse*: aceasta este estetica" [144]. Ceea ce nu înseamnă, după el, că estetica ar fi o ştiinţă eclectică. După cum am văzut, el respinge eclectismul în general, ca nefiind satisfăcător în orice domeniu. Estetica este interesată să utilizeze aportul ştiinţelor amintite pentru a rezolva cu succes problema specială, întocmai precum filozofia nu se poate constitui ca ştiinţă pozitivă fără ajutorul anatomiei şi chimiei, sau „filozofia ştiinţifică" fără ajutorul tuturor ştiinţelor. Este vorba deci nu de o sinteză

[139] N. Bagdasar, în capitolul *Estetica*, în vol. V. din *Istoria filozofiei moderne. Filozofia românească de la origini pînă astăzi.* Societatea română de filozofie, Bucureşti, 1941, p. 247.

[140] C. Dimitrescu-Iaşi, *Conceptul de frumos*, în *op. cit.*, p. 63.

[141] *Ibidem*, p. 77.

[142] *Ibidem*, p. 63.

[143] *Ibidem*, p. 75–76.

[144] *Ibidem*.

eclectică, ci de o sinteză creatoare, pe baza interdependenţei ştiinţelor în constituirea şi evoluţia lor.

Pentru a putea construi o „estetică ştiinţifică" şi a stabili o „teorie ştiinţifică a frumosului" [145], trebuie, după el, să se ţină seama de cele arătate mai sus, mai ales de *determinantele sociale* ale artei, de evoluţia *gustului estetic*, de evoluţia concepţiei generale despre lume, despre om şi despre viaţă. Este tocmai aspectul care îl diferenţiază pe C. Dimitrescu-Iaşi şi care ridică valoarea contribuţiei sale faţă de majoritatea esteticienilor timpului, inclusiv faţă de Titu Maiorescu, la noi, care au neglijat, în mare măsură, această coordonată esenţială a fenomenului estetic. În această privinţă, C. Dimitrescu-Iaşi se apropie de Gherea, pe care îl apreciază tocmai pentru metoda materialismului istoric în cercetarea şi interpretarea operelor de artă. „*Noţiunile estetice* — spune C. Dimitrescu-Iaşi — sînt, cel puţin în parte, un produs al culturii individuale şi al vieţii istorice, sînt angrenate în procesele transformatoare ale vieţii sociale, sentimentele estetice şi deci gustul estetic se află într-un permanent *proces de dezvoltare*, pe măsură ce progresează cultura materială şi intelectuală a popoarelor ..." [146]. În ce priveşte evoluţia artei în funcţie de evoluţia concepţiei generale despre lume, el aduce ca exemplu diferenţa dintre arta din antichitatea greacă, în care predomină sculptura, simbolizarea frumuseţii desăvîrşite a corpului, în nuditatea lui, şi arta evului mediu, în care predomină pictura, simbolizarea vieţii interioare şi dispreţul sau condamnarea a tot ce leagă omul de viaţa naturală: „Aşa se explică faptul că aceste două genuri artistice şi-au aflat înflorirea în două epoci diferite, foarte îndepărtate una de alta: sculptura, în antichitate, la grecii care posedau o concepţie monistă despre lume şi om, la care nu exista încă nici o discrepanţă între natură şi spirit; pictura odată cu dezvoltarea concepţiei dualiste creştine despre lume, care a avut drept urmare faptul că frumuseţea a fost privită ca ceva primejdios şi indiferent, şi prin care s-a înălţat la primul rang viaţa interioară a sufletului. În ambele cazuri, frumuseţea este compusă, atît doar că pictura depăşeşte sculptura în posibilitatea de a exprima viaţa interioară şi are la dispoziţie un volum mai mare de reprezentări ..." [147].

C. Dimitrescu-Iaşi a luat o poziţie fermă împotriva explicării idealiste, metafizice a operelor de artă, susţinînd necesitatea unei explicări moniste, în sens materialist [148]. Elementul subiectiv şi elementul obiectiv, experienţa interioară şi experienţa exterioară în domeniul cunoaşterii estetice sînt inseparabile în unitatea inscindabilă a conştiinţei. Orice separare este o abstractizare, o separare *relativă*: „O separare absolută între experienţa interioară şi cea exterioară nu se poate realiza, din cauză că subiectul se bazează întotdeauna pe motive obiective, iar obiectivul poartă cu sine (în actul de cunoaştere), mereu, pecetea subiectivităţii..." [149]. În estetică, o explicaţie ştiinţifică a obiectului nu poate fi decît monistă. După cum în natură energia şi substanţa, spiritul şi materia sînt două aspecte diferite şi inseparabile ale unui întreg, tot astfel în artă, conţinutul material — raportul dintre forme — şi conţinutul ideal sînt insepa-

[145] *Prima verba*, în „Revista de filozofie şi pedagogie", fasc. II—III, 1906, p. 7.

[146] *Ibidem*, p. 74.

[147] *Ibidem*, p. 126.

[148] *Ibidem*, p. 132.

[149] *Ibidem*, p. 79.

Scanned with OKEN Scanner

rabile[150]. În ultimă instanţă însă, elementul obiectiv, raportul formelor materiale este acela care primează : „ ... relaţiile de formă constituiesc baza frumosului. Istoria culturii ne arată, într-adevăr, că aceste forme şi semnificaţia lor subiectivă au fost foarte schimbătoare în diverse epoci şi la diverse popoare; legile evoluţiei împing omul cît mai departe, în aşa fel încît aproape întreaga lui concepţie despre lumea înconjurătoare se schimbă cu timpul; dar, pe de o parte, această instabilitate se petrece numai între anumite limite determinabile şi acestea sînt, în cazul de faţă, *legile estetice*; pe de altă parte, cu toată această instabilitate, *caracterul principal al conceptului frumuseţii* rămîne totuşi, întotdeauna raportul formelor"[151], adică raportul formelor în „materialul sensibil"[152]. Aşa se explică faptul că anumite opere de artă nu au fost înţelese în epoca lor, dar au fost apreciate de generaţiile următoare : „Numai singur subiectul s-a transformat, ceea ce înseamnă că a fost promovat la situaţia de a putea gusta frumuseţea care exista în prealabil"[153].

Importanţa esenţială a activităţii subiective este indiscutabilă : o operă de artă este „frumoasă" în măsura în care „frumuseţea" ei este percepută şi simţită, provoacă plăcerea estetică şi idei care ne emoţionează estetic, însă elementul determinant rămîne materialul sensibil care poate trezi în subiect starea estetică : „ ... fără îndoială, o operă de artă este frumoasă numai în măsura în care poate stimula în noi anumite *activităţi subiective*, însă, pentru acest lucru, are nevoie de anumite raporturi reciproce între părţile ei (ale operei de artă ca material sensibil), care condiţionează aceste manifestări subiective corespunzătoare. Acestea pot fi determinate prin legi ştiinţifice, ele trebuie să se găsească, în mod obiectiv, în lucruri, indiferent de faptul că toţi spectatorii sau numai o minoritate selectă este destul de pregătită pentru a o simţi şi gusta"[154].

Ca orice altă disciplină care aspiră la statutul de ştiinţă „pozitivă", „o estetică strict ştiinţifică"[155] trebuie să aibă deci, pe de o parte, un obiect al său, necercetat de o altă ştiinţă în unitatea, totalitatea şi esenţa sa, şi acesta este „frumuseţea" şi, pe de altă parte, o metodologie proprie de cercetare, adecvată obiectului său, prin care să ajungă la descoperirea „legilor ştiinţifice"[156] ale esteticii, „legile estetice"[157].

Metoda de cercetare în estetică este, după cum am văzut, în concepţia lui, cercetarea multidisciplinară, adică studiul „frumosului" sub aspectul său fizic, psihic, sociologic, istoric, filozofic etc., spre a ajunge la o interpretare unitară, globală din punctul de vedere al esteticianului, care trebuie să ţină seama, în teoriile sale, de determinantele sociale ale artei şi de concepţia generală despre lume şi despre om în diferite societăţi şi epoci în care s-au creat diferitele opere de artă.

Mai presus de orice însă, esteticianul trebuie să fie pătruns de spiritul omului de ştiinţă modern, să-şi bazeze afirmaţiile sale pe experienţă şi pe raţionament, să aibă „punctul de plecare în *experienţă* şi să ne înăl-

[150] *Ibidem*, p. 79—81.
[151] *Ibidem*, p. 134. Cuvintele de încheiere a lucrării *Conceptul de frumos*.
[152] *Ibidem*, p. 129.
[153] *Ibidem*, p. 80.
[154] *Conceptul de frumos*, p. 79.
[155] *Ibidem*, p. 76.
[156] *Ibidem*, p. 79.
[157] *Ibidem*, p. 134.

Scanned with OKEN Scanner

ţăm de la ea la principiul suprem; însă nu şi în sens opus" [158], afară de cazul cînd esteticianul încearcă valabilitatea raţionamentului său ipotetic, prin confruntarea cu experienţa [159].

În ce priveşte critica literară şi artistică, C. Dimitrescu-Iaşi s-a alăturat în chip mărturisit „curentului celui nou" [160], inaugurat de Gherea, care „a reconstruit estetica pe alte baze, pe bazele rezistente ale ştiinţei moderne" [161], ca „socialist, marxist, partizan al concepţiei materialiste în istorie" [162].

Pe baza consideraţiilor teoretice expuse mai sus, C. Dimitrescu-Iaşi deduce principii normative. Astfel, într-un interviu acordat ziarului „Adevărul" în 1894, el spunea: „Artistul nu e doar un fenomen izolat, nici o minune căzută din cer, ci face parte din un complex de împrejurări şi e produsul a o sumă de circumstanţe. *Artistul e produsul mediului natural şi social în care trăieşte,* iar opera de artă ... e determinată de un ansamblu care constă în *starea generală a spiritelor şi a moravurilor înconjurătoare* ... De aceea, eu nu vă pot spune d-voastră care voiţi să vă serviţi de artă ca de un mijloc pentru a răsturna actuala ordine de lucruri, deosebindu-vă în aceasta de Platon, care alunga arta cu desăvîrşire, altceva decît: *luaţi subiecte din viaţa reală, răsfrîngeţi-vă personalitatea în formele cele mai proprii şi veţi face opere de artă*" [163].

Conceptul de frumos este prima şi singura lucrare a lui C. Dimitrescu-Iaşi în care el şi-a expus unitar şi sistematic ideile într-un domeniu din activitatea lui. Găsim şi aici aceleaşi tendinţe ce caracterizează întreaga sa concepţie: tendinţa de „scientizare" a diferitelor discipline încă neconstituite în ştiinţe propriu-zise, dominate încă de filozofia idealistă; tendinţa spre un monism materialist, precum şi unele caracteristici ale gîndirii sale în general, ca: aplicarea darvinismului în explicarea fenomenelor sociale [164], evoluţionismul spencerian [165], tendinţe materialist-mecaniciste, energetiste [166] etc.

CONCEPŢIA PEDAGOGICĂ

Pedagogia a constituit preocuparea predilectă * a lui C. Dimitrescu-Iaşi, atît ca teoretician, cît şi în activitatea lui de profesor universitar, director al Seminarului pedagogic universitar, ca om politic şi deputat în parlamentul ţării.

Ca şi în domeniul psihologiei, sociologiei şi esteticii, el a fost preocupat de problema transformării acestei discipline într-o ştiinţă — „ştiinţă

[158] *Ibidem,* p. 132.
[159] *Ibidem.*
[160] *Estetica şi critica literară,* în „Drapelul", nr. 30, 1897, p. 1.
[161] *Ibidem.*
[162] *Critica şi politica,* în acelaşi ziar, nr. 32, 1897, p. 1.
[163] „Adevărul" din 4 aprilie 1894.
[164] *Lupta pentru existenţă şi artă (Conceptul de frumos,* p. 104, 116, 136).
[165] *Explicarea artei şi a jocului (ibidem),* p. 106, 109, 136, 137).
[166] „Principiul echilibrului de forţe", al „minimei cantităţi de energie" *(ibidem,* p. 83) Toate fenomenele studiate de ştiinţe, inclusiv de cele sociale, sînt „forme determinate ale *mişcării universale*" *(ibidem,* p. 86) etc.

* El însuşi mărturiseşte aceasta într-o pagină autobiografică: „Sînt întors de la studii din 1878. De atunci mi-am propus ca *problemă de bază* a activităţii mele *reforma pedagogică* a învăţămîntului nostru" *(O pagină din istoria învăţămîntului,* reprodusă în *Texte despre educaţie şi învăţămînt,* Bucureşti, Edit. didactică şi pedagogică, 1969, p. 193 (subl. ns.-*I.S. Firu*)

a educației" [167], combătînd prejudecățile, empirismul și speculațiile idealiste în pedagogie. El își răspîndea ideile mai ales prin revistele pe care le-a înființat și condus: „Revista pedagogică" (1891—1898) și „Revista de filozofie și pedagogie" (1906).

În articolul de prezentare a „Revistei pedagogice", el motiva îmbinarea tratării problemelor pedagogice cu cele sociale, susținînd că individul, fiind produsul a doi factori principali, ereditatea și mediul [168], „orice schimbare în alcătuirea socială trebuie să aducă cu sine o modificare a întregului sistem de educație" [169]. Școala fiind un important factor social, problemele ei, ca și problemele generale ale educației, trebuie „urmărite treptat, în legătură cu marile probleme sociale" [170]. Orientarea pe care o preconiza în școală era cea democratică, pentru satisfacerea nevoii de cultură pe care începeau să o simtă masele largi ale poporului nostru: „Evoluția politică și economia din acest veac a deșteptat din amorțire cugetarea păturilor adînci ale societății; aceste pături cer partea cuvenită lor la viața publică, o mai dreaptă împărțire a sarcinilor ca și a bunurilor vieții" [171]. Tot acolo susținea că problemele pedagogice, ca toate „*problemele practice ale vieții*", trebuiesc tratate „din punctul de vedere al filozofiei științifice" [172].

Pedagogia avînd ca obiect teoria și practica în problema formării omului, toate concepțiile lui C. Dimitrescu-Iași din domeniile filozofiei și științelor sociale și ale omului converg unitar în concepția despre pedagogie.

Pedagogia, după el, este o știință multidisciplinară, în sensul că teoriile pedagogice trebuie să aibă la bază cele mai înaintate cuceriri ale științelor sociale și umane. El a fost vizibil influențat de J. F. Herbart, filozof și pedagog de mare autoritate și la noi pe vremea aceea, și pe care îl citează de mai multe ori. De la acesta acceptă ideea că „instrucțiunea însăși nu e decît un instrument de educație" [173], legea asociației ideilor ș. a. Dar, ca elev al lui W. Wundt, el nu putea să fie de acord cu psihologia idealistă a „realiilor" lui Herbart. În ce privește idealul sau scopul educației, el nu vedea în pedagogie o simplă etică aplicată, ca Herbart, ci, dimpotrivă, o știință de-sine-stătoare, cu obiect și metodologie proprii. Ca oricare altă știință însă, în virtutea interdependenței tuturor științelor, pedagogia se află în mod necesar în legătură nu numai cu etica ci și cu celelalte științe care privesc omul, „cu științele morale și sociale" [174]. În privința mijloacelor de educație, el este de acord cu Herbart, că acestea sînt stabilite pe baza cuceririlor psihologiei, dar ale unei psihologii științifice, care să nu fie bazată pe speculații filozofice idealiste, aprioriste, ci pe bază de cercetare experimentală, pe biologie și studiul sistemului nervos. Totodată, după el, pedagogia nu primește de-a gata de la psihologie principiile teoretice și practice ale acțiunii educative, ci și le formulează ea însăși, bazîndu-se nu numai pe psihologie, ci și pe biologie, so-

[167] *Educația în familie*, în „Revista pedagogică", 1892, nr. 1, p. 49—57.
[168] *Scopul revistei*, în ibidem, 1891, nr. 1, p. 1.
[169] *Ibidem*, p. 2.
[170] *Ibidem*, p. 4.
[171] *Ibidem*, p. 1.
[172] *Ibidem*, p. 5.
[173] *Ibidem*, p. 125.
[174] *Texte despre educație și învățămînt*, ed. cit., p. 120.

Scanned with OKEN Scanner

ciologie şi pe experienţa istorică a omenirii în acest domeniu: „Cînd însă ţi-ai determinat odată scopul, pe care trebuie să-l urmărească educaţia, o a doua întrebare se impune: ... mijloacele de care se poate servi educaţia? Răspunsul la această întrebare constituie întreaga teorie pedagogică" [175]. După el deci, definiţia pedagogiei ca ştiinţă ar fi: pedagogia este ştiinţa care are ca obiect şi sarcină a sa elaborarea teoriilor despre căile cele mai potrivite pentru realizarea unui om ideal. Întrebîndu-se îndată, care sînt izvoarele din care scoate pedagogia teoriile sale, răspunde: „Izvorul imediat, din care îşi scoate pedagogia teoriile sale, e desigur experienţa bogată pe care a făcut-o omenirea în decursul veacurilor în domeniul educaţiei. Dar experienţa în educaţie se poate prezenta ca pur empirism, sau ca experienţă luminată prin cunoştinţa legilor vieţii. În această privinţă, pedagogia ia ca ştiinţe auxiliare: biologia şi psihologia" [176]. Din acest răspuns, reiese importanţa pe care o acordă *istoriei educaţiei, sociologiei educaţiei, psihologiei experimentale* şi *pedagogiei comparative*, ca ştiinţe auxiliare ale pedagogiei în formularea teoriilor sale despre educaţie.

Vorbind despre „legile vieţii", C. Dimitrescu-Iaşi introduce în concepţia sa pedagogică unele elemente caracteristice ale concepţiei sale filozofice generale, în primul rînd consideraţia că legea fundamentală a vieţii, deci şi a vieţii omeneşti, este „lupta pentru existenţă". El spune că scopul şcolii este, în primul rînd, să dea tuturor o *cultură generală*: „... ţinta pe care trebuie să o urmărească cultura generală, pe care trebuie să o dea şcoala *în genere* şi în special şcoala secundară şi voind să rezumăm întreaga discuţie într-o singură formulă, ziceam [177]: că ţinta urmărită e să înarmeze pe om prin educaţia dobîndită, aşa încît să se poată susţine cu succes în lupta pentru existenţă" [178].

Introducînd legea „luptei pentru existenţă" şi în domeniul pedagogiei, el face, cu acest prilej, serioase amendamente darvinismului social. Legea luptei pentru existenţă trebuie să fie privită în perspectiva istoriei formării omului, care dovedeşte că, în cursul evoluţiei sale, omul şi-a creat ca principală armă de luptă pentru existenţă, *munca*: „condiţia vieţii [omeneşti] este munca" [179]. Munca este activitatea vitală specifică omului *social*. Prin muncă, lupta pentru existenţă încetează de a fi o competiţie şi război general în care înving, prin selecţie naturală, cei înzestraţi din naştere cu arme mai puternice şi „dibăcie". În cursul istoriei sale, omul, prin muncă, în virtutea legilor evoluţiei şi progresului, se socializează şi se umanizează treptat. Din forţe izolate, indivizii se transformă în forţe care operează în ansamblul unei comunităţi sociale. În acest proces evolutiv, sarcina şcolii este tocmai aceea ca, prin educaţie şi instrucţie, să înzestreze pe *toţi* oamenii cu acele însuşiri şi capacităţi care sînt necesare într-o luptă pentru existenţă, în cadrul comunităţii naţionale şi de stat. În organizarea socială, lupta pentru existenţă suferă deci o transformare calitativă. „Dar cînd este vorba de lupta pentru existenţă în organizarea socială, este vorba de lupta, nu a individului singuratic,

[175] *Ibidem.*

[176] *Ibidem.*

[177] Cu prilejul dezbaterilor din „Adunarea deputaţilor" din 7 ian. 1898, cu privire la legea învăţămîntului secundar (vezi *ibidem*, p. 98).

[178] *Ibidem*, p. 78—79.

[179] *Ibidem*, p. 147.

Scanned with OKEN Scanner

ci a unui individ care face parte dintr-un complex, dintr-un întreg agregat social, dintr-un Stat, dintr-o naţiune. Şi, prin urmare, el trebuie să fie aşa înarmat, încît să se poată susţine pe sine înăuntrul agregatului social, înlăuntrul Statului din care face parte şi în acelaşi timp să poată contribui, prin forţele lui proprii, la conlucrarea comună, la existenţa specifică a Statului în mijlocul celorlalte State ... nu fac ... deosebirea între Stat şi naţiune" [180]. Astfel privită, problema educaţiei şi a învăţămîntului în genere devine o problemă naţională şi de stat.

Totodată, cu acest prilej, el aduce însemnate amendamente şi concepţiei mecaniciste cu privire la lupta pentru existenţă ca luptă între „forţe mecanice" în viaţa socială, tot în sensul socializării, umanizării şi canalizării etice a „luptei pentru existenţă". În societate „paralelogramul forţelor" lucrează *altfel* decît în natură, unde domină selecţia oarbă a celor mai înzestraţi şi sacrificarea celor slabi. Şcoala are puterea de a perfecţiona personalitatea umană naturală, de a transforma chiar unele însuşiri negative moştenite, în forţe pozitive, sociale, printr-o „educaţie sistematică", după un *plan* bine definit, nu „întîmplătoare" [181], a tuturor indivizilor, diferit înzestraţi, devenind „energii de activitate socială", „energii morale" [182]. Acest lucru este posibil printr-o educaţie bazată pe studiul individualităţii şcolarilor [183] şi prin individualizarea procesului de educaţie şi instrucţie [184], deci prin adaptarea metodelor de educaţie la particularităţile diferiţilor şcolari, spre a-i înzestra cu acele capacităţi care să-i facă apţi pentru viaţă în cadrul comunităţii sociale din care fac parte.

Amendamentele la darvinismul social şi la mecanicismul social sînt uneori clar formulate: „Viaţa e mişcare. Mişcarea nu are înţeles decît în lupta de forţe. Lupta conştientă nu are alt înţeles fără un scop urmărit. ... Din acest punct de vedere, rolul directiv al Statului în organizarea socială consistă tocmai în a înlesni afirmarea fiecărei individualităţi cu întreaga putere de concepţie, cu întreaga energie de acţiune, cu întreg sistemul său pasional, căutînd să subordoneze această desfăşurare a unei *energii* individuale scopului comun al existenţei unei grupări sociale, a face ca *forţele* individuale să converge în mod armonic către o ţintă comună mai generală" [185] (subl. ns — *I. S. Firu*).

Socializarea omului, prin educaţie sistematică şi permanentă [186], duce la „tăria" şi fericirea unei naţiuni, dar şi a indivizilor care o compun. Mai mult, ea duce la cea mai înaltă satisfacţie etică pe care o poate avea un om: *„Cînd ai conştiinţa că fiecare pic de energie pe care o cheltuieşti e o contribuţie mai mult la clădirea edificiului total al vieţii omeneşti, această conştiinţă te susţine, îţi creşte puterea de muncă şi îţi dă în acelaşi timp acea linişte sufletească despre menirea vieţii tale îndeplinite"* [187].

[180] *Ibidem*, p. 79.
[181] *Ibidem*, p. 119.
[182] *Ibidem*, p. 117.
[183] *Ibidem*, p. 116, 132.
[184] *Ibidem*, p. 123.
[185] *Ibidem*, p. 148–149.
[186] „...educaţie, în loc de a înceta o dată cu şcoala, ea continuă în tot cursul vieţii" şi „toţi sîntem educatori" (*Ibidem*, p. 164 şi 116).
[187] Cuvintele de încheiere a studiului *Nevoia de ideal*, în vol. *Lui Titu Maiorescu. Omagiu* (subl. ns.).

Scanned with OKEN Scanner

C. Dimitrescu-Iaşi şi-a răspîndit ideile pedagogice atît prin cursurile sale universitare, cît şi prin conferinţe publice şi studii publicate în presa timpului, mai ales în cele două reviste ale sale. Pentru transpunerea în viaţă a teoriilor sale pedagogice, el a militat şi ca om politic, în parlamentul ţării, susţinînd necesitatea organizării întregului învăţămînt pe baze moderne, democratice, orientarea lui fermă spre o educaţie *realist-ştiinţifică*, prin legi şcolare bine întocmite, prin pregătirea corpului didactic de toate gradele, conform unei pedagogii ştiinţifice, prin înzestrarea învăţămîntului cu material didactic adecvat şi manuale întocmite conform cerinţelor unei şcoli orientate în acest spirit, conform necesităţilor dezvoltării ţării. Concepţia pedagogică despre organizarea învăţămîntului, de care e legat numele său în istoria învăţămîntului de toate gradele şi tipurile din România din ultimul sfert al veacului trecut pînă la primul război mondial, a formulat-o mai ales în prezentarea „Raportului pentru restabilirea legilor organice ale învăţămîntului", în faţa Camerei deputaţilor, în sesiunea din iunie 1901, cînd spunea : „Chestiunea organizării învăţămîntului este pentru noi o chestiune de viaţă. În luptele pentru afirmarea individualităţii noastre naţionale nu vom izbuti decît în măsura în care vom fi pe deplin înarmaţi cu suma de cunoştinţi pozitive, care reprezintă cuceririle minţii asupra naturii şi prin urmare putinţa de a adapta forţele naturii la nevoile existenţei, în măsura în care vom avea tăria de a desfăşura o muncă stăruitoare pentru realizarea acestui ideal. Şcoala este factorul puternic care ne poate îndruma pe această cale" [188].

Activitatea pedagogică a lui C. Dimitrescu-Iaşi s-a desfăşurat într-o epocă în care lupta dintre materialism şi idealism se manifestă în domeniul învăţămîntului între reprezentanţii *educaţiei idealiste* şi reprezentanţii *educaţiei realiste*. Primii preconizau un învăţămînt la baza căruia să stea studiile clasice şi literare animate de idealuri nebuloase şi mistice, sub cuvînt că omul trebuie să *se ridice* deasupra intereselor vieţii materiale în sfera înaltelor idealuri. Combătînd această direcţie de gîndire, C. Dimitrescu-Iaşi atrăgea atenţia că şcoala nu are menirea de a pregăti cetăţeni pentru Roma sau Atena din antichitate, nici pentru lumea evului mediu *, ci pentru România modernă [189]. Desigur, omul are *nevoie de ideal* [190], ca scop al existenţei sale, dar acest ideal nu trebuie să se inspire din idealul antichităţii sau al evului mediu, ci din idealul timpurilor moderne, al progresului material şi spiritual al societăţii pe baza cunoaşterii ştiinţifice a legilor naturii şi punerea ştiinţelor în serviciul progresului uman. Numai un învăţămînt organizat şi orientat spre un conţinut realist ştiinţific poate servi la împlinirea necesităţilor şi aspiraţiilor de progres ale societăţii româneşti moderne.

C. Dimitrescu-Iaşi a elaborat o *pedagogie universitară*, pentru formarea oamenilor de ştiinţă stăpîni pe specialitatea lor şi pe metodologia investigaţiei ştiinţifice, în stare să contribuie la progresul ştiinţei prin

[188] „Raportul pentru restabilirea legilor organice ale învăţămîntului".

* Trebuie să remarcăm că C. Dimitrescu-Iaşi nu a cerut eliminarea studiilor clasice din învăţămînt, ci limitarea la justa lor valoare educativă. De asemenea, a relevat importanţa şi necesitatea studierii raţionale a limbii şi literaturii latine pentru poporul român, subliniind că „o şcoală reală cu latineşte satisface, pentru noi, o îndoită problemă. Răspunde nevoilor sociale moderne şi în acelaşi timp unei cerinţi naţionale: de a menţine firul de legătură cu originile naţionalităţii noastre" (*Texte despre educaţie şi învăţămînt*, p. 143).

[189] *Ibidem*, p. 84.

[190] Este semnificativ în această privinţă titlul *Nevoia de ideal* al contribuţiei lui C. Dimitrescu-Iaşi la volumul omagial dedicat lui Titu Maiorescu în 1900.

cercetări proprii, considerînd că învăţămîntul superior trebuie să fie „un învăţămînt practic combinat cu o înaltă cultură ştiinţifică”[191]; de asemenea, a elaborat o pedagogie a şcolilor de *cultură generală*, în care „obiectul principal al preocupărilor nu mai e ştiinţa (ca învăţămînt universitar), ci *formarea şi dezvoltarea şcolarului cu ajutorul ştiinţei*”[192]. Pe lîngă toate acestea, şcoala trebuie să pregătească nu numai oameni cu o cultură generală, ci şi cu o cultură profesională „pentru diferitele cariere ale vieţii”[193]. Întreg învăţămîntul trebuie să îmbine teoria cu practica, să dezvolte gîndirea proprie şi nu simpla memorizare, cultivînd nu memoria în sine, ci memoria ca instrument al inteligenţei, pregătind şcolarul pentru „mediul concret modern în care o să-şi desfăşoare activitatea lui”[194].

C. Dimitrescu-Iaşi s-a situat totdeauna ferm şi declarat pe poziţiile şcolii realiste, ştiinţifice, în continuă polemică cu apărătorii şcolii tradiţionale, orientate spre o concepţie idealistă, mistică asupra lumii şi vieţii, venind în conflict şi cu unii miniştri ai învăţămîntului, cum a fost D. A. Sturdza, deşi acesta era membru marcant al partidului liberal din care făcea parte şi Dimitrescu-Iaşi.

Numeroşilor săi oponenţi din parlament, el le-a răspuns cu mult curaj, cu prilejul dezbaterilor Adunării deputaţilor cu privire la modernizarea şcolii: „E o întreagă lume deprinsă ca atunci cînd vorbeşte de ideal, să se înalţe în sferi cît se poate mai nebuloase ... în forme adeseori mistice; ... nu fac parte din această şcoală ... Eu chiar cînd vorbesc de ideal, vreau să rămîn în sfera pozitivă a realităţii. Această datorie o am cu atît mai mult, cînd vorbesc despre ideal şi realitate, gîndindu-mă la direcţiunea ce trebuie dată învăţămîntului. *Conform spiritului modern, temelia învăţămîntului trebuie să fie ştiinţele pozitive. Pe acest fundament trebuie sădite ideile conducătoare în viaţă*”[195].

În lumina ultimelor cercetări din istoria pedagogiei româneşti, C. Dimitrescu-Iaşi s-a dovedit cel mai de seamă reprezentant al *pedagogiei ştiinţifice* şi al *pedagogiei sociale* din ţara noastră în perioada de la sfîrşitul secolului trecut pînă la primul război mondial, premergător al învăţămîntului realist, înfăptuit în mod consecvent ştiinţific abia în timpul nostru.

◇

Spre sfîrşitul vieţii, C. Dimitrescu-Iaşi şi-a schimbat orientarea ideologică şi tactica de luptă socială, combătînd acum revoluţia în numele „evoluţiei”, militînd pentru „armonia” şi „solidaritatea” socială[196], pentru împăcarea dintre clase.

C. Dimitrescu-Iaşi rămîne o personalitate însemnată în istoria dezvoltării gîndirii din ţara noastră prin activitatea sa de promotor al unor idei progresiste în diferite domenii ale filozofiei, al unor idei originale în estetică, sociologie şi pedagogie. Merite deosebite şi-a cîştigat ca unul dintre întemeietorii învăţămîntului psihologic, sociologic şi pedagogic de orientare ştiinţifică din ţara noastră.

[191] *Texte despre învăţămînt şi educaţie*, p. 104.
[192] *Ibidem*, p. 28.
[193] *Ibidem*, p. 43.
[194] *Ibidem*, p. 84.
[195] „Dezbaterile Adunării deputaţilor”, nr. 36, din 7 ianuarie 1898. Sub titlul *Ideal şi idealuri*, s-a publicate în „Şcoala modernă”, nr. 22, 1898.
[196] C. Dimitrescu-Iaşi, *O erezie sociologică*, în ziarul „Cerna”, 1922, nr. 65.

9. CONSTANTIN LEONARDESCU

Afirmarea complexă a materialismului în filozofia românească a celei de-a doua jumătăţi a secolului al XIX-lea este ilustrată, pe unele dimensiuni, şi de activitatea lui C. Leonardescu. Drumul evolutiv pe care se înscrie gîndirea acestuia, prin depăşirea poziţiilor eclectic spiritualiste iniţiale, devine, prin aceasta, un fapt caracteristic pentru dominantele generale materialiste ale tabloului filozofic al epocii, cuceririle ştiinţelor naturii exercitînd un rol catalizator în mutaţiile de ordin filozofic din ultimele 2–3 decenii ale secolului trecut.

C. Leonardescu s-a născut la Craiova, în 1844. Urmează Facultatea de litere şi filozofie din Bucureşti, obţinînd în 1868 licenţa cu teza *Metodul în ştiinţele fizico-naturale, exacte, morale şi politice*, apărută în acelaşi an în volum. În anul 1872 devine licenţiat al Facultăţii de drept din Paris. Funcţionează ca profesor de filozofie şi retorică la Liceul Nou din Iaşi, iar în anul 1873 ocupă catedra de filozofie a Universităţii din acelaşi oraş, rămasă vacantă după destituirea, în 1872, a lui T. Maiorescu. A frecventat, începînd cu anul 1879, societatea „Junimea" (încadrîndu-se în „generaţia tînără" a acesteia), fără a se alinia doctrinei politice şi sociale a junimismului; a colaborat, de asemenea, la revista „Convorbiri literare".

C. Leonardescu a funcţionat ca profesor universitar pînă la moartea sa, survenită în august 1907, predînd aproape singur, un şir lung de ani, disciplinele filozofice prevăzute în programa de învăţămînt: psihologie, logică, metafizică, filozofie morală şi estetică, istoria filozofiei, pedagogie etc. [1] El îşi leagă astfel numele, în primul rînd, de *activitatea profesorală* pe care a desfăşurat-o, ilustrînd tipul profesorului consacrat carierei sale (motiv pentru care I. Negruzzi îi aplică, peiorativ, epitetul „*învăţătorul*"). În cadrul acestei activităţi C. Leonardescu are însă cîteva iniţiative şi contribuţii în psihologie, etică, sociologie, metodologia istoriografiei filozofice etc., demne de a fi reţinute [2], situîndu-se pe poziţii ce se individualizează continuu şi care se caracterizează prin elemente nu lipsite de real interes. Definitoriu pentru conturarea profilului gîndirii

[1] Pentru unele date biografice, vezi Marin Popescu-Spineni, *Instituţii de înaltă cultură* Vălenii de Munte, 1932, p. 121, 124, 134–135 etc.; Iacob Negruzzi, *Amintiri din „Junimea"*, în *Scrieri alese*, vol. II, Editura Minerva, Bucureşti, 1970, p. 188–189, 233–234; de asemenea, *Dicţionarul „Junimei"*, la *Addendă*, în *loc. cit.*, p. 381.

[2] Ca semn de preţuire a întregii activităţi desfăşurate de C. Leonardescu în cîmpul filozofiei şi al învăţămîntului filozofic, Dimitrie Gusti ţine, în *Introducere la cursul de istoria filozofiei greceşti, etică şi sociologie*, 1910 (apărut, în acelaşi an, în „Convorbiri literare" şi în broşură), să aducă un omagiu memoriei „acestui profesor, care a fost unul dintre devotaţii pregătitori filozofici ai atîtor generaţii" (în D. Gusti, *Opere*, vol. I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1968, p. 205). La rîndul său, C. Dimitrescu-Iaşi, cu onestitatea-i caracteristică, îi recunoaşte lui C. Leonardescu prioritatea meritului de a fi făcut un curs de sociologie la Universitatea din Iaşi (*C. Dimitrescu-Iaşi, Omul şi opera*, volum omagial, Bucureşti, 1934, p. 318); vezi şi D. Gusti, *loc. cit.*, p. 206 (datînd începutul acestui curs în 1897).

Scanned with OKEN Scanner

acestuia este şi faptul că a ţinut un curs de *istoria materialismului* — probabil singurul de acest gen din epocă.

În activitatea sa publicistică variată, răspunzînd deseori unor nevoi didactice exprese, C. Leonardescu a acoperit o gamă întinsă de probleme şi discipline filozofice: obiectul filozofiei ca disciplină teoretică şi raportul ei cu ştiinţa şi religia (*Filozofia faţă cu progresul ştiinţelor pozitive*, 1876, articolele *Darwin şi ştiinţa contimporană* şi *Introducţiune la Metafizică. I. Metafizica, religiunea şi ştiinţa*, în „Convorbiri literare", 1882, respectiv 1884), psihologie (*Curs de filozofie. Partea I, Psihologia experimentală*, 1878, *Principii de psihologie*, 1892), logică (*Metodul în ştiinţele fizico-naturale, exacte, morale şi politice*, 1868), etică (*Morala inductivă sau ştiinţa conduitei omeneşti*, 1885, articolul *Criza actuală a moralei. Morala şi ştiinţa contemporană*, în „Convorbiri literare", 1890), estetică (*Principii de filozofia literaturei şi a artei. Încercare de estetică literară şi artistică*, 1898, şi o serie de articole publicate în „Convorbiri literare" între anii 1893 — 1895, ca materiale pregătitoare ale volumului de sinteză), precum şi unele chestiuni de metodologie a istoriei filozofiei (*Filozofia veche şi filozofia nouă. Istoria şi evoluţia filozofiei. Metodul istoric al filozofiei*, în „Convorbiri literare", 1892) şi de sociologie (*Conştiinţa socială. Studiu sociologic*, în *Lui Titu Maiorescu omagiu*, 1900) [3]. C. Leonardescu nu a abordat însă problemele filozofice dintr-o perspectivă sistematică (cele ontologice, de pildă, sînt atinse doar sub incidenţa preocupărilor de psihologie ori gnoseologie).

CONCEPŢIA FILOZOFICĂ. EVOLUŢIA EI SPRE MATERIALISM

Activitatea lui C. Leonardescu este, în ansamblul ei, neunitară ca orientare filozofică, fapt care are consecinţe hotărîtoare în ceea ce priveşte valoarea intrinsecă a diverselor sale lucrări. În cadrul ei se pot distinge, în mare, două etape, anul 1882 (anul apariţiei studiului *Darwin şi ştiinţa contimporană*, cu care-şi inaugurează seria colaborărilor la „Convorbiri literare") putînd fi luat drept hotar al acestora.

În primii ani ai activităţii sale, C. Leonardescu stă sub influenţa concepţiilor filozofice idealiste curente în epocă. Poziţia sa, în acest mo-

[3] O primă analiză a concepţiilor lui C. Leonardescu a realizat Ion Petrovici, *Activitatea filozofică a lui C. Leonardescu*, în revista „Studii filozofice", vol. II, Bucureşti, 1909. Ulterior, prilejurile în care a fost reactualizat numele lui C. Leonardescu au fost relativ rare. În afara unor răzleţe menţionări ale prezenţei sale în epocă, încadrat în tabăra filozofiei spiritualiste (Marin Ştefănescu, în *Filozofia românească*, Bucureşti, 1922 îl reţine şi-i consacră un număr de pagini exclusiv pentru latura spiritualistă a activităţii sale), sau pentru unele contribuţii în logică, semnalăm, unele valorificări mai complexe ale unor laturi ale activităţii acestuia: Marian Bejat, *Un manual românesc de psihologie materialistă la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, în „Revista de psihologie", an. II, 1956, nr. 3, contribuţie care a stat la baza paragrafului despre C. Leonardescu din lucrarea *Istoria psihologiei* de Mihai Ralea şi Const. I. Botez, Edit. Academiei, Bucureşti, 1958, p. 658—662; Marian Bejat, *Cîteva date referitoare la preocupările psihologice ale lui Titu Maiorescu*, în „Revista de psihologie", tom. 10, 1964, nr. 4, contribuţii sintetizate în lucrarea aceluiaşi, *Geneza psihologiei ca ştiinţă experimentală în România*, Edit. didactică şi pedagogică, Bucureşti, 1972, p. 134—149 şi în *Istoria ştiinţelor în România. Psihologia*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1976, p. 29—33 (volum elaborat de Alexandru Roşca şi Marian Bejat).

Scanned with OKEN Scanner

ment, se caracterizează printr-un eclectism de esenţă spiritualistă, concretizat într-un dualism psiho-fizic. Ea este definită de el însuşi ca fiind animată „pe cît a fost posibil, cu principiele unei filozofii de conciliaţiune, al cărei scop este de a da o *formă ştiinţei* în general, o *formă eclectismului* ..."[4], din perspectiva căreia şi-a propus să militeze pentru repudierea, din cunoaşterea filozofică, a „ideilor exclusive". După părerea sa, omenirea ar simţi nevoia unui „sistem superior, care să conţină în sine, *toate sistemele* (...) — de un sistem superior şi de conciliaţiune"[5]; numai formula concilіaţiei, a compromisului îi pare a exprima sinteza cuceririlor gîndirii filozofice în momentul respectiv : „Cugetătorii din toate ţările tind a uni experienţa cu filozofia, natura cu spiritul, sau pentru a vorbi limbajul lui Kant, subiectul cu obiectul, ori idealul cu realul"[6], cerinţă la baza căreia s-ar situa unitatea materiei şi a spiritului, a realităţii şi a poeziei, a demnităţii raţiunii şi a sentimentului.

Poziţia filozofică eclectică pe care o îmbrăţişează C. Leonardescu în prima perioadă a activităţii sale — care-l împinge inexorabil în tabăra spiritualistă — este încercată a fi justificată, în principal, prin analiza *raportului ştiinţă-filozofie*, căruia, de altfel, îi asigură un rol esenţial în determinarea obiectului propriu, specific al filozofiei, al metodei acesteia [7]. El porneşte de la constatarea gradului înalt al gîndirii teoretico-filozofice în ştiinţele particulare ale naturii, precum şi a rolului crescînd al ştiinţei în edificarea filozofiei : „Fără îndoială, mişcarea filozofică care începe astăzi în ştiinţele particulare (...) este, poate, mult mai importantă decît tot ceea ce se produce în domeniul filozofiei propriu-zise"[8], pledînd în favoarea unor raporturi strînse între filozofie şi ştiinţă, pentru unitatea lor — „Este timpul de a înţelege că ştiinţele fără filozofie sînt un agregat fără unitate şi că filozofia fără ştiinţă, aproape un cadru vid"[9] — , dar această unitate este redusă, în ultimă instanţă, la un compromis : „Numai prin conciliaţiunea rezultatelor ştiinţelor pozitive şi a cercetărilor de filozofie marele proiect al lui Kant va da rezultate folositoare"[10]. Căci C. Leonardescu cere ştiinţelor pozitive să-şi limiteze pretenţiile lor teoretice, să nu fie tentate de problematica metafizică : ele „nu trebuie să vină a reglementa într-un mod arbitrariu domeniul filozofiei", ci să se concentreze în cadrul limitat al cercetărilor lor, „să nu încerce a cuceri verităţi filozofice".[11]. El rezervă filozofiei (ca „*metafizică generală* sau *metafizica universului*") o sferă proprie de probleme, un „obiect special", altul decît cel spre care tind ştiinţele, şi anume cele ale „metafizicii pure", luată în sensul şi în termenii tradiţionali ai antichităţii (Platon, Aristotel) : unitatea şi totalitatea lucrurilor şi fiinţelor, universul ca întreg, cauzele primare şi finale (cauza cauzelor, ultima cauză, ultima raţiune, ultimul principiu) ; este deci accepţia metafizicii ca ştiinţă a absolutului, dar de o orientare spiritualistă.

[4] C. Leonardescu, *Curs de filozofie*. Partea I, *Psihologia experimentală*, Iaşi, 1878, p. XVII—XVIII ; vezi şi idem, *Filozofia faţă cu progresul ştiinţelor pozitive*, Iaşi, 1876, p. 72.

[5] Idem, *Filozofia faţă cu* ..., p. 72—73 (subl. ns. — *Gh. E.*)

[6] Idem, *Curs de filozofie*, p. XIII.

[7] „Disertaţiunea" privind raportul filozofiei „faţă cu progresul ştiinţelor pozitive" constituie „o *introducţiune* a studiilor mele ulterioare", afirmă în acest sens C. Leonardescu (*Filozofia faţă cu* ..., p. 8).

[8] Idem., *Filozofia faţă cu* ..., p. 14.

[9] *Ibidem*, p. 69.

[10] *Ibidem*.

[11] *Ibidem*, p. 55.

Scanned with OKEN Scanner

Această poziție inițială a lui C. Leonardescu este caracteristică pentru o serie de gînditori care resimt importanța filozofică a rezultatelor științelor naturii, dar cantonați pe poziții idealiste, nu conced să le accepte ca atare, ci integrate poziției lor (ulterior această influență a științelor pozitive va avea asupra concepției sale efecte salutare).

Cea mai puternică influență exercitată asupra gîndirii lui C. Leonardescu, din această perioadă, vine din partea școlii eclectice franceze (Royer Collard, Jouffroy, V. Cousin etc.), de esență spiritualistă, pe care a cunoscut-o în perioada studiilor de la Paris. Sursa este, de altfel, indicată fără echivoc în prefața *Cursului de filozofie*, în care își propune să racordeze mișcarea noastră filozofică la „revoluțiunea filozofică care în anii din urmă a avut loc în Europa" [12], și în primul rînd la cea care „s-a operat de la 1830 încoace" [13] în Franța. Dar C. Leonardescu face apel, din perspectiva sa eclectică, și la alte concepții : la sursele primare ale eclectismului francez (Descartes, Malebranche), la școala scoțiană a simțului comun (Thomas Reid, Dugald Stewart), la Kant (admițînd apriorismul acestuia, dar în forma degenerată a școlii eclectice franceze), la pozitivismul englez, în special H. Spencer etc.

Mergînd pe urmele spiritualismului francez, C. Leonardescu concepe ramurile filozofiei ca părți ale unei „filozofii a sufletului". El consideră astfel că „studiul psihologiei este pentru filozof singura introducțiune în știința universală", o propedeutică filozofică [14]. Din această perspectivă, problema esențială pe care încearcă să o rezolve este aceea a *naturii ontologice a omului* și a naturii psihicului, susținînd un dualism psihofizic : natura umană este duală, compusă din două „principii", două substanțe distincte. Poziția particulară a lui C. Leonardescu este exprimată prin „noțiunea „Eului", conceput ca „expresiunea raportului ce există între suflet și corp" [15].

În problemele de teoria cunoașterii, situat pe aceleași poziții eclectice, militează pentru depășirea pozițiilor gnoseologice „limitate" empiriste sau raționalist-spiritualiste pure, pentru realizarea unității între datele simțurilor și activitatea rațiunii : „Nu este oare mai rezonabil ca știința să profite atît de produsele observațiunii și experienței, cît și de rezultatele rațiunii ? (. . .) Pentru ce am mutila natura umană, lipsind-o de serviciul uneia din facultățile sale ?" [16]. Această unitate trebuie să stea la baza „metodului științei". Dacă poziția sa gnoseologică se caracterizează printr-un empirio-raționalism, în problemele morale, estetice etc. el promovează un apriorism de sursă kantiană, poziție pe care o depășește în cea de-a doua parte a activității sale.

C. Leonardescu nu se situează însă la extrema taberei spiritualiste. În prefața *Cursului de filozofie*, care, împreună cu studiul *Filozofia față cu progresul științelor pozitive*, ilustrează etapa spiritualistă a activității sale, declară că „sistemul filozofic" pe care îl îmbrățișează în paginile respectivei lucrări, i-a fost impus de programele oficiale, publicate în numele Ministerului instrucțiunii publice, și în funcție de care a trebuit să-și modeleze propriile poziții : „Am luptat foarte mult cu mine însumi

[12] C. Leonardescu, *Curs de filozofie*, p. XIII.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 35.
[15] *Ibidem*, p. 67.
[16] Idem, *Curs de filozofie*, p. XXI ; idem, *Metodul în științele fizico-naturale, exacte, morale și politice*, București, 1869, lucrare care dezvoltă o teorie logică a cunoașterii.

pentru a mă identifica, pe cît este posibil, cu autorul programelor. Adeseori mă credeam în poziţiunea penibilă a acelui om care este obligat de a lucra după comandă" [17]. Printre problemele pe care le-a pus sub semnul întrebării a fost şi aceea a „spiritualităţii sufletului", o chestiune — apreciază C. Leonardescu — „cu totul controversată şi dificilă" [18]. Chiar dacă, în ultimă instanţă, a dat curs liniei filozofice impusă de programa respectivă, el exprimă unele rezerve faţă de această „gravă problemă": „Astfel, nu vorbesc aici despre spiritualitatea sufletului pentru a zice ultimul meu cuvînt" [19], rezumîndu-se, în final, la expunerea diverselor soluţii ale problemei naturii sufletului oferite de principalele orientări filozofice. Acelaşi sens are şi observaţia (parţial ambiguă prin terminologie) că „lucrările profunde şi observaţiunile numeroase ale materialiştilor vor ajunge poate într-o zi a convinge toată lumea că nu există nici o manifestaţiune a sufletului care să nu se resimtă de influenţa materiei" [20].

✧

Gîndirea lui C. Leonardescu nu rămîne însă cantonată în cadrele unui eclectism de esenţă spiritualistă, ci înregistrează o evoluţie, apropiindu-se de poziţiile materialismului — desigur, ale unui materialism naturalist ştiinţific. De altfel, pentru procesul acestei restructurări a liniilor de dezvoltare a gîndirii sale este hotărîtor contactul tot mai strîns pe care-l întreţine cu diversele ştiinţe ale naturii şi ale omului, cu teoriile ştiinţifice ale epocii.

Teoria evoluţiei a lui Darwin, care a provocat cea mai puternică breşă în poziţiile spiritualiste în problemele originii vieţii biologice şi a celei psihice, va avea cea mai puternică influenţă asupra gîndirii lui C. Leonardescu. Acesta subliniază, în studiul *Darwin şi ştiinţa contimporană* — ce datează din acelaşi an, 1882, cu conferinţa lui T. Maiorescu, *Darvinismul şi progresul intelectual* —, „revoluţiunea produsă în ştiinţă de filozoful naturalist" [21] Ch. Darwin, precum şi influenţa uriaşă exercitată de principiile fundamentale ale teoriei respective asupra sistemelor filozofice, întrucît aceasta, după aprecierea sa, „pare a cuprinde secretul formării lumii şi a vieţii" [22]. Surprinzînd evidente similitudini între teoria evoluţiei a lui Darwin cu diverse concepţii filozofice (Heraclit, Aristotel) prin ideile pe care le postulează — a transformării, mişcării necontenite a materiei, care tinde a îmbrăca forme deosebite —, C. Leonardescu o ridică la rangul unei *teorii filozofice* şi o consideră a fi menită, din punctul de vedere al raportului concret cu ştiinţele, să constituie „baza sistemului ştiinţei ..." [23].

Este semnificativ, pentru evoluţia gîndirii lui C. Leonardescu, faptul că el se opreşte, în primul rînd, asupra implicaţiilor materialiste ale principiilor transformismului universal formulate de Darwin — „legea

[17] Idem, *Curs de filozofie*, p. XXII—XXIII.

[18] *Ibidem*, p. XXIII, nota 1.

[19] *Ibidem*, p. 298, nota 1.

[20] *Ibidem*, p. 248.

[21] C. Leonardescu, *Darwin şi ştiinţa contimporană*, în „Convorbiri literare", an. XVI, nr. 3, iunie 1882, p. 102.

[22] *Ibidem*.

[23] *Ibidem*.

activității și mișcării universale" [24], după formularea sa — aplicate la problema originii omului și a vieții sale psihice. El va reține și-și va însuși astfel ideea lui Darwin potrivită căreia speciile animale, inclusiv omul, sînt transformările unui tip unic și primitiv, o „dezvoltare gradată de perfecțiune a materiei organizate" [25]. În această scară evolutivă omul reprezintă „gradul cel mai superior al animalității", „ultimul termen al dezvoltării" [26], idee care devine principala teză pe care o va îmbrățișa și o va mînui în preocupările sale psihologice ulterioare și care va sta la baza unei soluții general-materialiste dată problemei naturii psihicului, a originii vieții psihice. Teza descendenței sau a originii animale a omului, a înrudirii sale cu lumea animală, rezolvînd problema locului ce-l ocupă acesta în univers, este o idee care „dete o nouă mișcare spiritului științific" în raport cu filozofia scolastică; „mișcarea științifică a darvinismului" a creat astfel o serie de ramuri noi, constată C. Leonardescu, printre care paleontologia, anatomia comparată etc., și în primul rînd „morala și psihologia evoluționistă" [27], direcții pe care le îmbrățișează și le ilustrează în activitatea sa viitoare.

Deși cu unele imprecizіuni terminologice, C. Leonardescu întreprinde chiar respingerea unor încercări de interpretare a teoriei evoluției din perspectiva filozofiei spiritualiste (teleologismul, în special).

„Drumul este acum arătat de Darwin", atît în științe, cît și în filozofie, este concluzia articolului său; teoria evoluției este „destinată a rămîne baza sistemului filozofiei științifice" [28].

Apropiindu-se de știință, de concluziile ei — dovada peremptorie constituind-o atitudinea față de teoria evoluționistă a lui Darwin —, C. Leonardescu realizează o nouă concepție asupra obiectului filozofiei (metafizicii), militează pentru noi raporturi cu știința. Nevoia „de a cunoaște *unitatea* și *totalitatea lucrurilor*, de a înțelege mișcarea și mecanismul universului" [29] ca esență a spiritului metafizic, nu poate fi satisfăcută, în timpurile moderne, de religie. Ideile metafizice — afirmă C. Leonardescu — trebuie să fie rezultatul unor cercetări metodice, să fie bazate pe fapte sau să derive din experiență. Altfel nu sînt decît niște *credințe dictate de sentimentul religios*.

Fundamentul „metafizicii viitoare" îl vede, așadar, asigurat printr-o conlucrare între filozofie și știință în *spiritul datelor* științelor pozitive: „Față cu teoriile noi, ce izvorăsc din descoperirile științei contemporane, *totul trebuie reînnoit în metafizică*" [30], citînd, în acest sens — alături de „teoria evoluțiunii lui Darwin", considerată ca „începutul metafizicii științifice" [31], întrucît îmbrățișează întreaga realitate fizică și morală — „*teoria materiei* și a *forței*", „teoria mecanică a transformațiunii, conservațiunii și unității forței, teoria atomicității" [32]. Unitatea spiritului științific și a metafizicii, o unitate de esență, este impusă de realitatea științei. Metafizica înțeleasă în acest mod devine o „știință cu totul

[24] *Ibidem*, p. 103.
[25] *Ibidem*.
[26] *Ibidem*.
[27] *Ibidem*, p. 102.
[28] *Ibidem*, p. 108.
[29] C. Leonardescu, *Introducțiune la Metafizică. I. Metafizica, religiunea și știința*, în „Convorbiri literare", an. XVIII, nr. 8, noiembrie 1884, p. 319.
[30] *Ibidem*, p. 325 (subl. ns. — Gh. *E*).
[31] *Ibidem*, p. 324.
[32] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

nouă, care nu se aseamănă cu nimic cu *ontologia*, ce nu izvora din mişcarea ştiinţifică. Metafizicul trebuie să se servească în construcţia sistemului său de un material cu totul nou. Pentru acest cuvînt, metafizica trebuie reînnoită cu desăvîrşire ..." [33].

Este semnificativ însă că printre aceste „reînnoiri" ale problematicii metafizicii va enumera şi ceea ce a constituit călcîiul lui Ahile al activităţii sale anterioare — „chestiunea sufletului" — care, după părerea sa, nu poate să mai fie explicată în acelaşi mod „faţă cu cercetările psihofizicei şi cu luminile procurate de fiziologia şi psihologia celulară, patologică şi nervoasă" [34]. Din aceeaşi perspectivă conchide că „*metafizica ontologică* a lui Descartes şi a succesorilor săi nu mai poate satisface secolul nostru, deoarece nu corespunde cu ideile ştiinţifice care cîrmuiesc mintea noastră" [35]. Printre celelalte „falimente" va mai consemna şi pe acela al „idealismului pur", subiectiv. „Era dar necesar de a da cugetării omeneşti o nouă direcţiune, conducînd-o pe calea indicată de ştiinţă".[36]

Militînd pentru dreptul la existenţă al filozofiei, pe baza unor raporturi strînse cu ştiinţele, C. Leonardescu scrie în concluzie : „Trebuie dar să se combată numai metafizica care n-ar ţinea seamă de adevărurile ce izvorăsc din faptele procurate de ştiinţa contemporană, nicidecum *metafizica ştiinţifică* ; acei ce fac aceasta nu înţeleg deloc originea şi scopul acestei ştiinţe, nu înţeleg rolul său în organismul ştiinţei" [37]. Dispreţul pentru metafizică vizează în fapt şi trebuie să vizeze metafizica veche, iar nicidecum metafizica viitoare, *ştiinţifică*.

Ca rezultat al apropierii şi, parţial, al unei asimilări active a rezultatelor şi cuceririlor ştiinţelor moderne ale naturii şi ale ştiinţelor speciale ale omului, C. Leonardescu renunţă deliberat la planul speculativ pe care s-a situat pînă atunci, producîndu-se o redimensionare a orientării gîndirii sale filozofice, evidentă mai ales în problemele naturii psihicului, ale originii vieţii psihice, schiţată încă în articolul *Darwin şi ştiinţa contimporană*. Principalul moment şi rezultat al acestui proces este marcat de apariţia lucrării *Principii de psihologie* (1892) [38] — un manual, prin concepţia sa de bază, de psihologie materialistă [39], chiar dacă, uneori, formal, rămîne tributar unor influenţe pozitiviste sau mînuieşte, prin inerţie, o terminologie proprie etapei spiritualiste din activitatea sa („substanţa sufletească", pentru totalitatea fenomenelor psihice,

[33] *Ibidem*, p. 325.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*, p. 322.

[36] *Ibidem*, p. 323.

[37] *Ibidem*, p. 325.

[38] Distanţa care separă aceste *Principii de psihologie* de *Cursul de filozofie*, Partea I, *Psihologia experimentală*, are, chiar pentru autorul lor, semnificaţia unei schimbări de poziţie filozofică. Faptul ca atare este afirmat expres, deliberat de acesta : „mă încerc a scrie o nouă carte de psihologie pentru a studia viaţa sufletească din alt punct de vedere decît acela conceput de *psihologia descriptivă*" (C. Leonardescu, *Principii de psihologie*, Bucureşti, 1892, p. 2) ; nota infrapaginală este şi mai categorică : această nouă lucrare este „*cu totul deosebită de aceea ce am publicat în 1879 sub titlul : „Psihologia experimentală". — Studii asupra omului, considerat ca fiinţă conştientă, intelectuală şi morală*" (*ibidem*, nota 1).

[39] M. Bejat, *Un manual românesc de psihologie materialistă la sfîrşitul secolului al XIX-lea*, în „Revista de psihologie", an. II, nr. 3, 1956.

a psihicului ca întreg), vehiculează încă idei vechi (cea a conştiinţei ca punct de plecare al ştiinţei).

În soluţionarea problemei naturii psihicului a urmat — după cum mărturiseşte în prefaţa lucrării respective — „adevăratele principii de care se conduce noua şcoală a psihologiei" [40] din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, adică cele ale psihofizicii, care a introdus în psihologie ideea măsurătorii şi a experienţelor de laborator — direcţie inaugurată de Herbart şi dezvoltată de Drobisch, Weber, Fechner, Delboeuf etc. —, precum şi principiul evoluţiei al lui Darwin aplicat la viaţa psihică. În acelaşi timp, apelează la cele mai noi cercetări experimentale, de laborator din psihologie şi fiziologie privind localizarea şi structura fenomenelor psihice, realizate de W. Wundt, Ribot, Al. Bain, Guyau, Volkmann, Maudsley, Paulhan, Secenov, Richet, G. Sergi, W. Prexer etc.

Noua psihologie — spune C. Leonardescu — a renunţat la vechea problemă: *natura sufletului* şi a *facultăţilor sale*, pe care el o apreciază drept metafizică. Concepţia de ordin filozofic care domină noua psihologie, îmbrăţişată total de acesta, „diferă neapărat de aceea a şcoalei vechi" în primul rînd prin definirea „sufletului", a vieţii psihice: „şcoala veche admite existenţa unei substanţe sufleteşti separată de corp; şcoala nouă nu admite în această privinţă decît ceea ce este sigur: *faptele vieţii sufleteşti* (...); prima se bazează pentru explicarea sufletului şi a raporturilor sale cu corpul pe ipoteze metafizice; a doua, desfăcîndu-se cu desăvîrşire de metafizică, explică faptele psihice în raportul lor cu cele fizice şi în raporturile lor speciale: de coexistenţă şi succesiune" [41]. Deşi influenţat terminologic de pozitivism, admiţînd teza că sufletul nu este o substanţă deosebită de corp, C. Leonardescu se situează pe poziţiile monismului materialist în rezolvarea problemei raportului vieţii psihice cu realitatea obiectivă. „Ceea ce-şi propune [„concepţiunea şcoalei noi" în psihologie — *n.ns.*] este de a explica că dacă există un suflet, el nu este aşa după cum îl concepem noi într-un mod fantastic, dar aşa, după cum rezultă din ciocnirea noastră cu lumea. Un asemenea suflet — continuă C. Leonardescu — nu poate fi cauza noastră, ori a lumii, dar rezultatul combinărilor, al raporturilor faptelor interne (fiziologice) cu faptele externe (fizico-chimice)" [42].

Înfăţişînd sintetic „concepţiunea ştiinţifică a sufletului", acesta scrie: „Sufletul nu reprezintă pentru ştiinţa contemporană decît unitatea tuturor fenomenelor psihice, corespunzătoare cu mişcările tuturor centrelor nervoase. *Fără a fi o substanţă, sau o entitate*, sufletul este expresiunea psihologică a mişcării corpului nostru, produsul miriadelor de stări şi tendinţe, care se nasc în centrele psihice din contactul organismului nostru cu lumea exterioară [43].

În problema originii vieţii psihice, C. Leonardescu promovează un punct de vedere naturalist, nesesizînd rolul socialului. Omul, cu facultăţile sale psihice, este un produs al naturii: „Natura, formînd corpul, din contactul lui cu lumea se formează *sufletul*: oglinda sau expresiunea acestui raport" [44].

[40] C. Leonardescu, *Principii de psihologie*, purtînd ca subtitlu: „Încercare de a da o formă sistematică rezultatelor noilor cercetări şi experienţe psihologice", p. 2—3.

[41] C. Leonardescu, *op. cit.*, p. 9—10.

[42] *Ibidem*, p. 10.

[43] *Ibidem*, p. 251.

[44] *Ibidem*, p. 10.

Scanned with OKEN Scanner

Utilizînd datele teoriei evoluţiei, C. Leonardescu consideră fenomenele psihice ca „o nouă serie de fenomene din ce în ce mai complexe" pe scara vieţii biologice, „forma cea mai înaltă a activităţii, termenii din urmă ai evoluţiei vieţii" [45]. E adevărat, C. Leonardescu nu aduce, în problema originii şi a definirii vieţii psihice, lucruri originale şi, parţial, nici noi. Unele din tezele de bază pe care le mînuieşte în această problemă au fost avansate de V. Conta sau T. Maiorescu de cel puţin un deceniu. Similitudinile, chiar identitatea existentă între unele din ideile profesate de C. Leonardescu şi cele ale lui V. Conta, de pildă, se datoresc faptului că autorul *Principiilor de psihologie* a frecventat aceleaşi surse, a luat contact cu aceleaşi teorii naturaliste, a preluat terminologia respectivă. Folosind, ca şi V. Conta în 1875, un termen naturalist-ştiinţific, C. Leonardescu defineşte viaţa psihică ca reprezentînd „relaţia organismului animal cu mediul în care luptă" sau, simplu, „viaţa de relaţiune" [46] exprimată prin diverse mişcări exterioare, gesturi, acte, sunete etc., dictate de senzaţiile provocate de lumea din afară, şi care, „în decursul veacurilor *a devenit conştientă* prin coordonarea din ce în ce mai perfectă a elementelor primitive vitale, dictată de lupta pentru existenţă a speciei" [47]. Viaţa sufletească în genere a apărut şi s-a dezvoltat odată cu formarea şi dezvoltarea sistemului nervos. Faptele psihice, de conştiinţă sînt — şi pentru C. Leonardescu — „stările vieţii de relaţiune" [48], care au drept bază materială creierul, viaţa însăşi de relaţie fiind „condiţionată de centrele nervoase ale creierului" [49]. Din această perspectivă a evoluţionismului aplicat la viaţa psihică, conştiinţa reprezintă expresia cea mai înaltă a relaţiei organismului cu mediul în care se găseşte, faza finală, ultimul termen al unei serii de elemente ce se asociază. Sintetizînd „condiţiile fiziologice ale conştiinţei", C. Leonardescu reafirmă ideea, cu largă circulaţie în epocă, după care „organul conştiinţei este creierul" [50]. Orice operaţie a conştiinţei implică în sine o excitaţie a creierului, astfel încît nu există nici o stare de conştiinţă care să nu fie însoţită de o mişcare cerebrală. „Baza fiziologică dar a conştiinţei este mişcarea creierului" [51]. Conştiinţa reprezintă, totodată, „partea subiectivă a activităţii noastre mentale, care prin reacţiuni dă un aspect cu totul nou vieţii de relaţiune" [52].

În studiul concret al originii şi evoluţiei vieţii psihice — un studiu psihologic, dar realizat concomitent şi în termenii unei gnoseologii materialiste — , C. Leonardescu porneşte de la „cele mai primitive" fenomene psihice, şi anume de la „activitatea automatică primitivă", proprie şi formelor celor mai neevoluate ale vieţii biologice şi care constituie „baza oricărei evoluţii psihice" : iritabilitatea sau excitaţia nervoasă, subliniind teza că „orice fenomen psihic la originea sa se reduce la faptul iritabilităţii sau al excitaţiunii nervoase" [53]. Excitaţia nervoasă este unicul tip al oricărui fenomen psihic, baza vieţii sufleteşti. Concluzia de ordin filozofic pe care o formulează este aceea că orice fenomen psihic nu este un început (în sens ontologic), nu este o cauză, ci un rezultat al combinărilor

[45] *Ibidem*, p. 12.
[46] *Ibidem*, p. 15.
[47] *Ibidem*.
[48] *Ibidem*, p. 12.
[49] *Ibidem*, p. 14.
[50] *Ibidem*, p. 152.
[51] *Ibidem*, p. 53.
[52] *Ibidem*, p. 146.
[53] *Ibidem*, p. 12—13.

Scanned with OKEN Scanner

senzațiilor provocate de lumea exterioară, în relația și ciocnirea organismului ca întreg cu aceasta, avînd la bază proprietatea sistemului nervos de a răspunde excitațiilor exterioare — iritabilitatea. Viața psihică este, deci, și pentru C. Leonardescu, determinată de lumea materială, atît în ceea ce privește mecanismul ei, cît și prin originea sa. Definiția senzației — „condiția indispensabilă a tuturor reacțiunilor conștiente" [54] — este edificatoare pentru poziția sa general-filozofică : „Orice senzație este o modificare a substanței nervoase, o schimbare a alcătuirii statice a țesuturilor nervoase, provocată de forțele exterioare ale naturii și produsă în urma excitațiilor și mișcărilor organice" [55], iar din aceste senzații, „combinîndu-se în diferite moduri (. . .) se naște lumea nemărginită a fenomenelor psihice" [56].

Pornind de la rezolvarea, în esență materialistă, a problemei naturii psihicului, subliniind caracterul secund, derivat al vieții psihice, C. Leonardescu dă o perspectivă nouă și problemelor ontologice. Cercetînd raportul obiect-subiect în senzație, afirmă ideea caracterului obiectiv al realității : „Dacă senzația nu poate exista fără mine, lumea, desigur, va exista și va continua de a exista și fără mine" [57], făcînd în continuare o deosebire între „ceea ce este numai pentru noi, de ceea ce există în sine, de ceea ce va fi permanent, durabil". Situat pe aceste poziții, C. Leonardescu combate, mergînd pe urmele lui V. Conta, apriorismul kantian, arătînd că formarea conceptelor sau a reprezentărilor omului nu sînt condiționate de conceptele sau reprezentările timpului, spațiului sau cauzalității în calitatea lor de categorii apriorice ale sensibilității ; din contra, aceste reprezentări sau concepte s-au format în mintea noastră pe baza datelor senzoriale în legătură cu durata și succesiunea fenomenelor, cu întinderea obiectelor care au produs senzații. Spațiul, timpul, cauzalitatea au o existență obiectivă. „Conceptele elaborate de mintea noastră (*cauzalitatea, timpul* și *spațiul*) care servesc a ne înfățișa lucrurile ce au căzut sub simțurile noastre intră în conceptul reprezentării ca și mișcările exterioare, ca și obiectele cunoștințelor noastre" [58]. În aceeași manieră el ajunge la recunoașterea existenței obiective a „determinismului din natură", a unei cauzalități universale [59]. Geneza acestor concepte este sintetizată în felul următor : „Pe cîtă vreme senzațiile se succed, se asociază, în conformitate cu mișcările dinafară, reprezentîndu-ne lucrurile ce au căzut odinioară sub simțurile noastre, vom avea și ideea de *timp*, de *spațiu* și *cauzalitate* [60]. Din aceeași perspectivă C. Leonardescu respinge teoria „reminiscenței" a lui Platon, precum și teoria ideilor înnăscute. „Ceea ce știm într-un mod pozitiv este că ideea rezultă din combinările făcute a tuturor elementelor vieții sufletești și în special din combinările reprezentărilor provocate de percepțiunile lucrurilor, care, la rîndul lor, au fost provocate de senzații și de excitațiile venite din afară" [61].

Evoluția gîndirii lui C. Leonardescu în problemele naturii vieții psihice, ale originii conștiinței, s-au reflectat, ca atare, și în planul *teoriei cunoașterii*.

[54] *Ibidem*, p. 53.
[55] *Ibidem*, p. 79.
[56] *Ibidem*, p. 31.
[57] *Ibidem*, p. 106.
[58] *Ibidem*, p. 130.
[59] *Ibidem*, p. 241, 243.
[60] *Ibidem*, p. 130.
[61] *Ibidem*, p. 134.

La baza cunoaşterii — după autorul *Principiilor de psihologie* — stau senzaţiile şi reprezentările. Cugetarea, ca „funcţie complexă" în procesul ideaţiei (cunoaşterii), are la bază şi se desfăşoară în dependenţă de ideaţia inconştientă (ca primă treaptă a cunoaşterii şi totodată primă treaptă psihologică a conştiinţei), formată din senzaţii şi reprezentări, numai astfel ca putînd să ne înfăţişeze „ceea ce există într-un mod real, ceea ce este *adevărat*"[62]. Primordialitatea treptei senzoriale, a experienţei este subliniată în termenii logici ai primordialităţii inducţiei, un punct de vedere similar celui promovat de V. Conta: „Procedarea esenţială, dar, a cugetării este raţionamentul inductiv care pleacă de la particular la general"[63]. Datorită acestui fapt, raţionamentul inductiv, inducţia trebuie considerată, după C. Leonardescu, ca fiind momentul prim al cugetării, al cunoaşterii; judecata reprezintă o treaptă ulterioară, iar rezultatul ultim al procesului cunoaşterii este noţiunea. Aceasta nu reflectă un lucru individual anume determinat, un eveniment ce s-a întîmplat la un moment dat, „dar ceea ce există întotdeauna şi pretutindeni"[64] „calităţi şi proprietăţi comune ale lucrurilor, fiinţelor şi ceea ce este permanent"[65].

PREOCUPĂRI DE ETICĂ, ESTETICĂ ŞI METODOLOGIA ISTORIOGRAFIEI FILOZOFICE

Dintre celelalte discipline filozofice de care s-a ocupat C. Leonardescu, reţin atenţia *etica* şi *estetica*, în cîmpul cărora a realizat două sinteze, la care se adaugă unele probleme de *metodologie a istoriei filozofiei*. Preocupările de estetică şi de metodologie a istoriei filozofiei se resimt direct de noua orientare a gîndirii sale, devenind un teren pe care aplică principiile teoriei evoluţiei.

Etica. Preocupările de etică ale lui C. Leonardescu sînt ilustrate, în principal, de lucrarea *Morala inductivă sau ştiinţa conduitei omeneşti*, 1885. Aceste preocupări îşi găsesc temeiul în concepţia autorului român asupra obiectului principal al filozofiei — omul; morala fiind ştiinţa conduitei omeneşti (a moravurilor, obiceiurilor, a deprinderilor etc.), este o ştiinţă a omului şi, ca atare, parte integrantă a filozofiei.

În teoria moralei, C. Leonardescu a receptat variate influenţe, venite, în special, din partea sistemelor de morală teleologică: Aristotel cu *Etica nicomahică*, utilitarismul etic (în special H. Spencer, dar, desigur, şi J. Bentham), teoria morală a şcolii scoţiene a simţului comun, dar rămîne deschis şi unor ecouri din direcţia moralei formaliste (I. Kant).

Titlul lucrării, *Morala inductivă*, vădeşte, în primă instanţă, o certă influenţă a inductivismului pozitivist, specifică utilitarismului etic. În acest sens C. Leonardescu consideră că morala, avînd ca obiect moravurile, obiceiurile sau deprinderile omeneşti, trebuie să procedeze, în cercetările sale, ca oricare altă ştiinţă pozitivă. În acest sens ea trebuie să realizeze „trei feluri de studii: a) să observe obiceiurile şi tendinţele oamenilor, după cum naturalistul observă caracterele şi deprinderile animalelor; b) să inducă, din faptele morale şi sociale, legea conduitei ome-

[62] *Ibidem*, p. 183.
[63] *Ibidem*, p. 183.
[64] *Ibidem*, p. 189.
[65] *Ibidem*.

nești, determinînd astfel regulile activității noastre întocmai ca fizicianul care caută în fenomenele naturii legile mișcării materiei; c) în fine, să conceapă idealul mersului omenirii: legea datoriei și a progresului, statornicind regulile unei *igiene morale* care ar favoriza tendința noastră către *civilizațiune*, — către *scopul suprem* sau către binele ce trebuie să atingem"[66].

Situat, în esență, pe pozițiile moralei teleologice, C. Leonardescu determină caracterul specific al conduitei morale în funcție de scopul intrinsec al acesteia: „Caracterul general al conduitei este *finalitatea* ce implică acțiunile din care se compune. Un fapt numai atunci se poate califica din punctul de vedere al moralității cînd corespunde cu un scop oarecare"[67]. Ca în orice morală a scopului, și pentru C. Leonardescu între binele moral și scopul activității, al conduitei omenești există o legătură indisolubilă, fapt exprimat cu valoare de axiomă: „Nu există nici un om care să nu urmărească un *scop* în viața sa; necontenit tindem către un *scop*, care la rîndul său devine un *mijloc* pentru atingerea unui scop și mai mare. Mergînd din scop în scop, sau din mijloc în scop, tindem către dezvoltarea noastră, către perfecțiune, care nu este decît ultimul scop, sau cum zic cei vechi, *supremul bine*"[68]. Este vizibilă aici (de altfel, precizarea „cum zic cei vechi" este de natură să evite orice dubiu) schema aristotelică a activității umane sub aspectul ei teleologic. O acțiune intră în cîmpul moralității numai dacă este considerată sub raportul scopului. Acțiunea umană fără scop, considerată în ea însăși, apreciază C. Leonardescu, nu este decît un fenomen al naturii, o întîmplare sau cel mult mijlocul de a ajunge la scop. Scopul, finalitatea acțiunilor omenești este esența conduitei morale, faptul care determină ca o acțiune să fie bună sau rea. Morala reprezintă, în această perspectivă, „*studiul tendinței omenești către un scop sau către un bine ce ar deriva din adevăratele tendințe a[le] naturii omenești*"[69], elementul teleologic al activității umane, orientarea ei spre scop determinînd specificul moralei în raport cu celelalte științe, de pildă, cele fizico-naturale, care se ocupă cu conduita universală a ființei umane, cu „activitatea naturii", abstracție făcînd de scopul acestei activități.

C. Leonardescu afirmă, de asemenea, existența unei legi morale, pornind de la aceleași date ale moralei teleologice. Legitatea vieții morale se bazează pe finalitatea ei, pe existența scopului: „Tendința eternă a activității omenești către *un scop* este faptul comun care ne face a concepe legea conduitei omenești"[70], acel ceva durabil în mișcarea variabilă a acesteia. „Obiectul legii morale" constă în binele sau „scopul suprem", ultim al conduitei omenești și exprimă „obligațiunea ce ni se impune într-un mod natural de a tinde *către bine*"[71], acesta fiind identic cu *fericirea* — starea de pace sau liniște morală ce caracterizează persoana umană cînd se găsește în fața binelui, „echilibrul ce trebuie să domnească în întreaga noastră ființă"[72].

Și în problema aprecierii conduitei omenești din punct de vedere

[66] C. Leonardescu, *Morala inductivă sau știința conduitei omenești*, Iași, 1885, p. 1.
[67] *Ibidem*, p. 7.
[68] *Ibidem*, p. 18.
[69] *Ibidem*, p. 2.
[70] *Ibidem*, p. 18.
[71] *Ibidem*.
[72] *Ibidem*, p. 22; vezi și p. 34.

moral, el asimilează datele moralei teleologice : aprecierea trebuie să vizeze rezultatele la care ne conduc faptele noastre, depinzînd în mod hotărîtor de scopul la care un act este adaptat. Felul aprecierii scopului se transmite și aprecierii faptelor respective. În ce privește însă criteriile judecăților morale, C. Leonardescu consideră că ele pot fi numeroase, cu o determinare multiplă, moralitatea neputînd fi redusă, de exemplu, doar la utilitate, la plăcere sau la interesul personal și nici la altruism, izvorît din simpatie; judecățile morale „depind de dezvoltarea simțului nostru etic, sau de ideile predominante ale secolului în care trăim" [73] (simțul etic sau moral, în dependență de gradul dezvoltării căruia așază moralitatea faptelor umane, este definit ca „acea putere psihică prin care deosebim faptele bune de cele rele, — prin care putem ști ceea ce se cuvine sau nu să facem" [74]). C. Leonardescu depășește aici planul subiectiv al moralității. În stabilirea criteriilor judecății morale, el ia în considerație și conținutul obiectiv al scopului conștient al activității morale, urmărește determinarea socială a acestuia, deschizînd o perspectivă sociologică în problematica etică, negînd totodată apriorismul etic pe care-l promovase anterior. El pornește aici de la constatarea diversității aprecierilor moralității acțiunilor omenești în diferitele epoci istorice, trăgînd concluzia că simțul etic este influențat, în formarea și dezvoltarea sa, de constituția organică a omului, de climă, dar mai ales de educația ce primește și de „mijlocul social", factori care explică, după C. Leonardescu, diferențierile în gradul dezvoltării morale, a simțului etic la oameni în diverse epoci istorice, astfel încît este îndreptățit să afirme că „stările conduitei [morale] depind de stările sau evoluțiunile sociale. Totul se reduce în a ști : în ce stare se găsește societatea" [75]. Ideea fundamentală, care sintetizează observațiile sale privind condiționarea socială a diversității aprecierilor morale, se referă la originea, forma și dezvoltarea simțului etic ca coordonată subiectivă a moralității : „Orice idee morală, dar, naște din starea socială ; în stare de izolare nici o idee morală nu poată să apară în mintea omului" [76].

Conținutul social concret pe care-l atribuie binelui suprem, fericirii etc., formează obiectul părții a doua a lucrării de etică a lui C. Leonardescu, „Morala specială sau practică", unde acesta își va defini orientarea utilitaristă, de esență burghezo-liberală, a concepției sale etice.

Dacă natura joacă un rol important în determinarea activității noastre pentru atingerea binelui sau fericirii, aceasta este posibilă doar „în o societate bine organizată" [77], care *„să armonizeze binele nostru individual cu cel social"* [78], egoismul cu altruismul, singurul izvor al adevăratei fericiri și garanția menținerii echilibrului forțelor și al intereselor. Ca atare el consideră că *„maximele adevărate"*, „adevăratul principiu care ar stabili morala pe o bază științifică trebuie să dea o formă nu numai altruismului, dar și egoismului", iar „scopul suprem al conduitei omenești, este *fericirea generală care implică atît fericirea individuală cît și fericirea altora*" [79]. „Conceptul dar, după care trebuie să ne conducem, se poate formula astfel : viața socială este binele ce implică în sine și binele nostru propriu" [80].

[73] *Ibidem*, p. 14.
[74] *Ibidem*, p. 13.
[75] *Ibidem*, p. 16.
[76] *Ibidem*, p. 15.
[77] *Ibidem*, p. 22.
[78] *Ibidem*, p. 29.
[79] *Ibidem*, p. 30.
[80] *Ibidem*.

Scanned with OKEN Scanner

Întreagă această parte a eticii lui C. Leonardescu stă sub influența utilitarismului etic, termenii fiind luați în sensul lor originar pur. Totuși el este suficient de circumspect față de pozițiile și concluziile individualiste extremiste ale utilitarismului etic, poziții ce ar fi provocat, după aprecierea sa, „criza actuală a moralei" și ale cărei date le cercetează în articolul cu același nume. Aici C. Leonardescu formulează justificate rezerve față de școala „moraliștilor independenți"[81], care, pornind de la „principiile *evoluțiunii universale* și a *doctrinei utilitare*"[82] și supunînd criticii postulatele și „ideile vechii metafizici" în morală, deschide posibilitatea reducerii moralității umane la forțele instinctive, precum și exacerbarea individualismului („binele nostru" ca obiect esențial al conduitei umane). Dacă C. Leonardescu aprobă „metodul nou", inductiv, cu care această orientare, în numele științei, încearcă să înzestreze morala, înlocuind „metodul dogmatic apriori deductiv" al moralei metafizice, rezerva sa rezidă în ideea că în determinarea moralității conlucrează și alți factori — de natură socială, intelectuală etc. El va insista, cu această ocazie — mai mult decît a făcut-o în *Morala inductivă* — asupra caracterului social al omului : „Omul este din punct de vedere moral, ceea ce sînt ideile, și ideile sociale corespund cu deprinderile sale contractate în societatea în care ne-am născut (. . .). Fiecare om este pînă la un punct oarecare, produsul societății din care face parte, — rezultatul influențelor doctrinelor domnitoare"[83]. Aceasta i se pare a fi „o adevărată lege fizică și în același timp morală" ce ar prezida viața societății sub aspectul moralității.

Bineînțeles, C. Leonardescu nu depășește limitele unei concepții burghezo-liberale, expuse în secțiunea „morala socială" a cursului său. „Principiile după care se conduce societatea pentru a se dezvolta, tinzînd către bine și perfecțiune . . ."[84], „legea naturală a dezvoltării societății sau a tendințelor sale către civilizație și progres"[85] nu sînt decît principiile societății burgheze, ale clasei burgheze interesate în menținerea *statu-quo*-ului social-politic ; după cuvintele sale, „binele societății este ordinea ce trebuie să domnească între toate puterile sau elementele constitutive ale societății"[86], „pacea ce trebuie să domnească între membrii populațiunii"[87].

Din această perspectivă, atît „revoluțiile, exagerațiunile principiilor democratice", cît și privilegiile, înăbușirea simțului dreptății și a spiritului științific, sînt considerate obstacole ale progresului[88]. În cadrul sistemului datoriilor sociale pe care-l schițează, el se definește expres ca apărător al proprietății private, proclamînd datoria socială a respectării „averii sau proprietății" drept principal element al respectivului sistem. Consecvent acestei poziții, ține să se declare în dezacord cu „doctrina contrară datoriei relative la proprietate" — în speță cu „socialismul revoluționar"[89]. Așadar, maxima pe care încearcă să o stabilească — pe urmele lui Kant — ca „forma unei legi universale", ca regulă a conduitei morale : „Lucrează

[81] C. Leonardescu, *Criza actuală a moralei. Morala și știința contemporană*, în „Convorbiri literare", an. XXIV, nr. 7, oct. 1890, p. 867.
[82] *Ibidem*, p. 866.
[83] *Ibidem*, p. 874—875.
[84] C. Leonardescu, *Morala inductivă*, p. 45.
[85] *Ibidem*.
[86] *Ibidem*, p. 46.
[87] *Ibidem*.
[88] *Ibidem*, p. 49.
[89] *Ibidem*, p. 65—66.

Scanned with OKEN Scanner

avînd în vedere o maximă care trebuie să fie considerată ca formula unei legi universale" [90], sintetizează, în fapt, legi și formule ale vieții sociale burgheze.

Estetica. Preocupările de estetică ale lui C. Leonardescu sînt ilustrate, în principal, de lucrarea *Principii de filozofia literaturei și a artei. Încercare de estetică literară și artistică* (1898) [91]. El a acordat acestei discipline un loc de excelență în cîmpul științei. Urmîndu-l pe Kant, după care estetica este știința cea mai înaltă, știința ideală, care ar explica viața sufletească ajunsă la completa sa dezvoltare [92], autorul român consideră, de asemenea, că estetica „ocupă treapta cea dintîi în ordinea ierarhică a dezvoltării științelor și are ca auxiliare pe toate celelalte științe vecine, dintre care cea mai principală este psihologia" [93]. Dar elementele demonstrației sale sînt altele în raport cu Kant.

Poziția particulară a lui C. Leonardescu în domeniul esteticii se concretizează, în primul rînd, prin introducerea unui punct de vedere psihologic, derivat din principiile de bază ale psihologiei sale materialiste elaborate în *Principii de psihologie*, perspectivă din care respinge pozițiile idealist-psihologice, spiritualiste în abordarea fenomenului estetic. Dacă, consideră acesta, „estetica este partea cea mai puțin studiată din filozofie" [94] — de-a lungul timpurilor, mai ales în antichitate, fiind ca un apendice al altor discipline filozofice: metafizica, dialectica, etica etc. —, ea s-a putut afirma și dezvolta ca știință autonomă, cu un obiect și o metodă proprie, doar în momentul cînd psihologia, desfăcîndu-se de metafizică, bazată pe rezultatele științelor fizico-naturale, și în special ale celor biologice, a dat o explicație științifică vieții sufletești. Întrucît asigură explicația riguroasă a formării și dezvoltării gustului, a sentimentului estetic și a realizării frumosului în artă și literatură, psihologia a devenit, după C. Leonardescu, știința de bază în constituirea esteticii ca disciplină științifică. Dar „unind" estetica cu psihologia, aceasta trebuie să rămînă deosebită de psihologie prin cercetările sale speciale: „Psihologia se ocupă cu viața sufletească în general — abstracție făcînd de aplicările sale practice (...) —, pe cînd Estetica trebuie să se ocupe într-un mod special cu viața sufletească, din punct de vedere al emoționalității sale estetice" [95], să explice „viața noastră sufletească în forma sa cea mai înaltă, manifestată prin operele artistice și literare" [96]. Estetica, ocupîndu-se de sentimentele (estetice) și alte forme de viață psihică (exclusiv) în raport cu arta și literatura, devine un studiu psihologic special al acestora, „*o dezvoltare și aplicare a psihologiei la artă și literatură*" [97] — idee ce constituie al doilea element definitoriu al poziției lui C. Leonardescu. „Obiectul special al esteticii" este „viața noastră sufletească din punct de vedere estetic" [98], „studiată din punct de vedere al tendințelor sale de a se dezvolta prin

[90] *Ibidem*, p. 32.

[91] Această lucrare a fost precedată de un număr de articole care au ridicat succesiv o serie de probleme ce vor fi reluate în paginile ei, publicate în „Convorbiri literare" între anii 1893—1895: *Problema și metoda esteticii contemporane, Filozofia artei și a literaturii. Originea și natura artei și a literaturii, Utilul și frumosul, Formele evolutive ale artei și literaturii, Socialismul și romantismul. Romanul sociologic.*

[92] C. Leonardescu, *Principii de filozofia literaturei și a artei*, Iași, 1898, p. 135.

[93] *Ibidem*, p. 182.

[94] *Ibidem*.

[95] *Ibidem*, p. 172.

[96] *Ibidem*, p. 182.

[97] *Ibidem*, p. 181—182.

[98] *Ibidem*, p. 171.

ajutorul artei şi cu aceasta a atinge gradul cel mai înalt de dezvoltare"[99]. În viziunea antropologică asupra obiectului filozofiei, pe care o promovează C. Leonardescu, esteticii îi revine sarcina de a studia omul, viaţa sa psihică sub altă faţetă — aceea a emoţionalităţii sale estetice.

Arta şi literatura, ca forme specifice ale creativităţii umane, destinate a exprima în forme sensibile starea de emoţionalitate sau, cu altă expresie, viaţa sufletească din punct de vedere al emoţionalităţii ei estetice, devin principalul obiect al esteticii. Şi întrucît estetica este, după C. Leonardescu, o parte a filozofiei, o „ştiinţă filozofică", ea trebuie definită, în conformitate cu principiile enunţate, ca filozofie aplicată la literatură şi artă, filozofia sau ştiinţa filozofică a acestora.

Punctul de vedere al esteticii care postulează necesitatea unei viziuni şi explicaţii psihologice a fenomenului literar şi artistic în ce are acesta propriu (emoţionalitatea estetică), este, consideră C. Leonardescu, un punct de vedere „*cu totul* nou !"[100]. Desigur, aprecierea sa este exagerată, dar nu se poate nega faptul că reprezintă, cel puţin în cadrul culturii noastre, un punct de vedere personal. Fixarea şi definirea propriei poziţii în determinarea obiectului esteticii este precedată de o largă incursiune în istoria disciplinei, remarcînd, pe de o parte, tendinţa manifestă a unirii esteticii cu psihologia (în cadrul căreia estetica s-a definit ca „un studiu psihologic", „o aplicare a psihologiei", o „ştiinţă psihologică"[101]), tendinţă care, urmînd cărările deschise de Descartes, ar fi fost reprezentată de abatele André, V. Cousin, Jouffroy, de şcoala scoţiană (Hutcheson, Reid) etc., iar pe de altă parte, tendinţa care porneşte de la ideea că obiectul esteticii îl constituie studiul literaturii şi artei, afirmată în primă instanţă de Winckelmann şi Lessing. C. Leonardescu încearcă să ofere o soluţie care să satisfacă ambele direcţii, să realizeze o unitate a lor; în plus, punctul de vedere psihologic promovat de el reprezintă — ceea ce parţial e adevărat — un punct de vedere ştiinţific, în conformitate cu principiile „noii psihologii".

O primă concretizare a punctului de vedere promovat de C. Leonardescu are loc în analiza problematicii frumosului, „terenul" specific al esteticii.

Estetica — consideră C. Leonardescu — nu trebuie să mai cerceteze frumosul făcînd abstracţie de artă şi literatură, ci, dimpotrivă, tocmai în aceste manifestări ale vieţii noastre sensibile. Noua estetică concepe „*frumosul în totalitatea sa, aşa cum se prezintă simţirii noastre*"[102], „aşa cum îl exprimăm în operele literare şi artistice (. . .), determinat de natura noastră sensibilă, concretizat prin forme create de noi — (. . .) considerat în raport cu noi, iar nu în afară de geniul artiştilor şi al poeţilor"[103]. În afara emoţionalităţii noastre şi a geniului artistic şi literar creator, consideră C. Leonardescu, frumosul este o simplă închipuire a minţii omeneşti : „Frumosul nu este o entitate substanţială, nici o calitate metafizică ori transcendentală (. . .), ceva care ar exista în afară de viaţa noastră sufletească, care ar exista în lumea materială sau ideală"[104], ci este un concept

[99] *Ibidem*, p. 173.
[100] *Ibidem*, p. 174.
[101] *Ibidem*, p. 89, 91, 171 etc.
[102] *Ibidem*, p. 171.
[103] *Ibidem*, p. 174.
[104] *Ibidem*, p. 345.

Scanned with OKEN Scanner

care exprimă unitatea fenomenelor estetice, a sentimentelor estetice, determinate de factori extrasubiectivi. În raport cu acest concept al frumosului, opus structural conceptului metafizic, „estetica nu este numai știința frumosului, dar știința tuturor fenomenelor estetice, determinate de emoțiile estetice"[105] — incluzînd aici urîtul, teribilul, comicul, satiricul, ridicolul etc. Abordînd raportul dintre frumosul artistic și cel din natură, C. Leonardescu susține superioritatea frumosului artistic exprimat prin operele de artă, acesta fiind determinat nu numai de natură, ci și de elementele subiectivității omului. Afirmația că frumosul nu există în afară de simțirea noastră, ci numai în raport cu aceasta, nu trebuie să conducă la „negațiunea frumosului în natură"[106]. Artistul, în operele sale, nu exprimă decît simțirea sa în raport cu natura, în intimitate cu natura, pierdută în activitatea naturii. Și întrucît frumosul este dependent de simțirea umană, el nu este ceva abstract, ci relativ ; estetica nu trebuie, de aceea, să ne dea o idee absolută și imuabilă a frumosului.

Factorii frumosului sînt, după C. Leonardescu, de două feluri : subiectivi (elementele vieții sufletești — reflexele, senzațiile, sentimentele, voința, ideile) și obiectivi (mediul fizic și social).

Întreaga problematică estetică : originea și evoluția artei, factorii artei, factorii frumosului (ca principiu al artei) este abordată și dezvoltată de C. Leonardescu din perspectiva psihologiei sale, la baza căreia așezase principiul evoluției al lui Darwin. „Urmînd spiritul filozofiei lui Charles Darwin", C. Leonardescu consideră că, în ce privește originea ei, „arta naște odată cu omul ca un fenomen al evoluției"[107], reprezentînd manifestarea sau „expresiunea cea mai înaltă a activității vitale și în special a trebuinței perpetuării și dezvoltării speciei ..."[108], un „fenomen natural determinat de dispozițiile organelor noastre și manifestat prin mișcările și actele omenești". Arta este o formă de manifestare a „acestei noi vieți superioare", un rezultat al „jocului armonic al elemenților vieții naturii". Elementele acestui joc artistic al vieții psihice se vor constitui ca factori ai artei : excitațiile, instinctele, reflexele, senzațiile etc. (factorii „direcți, personali și ereditari"). C. Leonardescu îmbrățișează astfel concepția „originii fizice a artei", „direcția naturalistă în cercetările originii artei".

Dar el admite, de asemenea, condiționarea artei și de către factorii sociali (mediul social) — „factorii indirecți" — care determină schimbarea asociației numeroșilor factori de natură psihică, constituind originea diferitelor forme istorice, a diferitelor curente și tendințe în artă. Această perspectivă complexă în ce privește originea artei este o consecință directă a poziției sale, potrivit căreia problematica esteticii se prezintă sub un dublu aspect : unul *biopsihologic*, care constă în studiul omului „din punctul de vedere al emoționalității sale estetice, din timpurile cele mai primitive pînă în zilele noastre"[109], al omului caracterizat prin „fenomene psihice mai complexe, numite estetice" ; celălalt aspect, *cel sociologic* (social), care vizează funcția, rolul social al sentimentelor estetice exprimate, într-o formă „idealizată", prin ajutorul artei, de geniul creatorilor artistici.

C. Leonardescu discută nașterea și dezvoltarea artei ca un proces la baza căruia stau legi estetice specifice, deosebite de legile fizice, morale

[105] *Ibidem*, p. 175.
[106] *Ibidem*, p. 178.
[107] *Ibidem*, p. 327.
[108] *Ibidem*.
[109] *Ibidem*, p. 173.

Scanned with OKEN Scanner

și politice, cît și de cele ale vieții organice, și anume în primul rînd așa-numita „lege naturală estetică" [110] sau „legea generală estetică" [111]. Pornind de la principiul evoluției — „de care se servesc istoricii și naturaliștii", precizare semnificativă pentru tenta psihologic-naturalistă a orientării sale estetice — C. Leonardescu consideră că această lege exprimă faptul că „orice artă este produsul mișcării evolutive a talentelor și a geniurilor" [112], că fenomenele artei sînt determinate de starea psihologică a artiștilor, cît și de mediul fizic și social (starea societății). Această lege ar exprima deci cerința de a cerceta originea artei și literaturii atît prin prisma condițiilor ei psihologice (imaginația și invenția în artă și literatură), cît și a condițiilor sociologice, prin prisma raportului artă-stat, artă-morală etc., probleme cărora le consacră largi capitole și paragrafe ale lucrării sale de estetică.

În problema atît de discutată în epocă, a „scopului și efectului literaturii și artei", C. Leonardescu ia o atitudine mai apropiată de cea a „artei pentru artă" decît față de cea a „artei utile". Doctrina „artei pentru artă" „pare a fi o inducție mai exactă a cercetărilor noastre" [113] — scrie acesta — întrucît arta ar fi, în esența ei, neinteresată, avînd un scop în sine, o finalitate fără scop. Această doctrină ar exprima mai conform cerințele „legii naturale estetice": artistul dă curs, în primul rînd, pornirilor sale interioare de a-și cheltui în afară prisosul forțelor sale, producînd opere artistice. „Scopul artei este efectul său, care este emoționalitatea neinteresată a geniurilor" [114]. Arta nu este tendențioasă, ci neinteresată, și nu poate fi pusă, *ab ovo*, în serviciul unui interes de orice ordin ar fi (social, politic), consideră C. Leonardescu. Pe de altă parte însă, aduce obiecții doctrinei artă pentru artă pentru că reprezentanții ei ar ține seama, ca și kantienii, numai de condițiile psihologice ale artei, fără a avea în vedere și condițiile sociologice și fizice. Pornind de la puterea de influență a artei asupra moralei, politicii, precum și a posibilității armonizării „tendințelor naturale" ale artei cu interesele, trebuințele sociale, el încearcă să realizeze o unitate între aceste doctrine, dar de pe o poziție eclectică : „scopul artei nu poate fi *emoțiunea interesată, ordinară*, nici *emoțiunea necondiționată*, care nu ține seama de nici o lege" [115]. Cele două soluții, luate aparte, nu pot constitui „adevărate inducții ale esteticii evoluționiste". De aceea între cele două doctrine estetice contradictorii, „arta pentru artă" și „arta utilă" (cu tendință) ar exista, după părerea sa, „un loc pentru o nouă doctrină : «arta supusă legii generale estetice»", sau „legii naturale estetice". După această „nouă doctrină" scopul artei este „*de a ne emoționa, în conformitate cu legea generală estetică*", care nu ar fi altceva decît legea evoluției aplicată la artă, presupunînd principiul eredității și adaptării la mediu, și avînd ca finalitate uitarea de sine înaintea unei lumi create de artist, ca manifestare a unei vieți superioare, născută din prisosul forțelor noastre vitale.

Sfera problemelor abordate în estetică de C. Leonardescu este mult mai largă decît cea înfățișată aici. Ea cuprinde probleme ca : diviziunea artelor, despre stil și expresiune în literatură și artă, studiate pe baza

[110] *Ibidem*, p. 367.
[111] *Ibidem*, p. 372.
[112] *Ibidem*, p. 373.
[113] *Ibidem*, p. 433.
[114] *Ibidem*, p. 434.
[115] *Ibidem*, p. 436.

unei largi incursiuni în istoria şi evoluţia formelor principale ale artei şi literaturii, plecînd de la arta antică pînă la contemporaneitate (romantismul, naturalismul) etc.

Se poate conchide că, deşi marcată de numeroase carenţe, rezultate atît din aplicarea rigidă a unor teorii naturaliste în explicarea originii şi a factorilor artei, cît şi din limitarea importanţei factorului social (privit şi acesta în mod abstract), gîndirea estetică a lui C. Leonardescu nu este lipsită de note personale ce pot reţine atenţia, asigurîndu-i un loc în istoria esteticii româneşti din secolul al XIX-lea*.

Scientismul care caracterizează, în bună măsură, gîndirea lui C. Leonardescu în cea de-a doua perioadă a activităţii sale, rezultat din adoptarea unor teorii ştiinţifice ca principii interpretative şi explicative în domeniul filozofic, îşi găseşte, de asemenea, o expresie în *metodologia istoriei filozofiei* pe care o preconizează. Încercînd să determine „metodul de care ne servim în studiul trecutului filozofic" [116], el afirmă că „există neapărat o lege empirică a dezvoltării ideilor şi a filozofiei, o lege care constituie obiectul esenţial al istoriei filozofiei" [117] .Ea explică apariţia diverselor sisteme filozofice şi predominarea lor succesivă în diferitele momente şi faze ale evoluţiei vieţii sociale, „corespunzătoare cu gradul de cultură al societăţilor şi cu împrejurările politice şi sociale" [118]. După C. Leonardescu, această lege este o expresie a legii evoluţiei aplicată domeniilor vieţii sociale şi cunoaşterii : „legea vieţii şi legea cugetării se reduc la legea evoluţiei" [119]. Numai studiul filozofiei din punct de vedere al evoluţiei ei transformă disciplina istoriei filozofiei într-o ştiinţă. Potrivit acestei legi, „evoluţiile filozofice corespund cu evoluţiile sociale şi ştiinţifice care hotărăsc dezvoltarea minţii omeneşti" [120], sînt precedate de evoluţia societăţii şi a ştiinţelor speciale. Această lege ar exprima deci o dublă determinare a filozofiei : una socială generală şi alta gnoseologică, venită din direcţia cunoaşterii ştiinţifice; filozofia a fost întotdeauna, după el, un element sociologic şi psihologic, un factor derivat al evoluţiei sociale şi morale a omenirii, dar avînd în acelaşi timp o înrîurire asupra mersului dezvoltării societăţii. Trecerea de la o teorie veche la alta nouă nu se explică prin „impulsiunea spontanee a spiritului omenesc" [121], ci prin influenţa unei stări noi a ştiinţelor pozitive (a ştiinţelor de observare şi experienţă), care a modificat vechile teorii ştiinţifice şi a procurat filozofiei materialul nou pentru construirea unui nou sistem, cît şi argumente pentru răsturnarea vechilor doctrine filozofice. „Dacă într-adevăr observăm cu atenţiune mersul real al faptelor istorice, vom vedea fără multă osteneală că filozofia unei epoci este expresiunea cea mai înaltă a culturei ştiinţifice. Ce fel este ştiinţa omului astfel este şi filozofia sa" [122]. Fiecare epocă îşi are

* Pentru concepţia estetică a lui C. Leonardescu, a se vedea şi *Dicţionar de estetică generală*, Edit. politică, Bucureşti, 1972, p. 264, unde se apreciază că lucrarea acestuia, *Principii de filozofia literaturei şi artei* este „între primele în cultura românească în care expunerea se prezintă sub forma unui sistem".

[116] C. Leonardescu, *Filosofia veche şi filosofia nouă. Istoria şi evoluţia filosofici. Metodul istoric al filosofiei*, în „Convorbiri literare", an. XXVI, nr. 7, noiembrie 1892, p. 528.

[117] *Ibidem*.

[118] *Ibidem*.

[119] *Ibidem*, p. 531.

[120] *Ibidem*, p. 533.

[121] *Ibidem*, p. 534.

[122] *Ibidem*, p. 533.

concepţiile sale asupra lumii, care depind de materialul adunat de ştiinţele speciale — precizează în continuare C. Leonardescu. Ştiinţa incorporează întotdeauna germenii unei concepţii filozofice noi, unei filozofii viitoare.

Determinarea socială a filozofiei este concepută de C. Leonardescu însă într-un mod general: „Planul de dezvoltare a filozofiei unui popor trebuie dar să fie dat de evoluţiile societăţii" [123], avînd la bază legile sociologice (urmîndu-l aici pe Auguste Comte); ea se reduce la cerinţa studiului diferitelor sisteme filozofice în legătură cu studiul diferitelor forme ale evoluţiei vieţii sociale şi a organizării societăţilor în fiecare epocă. Şi chiar dacă sesizează unele aspecte mai complexe ale acestei determinări („ideile vechi păstrîndu-se în mintea noastră, sub formă latentă, apar necontenit reînnoite de ideile noi după împrejurările luptei create de trebuinţele organismelor sociale" [124]), el nu ajunge însă la ideea determinării de clasă a gîndirii filozofice.

Principala idee, care rezumă poziţia lui C. Leonardescu în problemele metodologiei istoriei filozofiei, este aceea că nu putem să cercetăm în mod ştiinţific trecutul filozofiei dacă nu ne bazăm pe studiul tuturor factorilor şi condiţiilor de dezvoltare a filozofiei. „Numai acest studiu, într-adevăr, poate servi de criteriu criticei sistemelor filozofice" [125]; într-un cuvînt, sistemele vechi trebuie apreciate „după cultura şi împrejurările politico-sociale din trecut" [126]. Valoarea istorică concretă a unui sistem filozofic rezidă în faptul dacă „corespunde cu cultura unui popor şi dacă într-un moment dat a luminat paşii tuturor în lupta vieţii" [127].

Astfel, şi istoria filozofiei, „studiată din acest punct de vedere al dezvoltării naturale, evolutive a concepţiilor filozofice, este un studiu psihosociologic" [128].

C. Leonardescu a pledat, dintr-o perspectivă evoluţionistă, istoristă pentru un studiu obiectiv al filozofiei, pentru cercetarea „ordinei naturale în care s-au produs şi s-au dezvoltat" sistemele filozofice, ca o reacţie împotriva arbitrariului, a unui plan preconceput, precum şi împotriva anistorismului. Este un punct de vedere care, neîndoios, posedă potenţe explicative de reală valoare, fără ca C. Leonardescu să fi ajuns la o concepţie pe deplin ştiinţifică în acest domeniu.

◇

Cu toată dizgraţia făţişă cu care l-a înconjurat T. Maiorescu, pornită însă din motive personale, cu tot tratamentul condescendent pe care i l-a aplicat, peste ani, unul din urmaşii săi la catedra de filozofie a Universităţii din Iaşi, Ion Petrovici, conturarea completă a tabloului dezvoltării gîndirii filozofice româneşti din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea impune cercetarea activităţii lui C. Leonardescu nu numai pentru locul ce-l deţine acesta în dezvoltarea învăţămîntului filozofic, dar şi pentru unele contribuţii personale.

C. Leonardescu constituie un exemplu tipic pentru acea categorie de gînditori care, sub influenţa cercetărilor şi rezultatelor ştiinţelor pozitive, exacte ale naturii şi ale ştiinţelor speciale ale omului, şi-au amendat,

[123] *Ibidem*, p. 531.
[124] *Ibidem*.
[125] *Ibidem*, p. 534.
[126] *Ibidem*, p. 528.
[127] *Ibidem*, p. 534.
[128] *Ibidem*, p. 535.

Scanned with OKEN Scanner

total sau parţial, poziţiile idealiste pe care s-au situat iniţial. Influenţat, desigur, şi de atmosfera filozofică creată de filozofia lui V. Conta, de materialismul naturalist şi de cercurile socialiste, C. Leonardescu a evoluat de la poziţia eclectică, de esenţă spiritualistă, pe care s-a situat la începutul activităţii sale, spre poziţiile materialismului în problemele originii şi naturii vieţii psihice şi ale teoriei cunoaşterii. Latura pozitivă a gîndirii sale îşi trage substanţa tocmai din această orientare, prin refuzul speculaţiei metafizice.

C. Leonardescu a adus unele contribuţii personale în domeniul esteticii, promovînd punctul de vedere potrivit căruia estetica este un studiu psihologic al artei şi literaturii. În teoria etică este adeptul moralei teleologice, colorată de unele teze specifice inductivismului pozitivist al utilitarismului etic. În aceste domenii, C. Leonardescu a realizat două sinteze, printre primele de acest gen din literatura filozofică din ţara noastră, chiar dacă nu le putem acorda un certificat de originalitate necondiţionată.

Printre contribuţiile acestuia se mai pot menţiona unele teze privind metodologia istoriei filozofiei, şi în primul rînd cea a evoluţiei gîndirii filozofice în funcţie de progresul cunoaşterii ştiinţifice şi de evoluţia socială (acreditînd ideea aplicării legilor sociologice în acest domeniu).

În sfîrşit, lucrarea *Principii de psihologie* vine să se înscrie, prin ideile ei de bază, în cadrul filonului materialist al gîndirii româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, strălucit reprezentat de Vasile Conta, Ştefan C. Michăilescu, C. Dimitrescu-Iaşi etc.

Scanned with OKEN Scanner

10. ALŢI GINDITORI

DIMITRIE AUGUST LAURIAN

Dimitrie Aug. Laurian[1] (1846–1906), fiu al cunoscutului filolog, istoric şi gînditor August Treboniu Laurian, şi-a desfăşurat activitatea teoretică într-o perioadă de intensă afirmare a ideilor materialiste şi a ştiinţei în filozofia românească. El are meritul de a fi contribuit la răspîndirea acestor idei prin scrierile sale şi publicaţiile periodice conduse de el.

D. Aug. Laurian şi-a luat doctoratul în filozofie la Bruxelles, devenind apoi profesor de filozofie la liceele „Sf. Sava" şi „Matei Basarab" din Bucureşti.

În scrierile sale, puţine la număr, dar dense în idei, abordează o serie de probleme legate de filozofie, logică, psihologie, drept şi economie politică. Putem menţiona astfel : *Metodul de care trebuie să ne servim în determinarea facultăţilor sufletului şi diviziunea lor* (1868), studiile *Filozofia pedagogică*, *Logica şi părţile sale*, *Formarea cunoştinţei*, publicate consecutiv în „Transacţiuni literare şi ştiinţifice" (1872–1873), revistă fondată de el împreună cu Ştefan Michăilescu, *Instrucţiunea civică* (1902), *Elemente de economie politică* (1897) şi cîteva traduceri din autori străini.

D. Aug. Laurian examinează rolul filozofiei, sub aspect metodologic, în raporturile ei cu ştiinţa, unitatea dintre ele, relaţia dintre corp şi spirit, precum şi elementele constitutive ale teoriei cunoaşterii. Problemele de mai sus ocupă locul principal în scrierile sale.

Filozofia este concepută de către gînditorul român ca o disciplină teoretică deschisă, ce porneşte de la experienţă şi stabileşte principii care ne pot da o explicaţie asupra realităţii înconjurătoare. Urmărind cursul evolutiv al gîndirii filozofice, el constată cu regret că „terenul cugetării este inundat de o gloată de sisteme ce se combat cu atît mai aprig cu cît sînt mai mult armate de exclusivism"[2]. Totodată, el subliniază că, atunci cînd o filozofie nu s-a limitat să se declare ostilă unor idei în numele altora, ci a încercat să le confrunte cu realitatea, ea a avut de cîştigat. Renunţînd la adevărurile ultime, exclusiviste, filozofia a trebuit să admită în dezvoltarea ei că „totul în lume este fructul experienţei, îndemnîndu-ne la acţiune prin ştiinţă"[3].

[1] Dintre lucrările referitoare la viaţa şi opera lui D. Aug. Laurian semnalăm : Lucian Predescu, *Enciclopedia*, Bucureşti, Edit. Cugetarea ; *Antologia gîndirii româneşti. Secolele XV–XIX*, Bucureşti, 1967 ; c) *Istoria gîndirii sociale şi filozofice în România*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1964.

[2] D. Aug. Laurian, *Filozofia pedagogică. Logica şi părţile sale*, în „Transacţiuni literare şi ştiinţifice", 1872, nr. 4, p. 79.

[3] *Op. cit.*, în *loc. cit.*, 1872, nr. 1, p. 1.

Scanned with OKEN Scanner

Principiile de care se folosește filozofia sînt și ele un rezultat al acestei experiențe. Conceptele filozofiei se sprijină pe cunoașterea oferită de știință. De aceea, arăta D. Aug. Laurian, „ca știință a principiilor, ea (filozofia — *n. ns.*) întinde, înalță și maturizează cugetarea, ea obișnuiește inteligența de a vedea lucrurile de sus, în cauzele și legile lor, ea permite spiritului de a îmbrățișa totalitatea lucrurilor, de a lupta contra propriilor noastre iluziuni, pentru a ajunge cu siguranță la adevăr" [4]. O imagine atotcuprinzătoare a realității, pe care ne-ar putea-o oferi filozofia, va depinde întotdeauna de nivelul la care a ajuns cunoașterea științifică, bazată pe experiență. În consecință, D. Aug. Laurian înțelege filozofia numai în unitatea ei cu știința. Întrucît filozofia operează cu concepte, esențializînd și năzuind către o înțelegere de ansamblu a lumii, ea se află în strictă dependență de tot ceea ce a fost controlat de știință.

Unitatea dintre filozofie și știință nu anulează specificul acestora. Filozofia are un rol metodologic în raport cu știința prin faptul că sintetizează datele acesteia într-o concepție despre lume; „științele practicate numai ca specialități — arată D. Aug. Laurian — comprimă și întunecă ades cogitarea" [5]. Din acest motiv, conlucrarea dintre filozofie și știință nu numai că este posibilă, dar este și necesară.

Apreciind faptul că în epoca sa știința și-a cucerit un merit deosebit în cunoașterea realității, D. Aug. Laurian a criticat exagerările școlii pozitiviste, care încearcă să destrame unitatea dintre filozofie și știință. Pozitivismul a fost dominat de același exclusivism, propriu unor filozofii anterioare lui. Căci, arăta D. Aug. Laurian, „teoria școalei pozitiviste restrînge domeniul cunoștinței în limitele fenomenelor. Se poate prea bine ca poziviștii să nu cunoască decît fenomenele; noi însă mai cunoaștem și proprietăți eterne, ce constituie esența lucrurilor" [6]. Tocmai filozofiei îi revenea rolul de a dezvălui ceea ce este esențial și permanent în fenomenele realității. Rezultatele științei sînt interpretate de către o filozofie și au o valoare de adevăr prin faptul că știința „probează întîi, înainte de a aproba" [7].

Filozofia mai are, după D. Aug. Laurian, și o funcție morală, întrucît ea discerne între bine și rău, între ceea ce este și ceea ce ar trebuie să fie bun în normele morale după care se conduc oamenii.

D. Aug. Laurian pune în dezbatere relația corp-spirit ca un aspect al problemei ontologice. Punctul de plecare al gînditorului român îl constituie raportul dintre substanță și spirit; el afirmă că trebuie să știm „dacă există două ordine de substanță în totul lucrurilor sau numai unul" [8], să cunoaștem, adică, natura lucrurilor. D. Aug. Laurian dorește să dea problemei de mai sus un răspuns cît mai conform cu datele științei. El consideră că „omul nu este nici pur spirit, nici pur materie, spiritul și corpul constituie o antiteză, dar această antiteză nu duce la dualism" [9]. În ciuda acestei afirmații, D. Aug. Laurian rămîne totuși la convingerea că „unitatea omului se manifestă prin dualitate de substanță" [10], ceea ce relevă o latură idealistă în concepția sa.

[4] *Ibidem*, 1872, nr. 10, p. 221.
[5] *Ibidem*.
[6] *Ibidem*, 1872, nr. 4, p. 78.
[7] *Ibidem*, 1872, nr. 10, p. 223.
[8] D. Aug. Laurian, *Metodul de care trebuie să ne servim în determinarea facultăților sufletului și diviziunea lor*, București, 1868, p. 8.
[9] *Ibidem*.
[10] *Ibidem*, p. 26.

O valoare deosebită are critica pe care D. Aug. Laurian o face unor teorii filozofice în problema relației corp-spirit.

El critică dualismul cartezian, care face o disociere netă între corp și spirit. În realitate, „atît corpul, cît și spiritul se manifestă ca distincte, dar nu separate, se unesc, fără a se confunda, căci unitatea și varietatea combinate produc uniunea sau armonia" [11]. Substratul întregii existențe este materia, deoarece „materia posedă forță, ea fiind cauză activă, deși modul activității sale diferă de al spiritului" [12]. Dualismul a pus accent numai pe atributele care separă cele două realități, corpul și spiritul, săvîrșind o ruptură între ele. Teoreticienii cauzelor ocazionale, printre care D. Aug. Laurian amintește pe epigonii lui Descartes, cum ar fi Malebranche și Geulincx, au fost nevoiți să apeleze la un creator pentru „a fărîma unitatea, negînd orice raport între suflet și corp, Dumnezeu fiind singura cauză adevărată" [13]. Urmașii lui Descartes au admis în cele din urmă ideea că totul vine de la creator, că există numai cauze secundare, ocazionale, care se manifestă numai în lumea materială.

La un rezultat similar a ajuns teoria armoniei prestabilite a lui Leibniz. La acesta din urmă, constată D. Aug. Laurian, „corpurile lucrează după legile cauzelor eficiente, sufletele după legile cauzelor finale, și aceste două regnuri de cauze sînt armonice între ele. Dar această armonie — subliniază gînditorul român — exprimă un raport de corespondență sau de paralelism, și nicidecum un raport de cauzalitate" [14]. „Armonia prestabilită" justifică finalismul în natură și, deși este adevărat că monada are o activitate proprie, că este o oglindă a universului, „Dumnezeu cunoaște din eternitate toate actele care vor fi efectuate de fiecare monadă" [15]. La același rezultat ajungem și în relația corp-spirit. O graniță de netrecut se interpune între acestea. Pentru Leibniz, comunicarea substanțelor este imposibilă, deoarece fiecare monadă rămîne închisă în ea însăși.

D. Aug. Laurian respinge teoria „armoniei prestabilite", care contestă acțiunea reciprocă dintre spirit și corp. Ne este clar, spune gînditorul român, că „noi cunoaștem unitatea spiritului și corpului fără a avea cunoștință de vreun intermediar, care ar servi de legătură între cele două substanțe" [16]. Unitatea dintre spirit și corp nu presupune și o identificare a lor, deoarece fiecare în parte au trăsături proprii, genetic și funcțional, precizează gînditorul.

Problema principală căreia gînditorul român îi acordă o atenție deosebită este aceea a cunoașterii și a elementelor care participă la constituirea procesului de cunoaștere. Examenul stăruitor asupra modalităților prin care devine posibilă cunoașterea noastră are în vedere relația obiect-subiect, interdependența lor.

D. Aug. Laurian, observă : „cunoștința nu este constituită decît printr-un raport oarecare dintre subiect și obiect" [17].

Prima treaptă a cunoașterii noastre este senzația. Ea reprezintă cel dintîi contact cu realitatea concretă a lumii înconjurătoare. În procesul

[11] *Ibidem*, p. 17.
[12] *Ibidem*.
[13] *Ibidem*.
[14] *Ibidem*, p. 22.
[15] *Ibidem*, p. 23.
[16] *Ibidem*, p. 26.
[17] D. Aug. Laurian, *Formarea cunoștinței*, în „Transacțiuni literare și științifice", 1872, nr. 5, p. 42.

cunoaşterii, spune D. Aug. Laurian, „obiectele fac o impresiune asupra simţurilor noastre şi ne dau o senzaţiune, şi această senzaţiune este o condiţie primară a cunoştinţei ce avem despre fenomenele naturei şi chiar despre formele şi despre mişcările corpului nostru propriu" [18]. Oprindu-se la această primă fază a cunoaşterii, gînditorul român analizează semnificaţia fundamentală a senzaţiei, faptul că prin ea ne aflăm în relaţie nemijlocită cu lumea.

La nivelul logic al cunoaşterii ni se relevă „legăturile dintre părţile unui tot" [19]. Analiza şi sinteza efectuează operaţia prin care se ajunge la o cunoaştere raţională. Ele se completează în mod reciproc, căci „una se ridică de la varietatea lucrurilor la unitatea principiilor, de la finit la infinit, de la efect la cauză, cealaltă descinde de la unitate la varietate, de la infinit la finit, de la cauză la efect" [20]. Şi într-un caz, şi în altul, actul cognitiv este posibil numai în legătură directă cu obiectul concret, cunoaşterea noastră dezvăluind natura lucrurilor şi ceea ce au ele esenţial. Din acest motiv, arată D. Aug. Laurian, „cunoştinţa se poate defini ca o proprietate a spiritului considerată în raporturile sale cu lucrurile. Nici o cunoştinţă nu e posibilă fără un subiect cunoscător, fără un obiect cunoscut şi fără un raport între subiect şi obiect" [21].

În schema cunoaşterii propuse de gînditorul român intră şi unitatea dintre acţiune şi cugetare. Cunoaşterea lumii înseamnă şi o adaptare a ei la nevoile noastre, o însuşire de ordin practic, menită să ducă la progres în viaţa socială. De aceea, „a cugeta este a acţiona" [22] iar cele două momente se leagă între ele, întrucît, „cînd cineva cunoaşte forţele naturei şi legile care guvernează, le poate face să lucreze în profitul omului" [23]. Erezia instaurată de unii, conform căreia acţiunea s-ar opune gîndirii teoretice, este condamnată de gînditorul român. Pentru acesta din urmă, valoarea acţiunii creşte pe măsură ce generaţiile pot folosi rezultatele dobîndite. Toate acestea duc la concluzia că în procesul cunoaşterii este necesar „să se procedeze numai cu o metodă, să nu se uite practica pentru teorie, să se prezinte asupra marilor probleme ale naturii o soluţie raţională, care să satisfacă atît condiţiunile ştiinţei, cît şi aspiraţiile moralei" [24]. Numai în acest mod este posibilă legătura dintre acţiunea practică şi cunoaşterea teoretică.

Cu toate acestea, D. Aug. Laurian nu este consecvent cu propriile sale idei. El admite în spirit deist existenţa unei fiinţe care nu intră în lanţul cauzal al cunoaşterii. O astfel de fiinţă ar avea un statut propriu de existenţă, ea „fiind cauza tuturor lucrurilor, este fiinţa absolută şi infinită din toate punctele de vedere" [25], spune el citîndu-le pe G. Tiberghien. Această fiinţă absolută, existînd deasupra tuturor celorlalte, fiind cauza tuturor lucrurilor, nu este decît Dumnezeu.

Pe plan gnoseologic, deşi rezolvă astfel problema lui Dumnezeu, D. Aug. Laurian face totuşi precizarea după care „cunoştinţa despre Dum-

[18] D. Aug. Laurian, *Metodul* ..., p. 26.
[19] Idem, *Logica şi părţile sale*, în „Transacţiuni...", 1872, nr. 4, p. 80.
[20] Idem, *Metodul*..., p. 48.
[21] Idem, *Formarea cunoştinţei*, în „Transacţiuni ...", 1872, nr. 5, p. 43.
[22] Idem, *Logica şi părţile sale*, în „Transacţiuni ... ", 1872, nr. 1, p. 81.
[23] Idem, *Metodul* ..., p. 12.
[24] D. Aug. Laurian, *Filozofia. Beneficiile filozofiei* ..., în „Transacţiuni", 1872 nr. 10, p. 221.
[25] Idem, *Formarea cunoştinţei*, în „Transacţiuni ..., 1872, nr. 5, p. 103.

nezeu este obiectul teologiei" [26], operînd astfel un transfer al problemei divinității în domeniul credinței religioase.

În genere, după D. Aug. Laurian, cunoașterea omenească se îndreaptă spre lucrurile și fenomenele concrete pentru a desprinde esența acestora. În acest scop, cunoașterea nu este integrală dacă nu include o „cunoștință adevărată și certă a obiectului său (condițiuni materiale sau fundamentale), dacă nu este ordinată în sistem (condițiuni formale) și, în fine, dacă nu este construită cu metodă (condițiuni instrumentale)" [27]. Acest aparat conceptual sau instrumental nu ne oferă nici el o cunoaștere absolută deoarece fiecare rezultat al cunoașterii este relativ la epocă și la condițiile istorice. Totuși există un progres al cunoașterii. Afirmînd acest crez, D. Aug. Laurian spune în cei mai optimiști termeni : „Să nu se spună că necunoscutul este inaccesibil minții omenești. Avem destule probe pentru a demonstra contrariul. Umanitatea merge înainte. Multe lucruri necunoscute secolelor trecute sînt astăzi veridități certe. Multe lucruri necunoscute timpului de astăzi vor deveni mîine adevăruri indubitabile" [28]. Se relevă în aceste rînduri un mod istoric de a înțelege procesul cunoașterii, cu fazele lui succesive, care reprezintă adaosuri permanent de noi date la cele deja cunoscute.

D. Aug. Laurian relevă carențele scepticismului gnoseologic, care deduce că rațiunea nu poate pătrunde în esența lucrurilor, acceptînd „anarhia de credință". Oare, se întreabă D. Aug. Laurian ; omul „trebui-va să renunțe la rerum cognoscere per causas" [29] ? El afirmă că rațiunea „nu e mulțumită cu atîta, ea trece dincolo de contingent pentru a afla necesarul, dincolo de individual pentru a vedea generalul, dincolo de fenomen pentru a întîlni legea. Astfel, ea intră în chestiunea necunoscutului" [30]. Cunoașterea se îndreaptă de la cunoscut la necunoscut, și acest proces se desfășoară la nesfîrșit, după cum se prezintă și lumea în existența ei.

Pe de altă parte, D. Aug. Laurian pune în termeni contradictorii problema certitudinii cunoștințelor noastre. El lasă uneori a se înțelege că ceea ce cunoaștem nu ar fi existența însăși, că „s-ar putea prea bine ca limitele științei noastre să nu coincidă cu modurile realității" [31]. O astfel de aserțiune se plasează în zona relativismului agnostic.

Totuși, D. Aug. Laurian a văzut unitatea structurală dintre obiect și subiect cînd afirmă că „mundul subiectiv al cugetării și mundul obiectiv al lucrurilor nu sînt separate prin nici o barieră, nu rămîn străine unul de altul, ci se penetră (pătrund — *n.ns.*) mutual" [32]. Această constatare rămîne în sine, ea nu explică încă în ce constă interdependența dintre obiect și subiect și la ce rezultat ajungem pornind de la ea.

Preocupat de teoria obiectivității, el nu clarifică totuși influența reciprocă dintre obiect și subiect în sfera cunoașterii, nici corelația lor cu teoria adevărului.

Așa cum s-a arătat, D. Aug. Laurian investește filozofia și cu o putere morală. El consideră că filozofia trebuie să stabilească raporturile omului

[26] *Ibidem*, p. 104.
[27] Idem, *Logica și părțile sale*, în „Transacțiuni ...", 1872, nr. 4, p. 81.
[28] *Ibidem*, p. 83.
[29] *Ibidem*, p. 81.
[30] *Ibidem*.
[31] *Ibidem*, p. 83.
[32] Idem, în *Antologia gîndirii românești*, *Secolele XV—XIX*, București, 1967, p. 566.

cu societatea, cu lumea şi cu Dumnezeu, acestea „fiind chestiuni pe care numai filozofia le poate dezlega" [33]. Uneori, consideră gînditorul român, filozofia „poate zgudui bazele putrede ale societăţii" [34] ducînd la realizarea binelui, frumosului şi adevărului. El dă expresie şi unor opinii privind rolul social al filozofiei, considerînd că scopul ei ar fi „să finească opera Renaşterii, cu revoluţiunea franceză ca punct de plecare" [35].

D. Aug. Laurian şi-a dezvoltat concepţia filozofică într-o perioadă de avînt al ştiinţelor naturii din ţara noastră. El a folosit rezultatele ştiinţei în fundamentarea concepţiei sale despre lume şi s-a apropiat simţitor de ideile materialiste ale epocii sale.

Cu toate acestea, gîndirea filozofică a lui D. Aug. Laurian nu trece în mod ferm dincolo de concepţia idealistă despre lume, întrucît ea nu clarifică pe deplin problemele fundamentale pe care le ridică, rămînînd adesea contradictorie, oscilantă în definirea substanţei şi a materiei. Un merit incontestabil al lui D. Aug. Laurian îl constituie însă faptul că el năzuia întotdeauna să se apropie de rezultatele pe care le poate oferi ştiinţa şi încerca pe această cale să înţeleagă lumea înconjurătoare în legitatea şi în dezvoltarea ei cauzală.

În acelaşi timp, el a făcut o critică îndreptăţită unor curente filozofice idealiste, cum ar fi pozitivismul, dualismul cartezian şi teoria „armoniei prestabilite" a lui Leibniz.

[33] *Ibidem.*
[34] *Ibidem.*
[35] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

Scanned with OKEN Scanner

IOAN POP FLORANTIN

Activitatea mai importantă a lui Ioan Pop Florantin în domeniul filozofiei se desfăşoară în a doua jumătate a secolului trecut. Ioan Pop Florantin * s-a născut la 8 august 1843 în comuna Poptelec, din fostul comitat Solnoc-Dobâca, şi a murit la 29 august 1936. Studiile filozofice şi le-a făcut la Cluj, apoi la Viena, Paris şi Londra, preocupat fiind de logică şi psihologie.

În 1869 este numit profesor de filozofie la Botoşani, apoi la Bîrlad şi, în cele din urmă, la Iaşi, la catedra de filozofie a universităţii ieşene, suplinind în 1873 pe Titu Maiorescu. A fost membru al Societăţii „Junimea", pentru ca ulterior să ajungă la neînţelegeri cu reprezentanţii acesteia, îndeosebi cu T. Maiorescu.

Scrierile lui I. P. Florantin ating aproape toate disciplinele filozofice, fără a se constitui ca lucrări originale, răspunzînd mai mult unor nevoi didactice, utile în planul pedagogiei. Dintre scrierile sale enumerăm: *Fundamentu de filozofie* (1871) (cuprinzînd Psihologia, Logica, Morala, Teodiceea, Estetica şi Educaţia). Elaborează separat *Estetica generală*, premiată în 1889 la Expoziţia Universală a cărţii, care a avut loc la Paris. Un studiu al său intitulat: *Der psychische Moment in der Sprachlautveränderung*, a fost publicat în Analele Academiei Imperiale de Ştiinţe din Viena (iulie 1868), tradus şi publicat la noi în ziarul „România" (1868).

Lucrarea principală din care se desprinde concepţia filozofică a lui I. P. Florantin este: *Reforma metoadelor în ştiinţă şi practică şi teoria consecutismului universal*, publicată în 1885, citată şi de unii autori străini. Între 1891 şi 1896 reeditează separat o serie de lucrări, cuprinse în *Fundamentu de filozofie*, completîndu-le cu date noi, *Teletipia*, tradusă şi în franceză. A elaborat şi lucrări de pedagogie, literatură, iar împreună cu Laurent Florantin şi Amedeu Florantin au pus bazele unui dicţionar filozofic.

În 1924 îi apare ultimul său studiu, intitulat: *Adevăratul Einstein şi einsteinismul la tribunalul logicei* [1], lipsit de o reală valoare ştiinţifică. I. P. Florantin n-a fost un gînditor original. În multe din lucrările sale, el

* *Bibliografie principală privitoare la viaţa şi opera lui I. P. Florantin* (precizăm că în unele scrieri este folosit şi numele Florentin): *Schiţă biografică a scriitorului Ioan Pop Florantin, profesor în pensiune*, apărută în 1914, la Făgăraş, Iacob Negruzzi, *Amintiri de la Junimea*; Bucureşti, 1939; George Călinescu, în *Istoria literaturii române de la origini pînă în prezent*, Bucureşti, 1941.

[1] I. P. Florantin şi-a expus cîteva puncte de vedere asupra teoriei relativităţii, într-o serie de conferinţe ţinute în 1923, reunite în 1924 sub titlul: *Adevăratul Einstein şi einsteinismul la tribunalul logicei*. Subliniind „erorile einsteinienilor faţă cu luminile filozofice pe care ni le dă logica şi psihologia în general" (*op. cit.*, p. 5), el reia teoria sa a consecutismului universal, în baza căreia încearcă să înlăture ideea obiectivităţii spaţiului, deşi în a doua jumătate a secolului trecut susţinuse existenţa unei relaţii între spaţiu, timp şi materie, în funcţie de care putem înţelege obiectivitatea adevărului filozofic în raport cu cunoaşterea noastră.

reia idei mult dezbătute în epoca sa, în psihologie, logică etc. În plus, în majoritatea lor, aceste lucrări sînt manuale didactice, destinate învățămîntului, fiind elaborate după cerințele acestuia, și respectînd programa impusă de școală. Așa se explică de ce include în opera sa lucrări ca *Teodiceea*, contrară consecutismului universal pe care-l susține.

Concepția filozofică a lui I. P. Florantin nu ni se prezintă în mod unitar, fiind neclară și deseori oscilantă, impunînd gîndirii consecințele teoriei consecutismului. Relevînd esența concepției sale el spune: „eu încă de cînd studiam la Viena am recunoscut ca greșită credința despre entitățile metafizice, și chiar lucrarea mea din 1868, publicată de către Academia din Viena, este constituită în spiritul acționismului, al consecutismului în general. În acest spirit am dezvoltat și pe urmă toate lucrările mele" [2].

Ce reprezintă consecutismul? În esența ei, teoria consecutismului vrea să exprime neîntrerupta continuitate și dezvoltare a fenomenelor, condiționarea lor nemijlocită, de la anorganic la organic. În cadrul teoriei consecutismului, universul ni se prezintă ca o desfășurare permanentă de momente, strîns legate între ele, diferențiate numai după gradul lor de organizare și evoluție.

Potrivit teoriei universale a consecutismului „tot ce există în univers și poate fi obiect de cugetare, e un curs de acțiuni, respectiv o *serie* de asemenea cursuri și fenomene conform acționismului" [3]. În alți termeni, consecutismul ar mai putea fi denumit și acționism, deoarece concepe realitatea ca o înlănțuire de lucruri, unele acționînd asupra altora, fiind, deci, într-o interacțiune continuă. I. P. Florantin se opune unei concepții statice despre lume, în baza căreia lucrurile ar fi niște entități în sine, fără nici o legătură și condiționare cu întreg universul. Astfel că, subliniază el, „din legea absolut universală a consecutismului, și din legea metamorfozei urmează cu necesitate, că e o procedare eronată a considera orice fenomen drept obiect cu o existență uniform persistentă" [4].

După I. P. Florantin, între fenomenele lumii materiale și spirituale există legături necesare, a căror relevare ne permite să înlăturăm unele erori apărute în gîndirea filozofică. Din rîndul acestor erori el desprinde psihologismul, antropocentrismul, finalismul și geocentrismul. Ca tendințe filozofice, acestea s-ar mărgini, fie la plasarea omului în centrul universului, fie la admiterea unui scop ultim, după care ar fi rînduite lucrurile. În opoziție cu tendințele de mai sus, consecutismul va încerca „să constate realitatea obiectivă, cercetînd lucrurile pe cît posibil în mod direct, constatînd natura lucrurilor în mod științific, pozitiv; urmărind înlănțuirea cauzală în seriile fenomenelor" [5]. O primă problemă pe care o ridică I. P. Florantin, bazîndu-se pe teoria consecutismului, este de natură ontologică, și se referă la existența ca totalitate și la natura ei. El caută „fundamentul filozofic" al realității, înscriind problema materiei și mișcării, a spațiului și timpului în teoria sa.

Universul, după I. P. Florantin, este alcătuit din „materie și ea ocupă tot spațiul nemărginit" [6]. Această materie, potrivit teoriei conse-

[2] I. P. Florantin, *Frumusețea liniară și frumusețea omului. Epilog*, Iași, 1897, p. 78.

[3] I. P. Florantin, *Noțiuni de psichologie*, ediția a II-a, Galați, 1891, p. 64–65.

[4] I. P. Florantin, *Reforma metoadelor în știință și practică și teoria consecutismului universal*, București, 1895, p. 18.

[5] *Ibidem*, p. 17.

[6] *Ibidem*, p. 70.

cutismului, este supusă schimbării permanente, mişcîndu-se neîncetat. Astfel că, „materia din spaţiu, se poate cugeta mişcîndu-se dintr-un loc în altul; materia poate să fie cugetată infinită, ca şi spaţiul" [7]. Deseori, el contestă existenţa unui vid, conceput de unii gînditori ca o condiţie necesară pentru mişcarea materiei. I. P. Florantin nu disociază termenii de materie şi substanţă, aceştia avînd pentru el acelaşi înţeles. Substanţa sau materia din spaţiu se află într-un proces continuu de metamorfozare, edificînd „în mod fundamental continuarea existenţei sale, cu nesfîrşitele combinaţiuni şi metamorfoze, întrucît formaţiunile de organisme se pot *reînnoi*, şi se pot repeta în nesfîrşitele timpuri viitoare, trecînd în etern lanţ de alternative, de la curs de viaţă, la fază anorganică, şi viceversa, fără orice sfîrşit în viitor" [8].

Corelată materiei este mişcarea stabilită de „ştiinţele pozitive fizico-naturale care arată că toate corpurile se află (gazoase, lichide, solide) într-o perpetuă mişcare, în serie neîntreruptă de acţiuni consecutive, că toate lucrurile, mari şi mici, fără excepţie, se mişcă neîntrerupt" [9]. Se observă că mişcarea reprezintă în concepţia sa doar o succedare de stări continue, lipsite de momentul discontinuităţii. Permanentă este doar transformarea, concepută ca o trecere neîncetată de la o stare la alta, în baza teoriei consecutismului universal. Astfel că, starea prezentă este alcătuită, după I. P. Florantin, din seria de momente consecutive, succesive, care dispar de îndată ce s-a realizat acea stare. Noua stare rezultată nu are nici o durată proprie, fiind o minimă serie de momente care intră în alte serii, procesul repetîndu-se la infinit.

Spaţiul este interpretat în funcţie de această lege a consecutismului şi a metamorfozării substanţei la nesfîrşit. Spaţiul apare ca omogen, căci: „pluralitatea de atomi există, deci există şi condiţia spaţială care face posibilă existenţa ei" [10], şi e conceput în limitele mecanicismului. Spaţiul se impune ca o realitate obiectivă, deoarece „nimica n-ar putea exista, dacă n-ar fi, unde, *în ce* să existe, dacă n-ar fi loc sau spaţiu, în care să-şi poată avea existenţă" [11], dar fără o corelaţie necesară cu timpul, redus de către gînditor la seriile de obiecte şi momente consecutive, „care ne fac să ne formăm ideea de timp sau de consecuţiune" [12].

Timpul e conceput tot mai mult ca „o urmare consecutivă neintermitentă a acţiunii, a neîntreruptei continuări" [13], în realitatea existentă. Totodată, timpul ocupă un loc principal în această conexiune, căci „punînd ipoteza că spaţiul n-ar exista, nu putem pune cu acelaşi grad de facilitate şi ipoteza, ca să nu fie nici durata sau timpul, adică să nu fie continuarea neexistenţei spaţiului" [14].

Afirmaţia de mai sus îl determină pe I.P. Florantin să admită timpul ca pe o condiţie fundamentală a continuării existenţei în spaţiu, fiind în strînsă legătură cu principiul cauzalităţii. Noi putem urmări fazele diferite ale dezvoltării, prin raportare la cauzele fenomenelor care se desfăşoară în timp. În această înlănţuire: „după principiul fundamental al *cauzalităţii*, ceea ce există prin însăşi existenţa sa din fiecare moment

[7] *Ibidem*, p. 57–61;
[8] *Ibidem*, p. 70.
[9] I. P. Florantin, *Noţiuni de psichologie*, ed. cit., p. 5.
[10] Idem, *Reforma metoadelor ...*, ed. cit., p. 44.
[11] Idem, *Noţiuni de psichologie*, ed. cit., p. 3.
[12] *Ibidem*, p. 5.
[13] Idem, *Reforma metoadelor ...*, ed. cit., p. 47.
[14] *Ibidem*, p. 48.

Scanned with OKEN Scanner

își este totodată cauză pentru existența sa din momentul imediat secvent, drept neapărat efect al existenței sale precedente, luată aceasta drept cauză" [15].

Cu toate acestea, I.P. Florantin limitează timpul numai la seriile de acțiuni, la desfășurarea lor dinamică de unde deduce că observațiile noastre nu se referă la obiecte, ci la imaginile provocate de acestea asupra noastră. O astfel de idee capătă o extindere în teoria sa a cunoașterii, la care ne vom opri.

Încercînd să înlăture erorile psihologiste din cunoaștere și considerînd că lumea poate fi cunoscută pe calea științei și a practicii, I.P. Florantin admite posibilitatea omului de a surprinde desfășurarea continuă a fenomenelor, de a ajunge la esența acestora. „Unii, spune I.P. Florantin, au luat în considerare faptul psihologic, că nu putem cunoaște cum e natura lucrurilor în sine; căci ele sînt inaccesibile pentru observațiunea nemijlocită; ei stau la îndoială față cu toate pretinsele cunoștințe omenești" [16]. Față de acest scepticism gnoseologic el consideră că esențialul constă în aceea că „ne putem totuși forma unele sisteme de cunoștințe *relative*, determinînd unele elemente prin altele" [17]. De aceea, cursul firesc al cunoașterii umane tinde a se apropia treptat de cunoașterea esenței lucrurilor, fără a avea pretenția de a fi ajuns la adevărul ultim, absolut I.P. Florantin pune în discuție cîteva metode și procedee folosite de gînditori în procesul cunoașterii care au influențat în mod negativ evoluția acesteia. Astfel, spune el, „credința trebuie înlocuită cu convicțiunea, iluzia — cu controlul critic, metaforismul — cu sensul propriu, direct, hazardul și predestinismul în cunoaștere — cu mărginirea la realitate și cauzalitate" [18]. Însăși lucrarea sa, „*Reforma metoadelor*" ... propune chiar o schimbare a *metodelor* în cunoașterea realității, folosind datele psihologice și stringența logicii. Psihologia și logica au avut un rol important în formarea cunoștințelor, prima ar mijloci orice act cognitiv, iar cea de-a doua ar sistematiza cunoștințele dobîndite, dîndu-le siguranța demonstrației. Noi venim în contact cu realitatea printr-un act psihologic senzorial și arată I.P. Florantin, „cu fiecare act de simțire urmează cîte un act de știre, un act de inteligență" [19]. Cunoașterea ne oferă imagini sau senzațiuni despre obiectele reale. Senzațiile, denumite de el și intuiții sau idei elementare, constituie un prim pas în cunoaștere. Dar aceste „intuiții sînt produse de obiect, combinîndu-se în spirit, ele ne formează noțiunea despre acel obiect" [20]. Astfel ajungem la treapta superioară a cunoașterii, a gîndirii raționale.

Deși afirmă că obiectele sînt cele care produc senzațiile de vedere, auz, miros sau gust, el nu rămîne consecvent cu ideile exprimate admițînd că „obiectele nu au aceste calități *în ele*, ci spiritul are intuiția de cutare sunet, gust, miros; spiritul își percepe propriile sale agitații acustice, își aude tonurile din intuiția sa" [21]. Cunoașterea este plasată dintr-o dată în planul subiectivității, acordîndu-i acesteia rolul hotărîtor, deoarece ea este aceea care prelucrează impresiile fizice potrivit unor tipare ori-

[15] *Ibidem*, p. 56.
[16] *Ibidem*, p. 7.
[17] *Ibidem*, p. 7.
[18] *Ibidem*, p. 21—23.
[19] Idem, *Fundamentu de filosofie*, ed. cit., p. 22.
[20] *Ibidem*, p. 25.
[21] *Ibidem*, p. 42.

ginare cu care este înzestrată. Pe această cale ajunge la o serie de confuzii cu privire la raportul între obiectul perceput și subiectul care percepe, între ceea ce este cunoscut și subiectul cunoscător. O importanță deosebită acordă Florantin logicii, pe care o investește cu funcția de discernere a adevărurilor și erorilor. În *Principii de logică*, numește logică „știința despre condițiile adevărului" [22], subliniind meritul lui Aristotel în definirea acestei științe.

Logica, după I.P. Florantin, trebuie să ajungă la concept, pentru a înlătura eroarea și a putea pune judecățile noastre în „concordanță cu realitatea externă" [23]. Eroarea ar apare datorită folosirii injuste a termenilor și noțiunilor prin diferite „specii de operațiuni psihice" [24]. Tocmai aici intervine logica, înlăturînd folosirea greșită a noțiunilor, corelîndu-le unui conținut de gîndire, în care se exprimă raportarea noastră la lume. Pe această cale, logica ridică problema adevărului, la stabilirea căruia concură legile ei de bază: a identității, a noncontradicției, a terțului exclus și a cauzalității. În baza acestor legi, gînditorul român apreciază că gîndirea noastră nu poate fi adevărată decît în măsura în care nu se substituie realității. Legitatea obiectivă obligă „acțiunile mintale să fie în strictă concordanță cu realitatea lucrurilor" [25]. Logica, deci, ne poate oferi adevărata cunoaștere, întrucît este adecvată realității.

În atenția lui I.P. Florantin au stat și *problemele eticii*, preconizînd chiar unele reforme pe plan moral și pedagogic. Etica lui I.P. Florantin exprimă un crez raționalist, întemeindu-se pe același principiu al consecutismului universal.

Omul, după opinia sa, tinde pe plan moral către un progres continuu, de aceea, de la o epocă la alta, el își propune o serie de idealuri pe care vrea să le atingă. Etica reprezintă tocmai „știința despre idealul de obiceiuri sau moravuri raționale" [26].

Scopul moral trebuie să fie totdeauna rațional, indiferent dacă el se referă la umanitate sau la individ. Potrivit acestui scop, I.P. Florantin face referiri la gradele moralității pe plan social, care pot fi de natură negativă sau pozitivă. Scopul general și cel individual stau într-o strînsă legătură, astfel că „progresul (sau regresul) omenirii atîrnă și variază în sens direct, în raport cu procentul și gradurile de perfecțiune a indivizilor" [27]. Ar exista, deci, un scop obiectiv, după care individul ar lucra în folosul întregii umanități și altul subiectiv, limitat la propria noastră fericire.

Totuși, scopurile de mai sus se realizează, după I.P. Florantin, în funcție de rațiunea individuală, deoarece morala exprimă numai „armonia voinței libere cu rațiunea" [28]. E vorba, oricum, de un respect față de rațiune, față de cerințele ei pe plan moral. Rațiunea, după I.P. Florantin, este în măsură să decidă asupra actului moral, iar educația și instrucțiunea se supun aceluiași principiu al rațiunii.

Etica lui I.P. Florantin preconizează realizarea ordinii morale prin cultură și instrucție. Convingerea sa este că „cu cît cultura și educațiunea în general se îndeplinește într-un grad mai înalt, cu atîta mai mult senti-

[22] Idem, *Principii de logică*, ed. II, Iași, 1893, p. 227.
[23] *Ibidem*, p. 92.
[24] *Ibidem*, p. 21.
[25] *Ibidem*, p. 92.
[26] I. P. Florantin, *Etica sau morala științifică*, ediția a II-a, Iași, 1892, p. 12.
[27] *Ibidem*, p. 15.
[28] *Ibidem*, p. 147.

mentul și conștiința morală se deșteaptă și se dezvoltă" [29]. Gradele perfecțiunii morale merg paralel cu ideile și cultura epocii asigurînd realizarea progresului moral.

Actul moral este înțeles în manieră kantiană, deoarece acesta concordă cu legile impuse de rațiune, considerată mobil al celui dintîi. În același mod explică I. P. Florantin sentimentul, datoria și conștiința morală a individului, în strictă dependență de rațiune, care „recunoaște că respectarea în fapt a legii morale ni se impune logic, în mod superior și necondiționat, drept un ce sacru și inviolabil" [30]. Din motivul de mai sus, datoriile morale ar cunoaște și ele o diviziune, în funcție de timp (vizînd prezentul și viitorul), de direcțiunea lor (a omului către sine și ceilalți), de calitatea lor (datorii negative și pozitive), în fine, datorii legate de scopul uman propus și de esența lui. Datoria morală se reduce la un act de voință. De aceea, se întrevede același spirit kantian în ideea că „sînt de aprobat și recomandat acele acte de voință și fapte, care dacă s-ar generaliza la unanimitatea oamenilor, ar putea fi salutare pentru toți, nefiind dezastruoase pentru nici unul" [31].

I.P. Florantin pune în dezbatere unele concepte ale eticii, dar acestea, conform postulatului rațiunii practice, sînt privite în afara unei istorii reale, a relațiilor dintre oameni, fiind considerate doar ca remedii ideale ale unor stări de ordin general. Ele se referă de asemenea la concepțiile religioase despre lume, care au o atingere cu etica. În capitolul ***Teodiceea***, scris în 1871, el admite existența unei ființe supreme fără s-o numească cu un alt termen. Consemnînd atributele ființei supreme cum ar fi: unitatea, simplitatea, eternitatea, și adăugînd că rațiunea postulează neatîrnarea acesteia de o cauză din afară, fiind ea însăși „cauza întîie a universului" [32], o leagă direct de religie. I.P. Florantin crede că „religia întreține cultul către ființa supremă, ca ideal moral" [33]. Așa se explică tendința religiei de a legitima existența ființei supreme. În alt studiu, același gînditor arată că religia nu reprezintă o concepție *reală* despre lume. Pe diferitele trepte de progres ale omenirii, religia a căutat să releve „adevăruri" imaginare și, spune I.P. Florantin, în dezacord cu ideile susținute de el în 1871, pe cît oamenii se găsesc în „cursul dezvoltării în faze și graduri inferioare de știință și deșteptare, sînt conduși prin asociațiunea ideilor a-și imagina, că la fiecare specie sau clasă de fenomene le corespunde în calitate de cauze cîte o clasă de ființe extrafizice zise divine" [34]. Pe măsură ce imaginile despre lume s-au schimbat, prin „științele cele mai pozitive" [35], ideea unei ființe supreme dispare, ajungîndu-se la cunoașterea cauzelor și legilor care domină întreg universul.

O anumită contribuție aduce I.P. Florantin la înțelegerea psihologiei ca știință verificabilă, căci, arată el, „am cercetat fenomenele psihice ca acțiuni sau cursuri, iar nu ca entități persistente" [36]. Psihologia este concepută ca o disciplină filozofică, bazată pe anumite legi, studiind viața conștientă în gradul ei cel mai dezvoltat, la om. Cercetînd latura materială

[29] *Ibidem*, p. 28.
[30] *Ibidem*, p. 34.
[31] *Ibidem*, p. 94.
[32] I. P. Florantin, *Fundamentu de filosofie*, ed. cit., p. 142.
[33] *Ibidem*, p. 152.
[34] I. P. Florantin, *Etica sau morala științifică*, ed. cit., p. 149.
[35] *Ibidem*, p. 153.
[36] Idem, *Noțiuni de psihologie*, ed. cit., p. 11.

a activităţii nervoase, I.P. Florantin arată că „baza dezvoltării psihice este cursul vieţii fizice" [37], iar „elementul conştient nu poate fi înţeles ca fiind de o natură nematerială. Viaţa conştientă este o specială funcţiune cerebrală" [38], de la actul reflex la actul de voinţă. Organele psihice au apărut din „tendinţa spre uz şi pentru uz" [39], adică pe baza activităţii practice. În acest cadru apare omul „ca organism social, ca o treaptă intermediară pe scara de la atom pînă la nedefinita lume de universuri. El este o asociaţiune de organe, un imens imperiu, care-şi duce viaţa drept un curs continuat sub dominaţia agentului cerebro-mental" [40]. El sesizează complexitatea fenomenului psihologic uman, deosebirile de grad în evoluţia acestuia, rolul activităţii conştiente în dirijarea acţiunilor umane.

Ideile estetice ale lui I.P. Florantin ocupă un loc principal în opera sa. Cele două estetici, generală şi specială, sînt înţelese din perspectiva aceluiaşi principiu al consecutismului.

I.P. Florantin pune în discuţie valoarea unor categorii ale acestei discipline. Considerînd lucrările sale de estetică ca „cele dintîi ce se publică la noi la români" [41], el intră în conflict cu T. Maiorescu şi cu C. Leonardescu, susţinînd că cel din urmă şi-ar fi însuşit principiile reformative ale esteticii sale [42].

Estetica este considerată de I.P. Florantin ca „un ram al filozofiei şi ştiinţă a frumosului" [43]. Acest frumos nu are o existenţă în sine, ci exprimă „ideea despre un chip priincios pentru a deştepta în suflet plăcerea estetică" [44]. Plăcerea estetică mai poartă şi denumirea de *joc estetic*, în sensul că ar crea acea disponibilitate sufletească prin care noi receptăm frumosul. Ideea de frumos intră în relaţii cu adevărul şi binele, căci bucuriile minţii sînt deopotrivă şi ale sufletului.

Acelaşi gînditor apreciază că în domeniul artei există *mijloace estetice* care fac posibilă manifestarea frumosului. Aceste mijloace le găsim şi în realitatea obiectivă, în ceea ce am numi frumosul natural, şi în creaţia artistică, aparţinînd subiectului.

Realitatea naturală este o sursă a frumosului estetic. Obiectele lumii materiale, poezia naturii, produc „acele impresii exterioare, ca imbolduri ale lucrurilor asupra organelor simţirii" [45]. În acelaşi sens, opera de artă constituie „mijlocul ideal pentru a produce plăcerea estetică" [46]. Cele două surse ale esteticului ar favoriza apariţia sentimentului estetic, de natură obiectivă şi subiectivă, unul fiind în raport cu realitatea externă, altul în raport cu „poezia vieţii subiective" [47].

Delimitările pe care le face I.P. Florantin între sentimentul obiectiv şi cel subiectiv au o valoare metodologică, făcîndu-ne să înţelegem unul şi acelaşi proces, acela al perceperii esteticului, al frumosului. De aceea, el introduce chiar o gradaţie în perceperea frumosului, care poate fi, cantitativă, extensivă sau intensivă, şi calitativă. Realitatea naturală

[37] *Ibidem*, p. 354.
[38] I. P. Florantin, *Reforma metoadelor*, ed. cit., p. 115.
[39] Idem, *Noţiuni de psichologie*, ed. cit., p. 357.
[40] *Ibidem*, p. 354.
[41] I. P. Florantin, *Estetica-ştiinţa filozofică despre frumos şi arte*, Iaşi, 1874, p. 14.
[42] „Convorbiri literare", 1893, p. 700–711 şi I. P. Florantin, în „Foaia familiei", nr. 11–12/1905, p. 13.
[43] I. P. Florantin, *Estetica*, p. 14.
[44] *Ibidem*, p. 17.
[45] *Ibidem*.
[46] *Ibidem*, p. 42.
[47] *Ibidem*, p. 45–47.

poate spori *cantitativ* (extensiv și intensiv) plăcerea estetică, în timp ce opera de artă ne poate oferi calitatea plăcerii estetice.

O deosebită atenție acordă I.P. Florantin așa-zisei *calități naturale* a plăcerii estetice, care în sine, nu prezintă totdeauna „importanță estetică, ea în înțeles fiziologic poate să fie plăcută ori prețioasă, și în înțeles estetic să fie indiferentă" [48], încercînd să facă o distincție între valoarea estetică și plăcerea estetică.

Cele cîteva elemente propuse de I.P. Florantin ne-ar da „fundamentul filozofic al acestei științe (a esteticii—*n.ns.*), împreună cu țesătura cunoștințelor despre *materialul*, adică *mijloacele estetice*, și cu teoria, adică întocmirea, orînduiala regulilor, care formează *sistemul* sau *legiuința* (subl. ns.) pentru formele estetice; aceste trei părți alcătuiesc împreună știința despre frumos, filozofia frumosului, sau estetica teoretică generală" [49]. Gînditorul român folosește termenul de legiuință pentru o mai bună înțelegere a necesității interne în evoluția formelor estetice.

I.P. Florantin s-a referit și la unele categorii ale esteticii, cum ar fi urîtul și frumosul, precizînd că estetica aplicată urma să se ocupe de „măreț, sublim, comic, ideal" [50]. În lucrarea *Frumusețea liniară și frumusețea omenească* urmărește aplicarea ideilor sale estetice în arhitectură, sculptură, pictură, muzică etc., anticipînd preocupările de mai tîrziu asupra relației esteticii cu o serie de discipline particulare.

În esența ei, gîndirea lui I.P. Florantin este raționalistă, apropiindu-se de materialism printr-o înțelegere cauzală a lumii, din perspectiva științelor în special a celor biologice. Teoria consecutismului universal absolutizează mișcarea formelor concrete de manifestare. Totodată această teorie cu referință la evoluția și transformările fenomenelor lumii materiale și spirituale rămîne în limitele unei concepții mecaniciste, contradictorie într-o serie de idei pe care le enunță, cu privire la conceptul de cauzalitate, mișcare etc. Progresul îi apare lui I.P. Florantin ca o simplă desfășurare lineară, fără contradicții, deși pe planul moralei progresul se realizează prin seria contradicțiilor, încît ceea ce a fost moral pentru o epocă poate deveni anacronic în alt stadiu al evoluției omenirii.

Concepția filozofică a lui I.P. Florantin ridică o serie de probleme legate de apariția și constituirea universului, a formelor sale de mișcare, de la lumea anorganică la cea organică. În teoria cunoașterii apreciază pozitiv rolul unor discipline filozofice, cum ar fi logica, psihologia, etica și estetica cu funcții explicative. Fiind în genere lucrări destinate uzului didactic, scrierile lui I.P. Florantin au meritul de a se integra într-o orientare realist-raționalistă, cu unele inconsecvențe, și de a folosi datele științei în rezolvarea unor probleme filozofice fundamentale. Fără pretenția originalității, gîndirea lui I.P. Florantin încearcă o sinteză, îmbrățișînd o serie de discipline ale filozofiei, contribuind prin aceasta la formarea interesului pentru dezbaterile filozofice din epoca sa.

[48] *Ibidem*, p. 47.
[49] *Ibidem*, p. 75.
[50] *Ibidem*, p. 14.

Scanned with OKEN Scanner

ALEXANDRU MOCIONI

În filozofie, incluzînd și problemele teoretice din domeniul științelor naturii, dar îndeosebi pe cele ce aparțin prin natura lor unei filozofii sociale, mișcarea de idei a românilor din provinciile supuse dominației străine (austriece apoi austriece și maghiare) în a doua jumătate a secolului al XIX-lea cuprinde trei momente mai importante:

1. De predominare a concepțiilor de factură kantiană, cu elemente materialiste;
2. De propagare a materialismului naturalist;
3. De elaborare de concepții raționaliste, cu tendințe materialiste și pozitiviste.

Primul moment (analizat într-un alt capitol al acestei lucrări) are drept principali reprezentanți pe pașoptiștii Simion Bărnuțiu, Timotei Cipariu și August Treboniu Laurian, care-și continuă activitatea și în deceniile 6, 7 și 8 ale secolului al XIX-lea (cu excepția lui Bărnuțiu care moare în 1864).

Al doilea moment este reprezentat de cîțiva popularizatori ai științelor naturii, dintre care amintim pe medicul Pavel Vasici și profesorii Daniil Popovici Barcianu și Artemiu Publiu-Alexi [1].

Cel de-al treilea moment este ilustrat de gînditorii Vincențiu Babeș, Alexandru Roman și Alexandru Mocioni. Curentul reprezentat de acești gînditori, în condițiile istorice date, a fost cel mai influent.

Exponenții noului *curent național-democratic* (cristalizat în deceniul al 7-lea al secolului al XIX-lea) care a continuat mișcarea de idei pașoptistă susțineau totodată revendicările social-politice exprimate în „Declarația de la Blaj din 3/15 mai 1848" (reînnoită în 1868, în cunoscutul „Pronunciament de la Blaj"), protestau împotriva dualismului, militau pentru desăvîrșirea revoluției burghezo-democratice și pentru deplina înfăptuire a libertății naționale.

Platforma lor de luptă a fost expusă, cu claritate, de Alexandru Roman în 1869 [2].

Formulate în numele românilor supuși dominației străine, aceste probleme teoretice revendicative se particularizează, dobîndesc unicitate și originalitate națională, integrîndu-se în contextul general al cugetării din *epoca de formare a națiunii și a statului unitar român.*

Prin cuvîntul și fapta unor personalități ridicate din rîndurile intelectualității înaintate, legate de popor, problema prigonirii sistematice a românilor din Transilvania a fost cunoscută în toată gravitatea ei, ten-

[1] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, București, 1964, p. 248.

[2] „Federațiunea", nr. 38 din 30 martie/11 aprilie 1869.

dinţa legitimă de desăvîrşire a unităţii politice a poporului român primind adeziunea unor largi cercuri europene democratice.

Elogiind activitatea unor asemenea personalităţi care, în raport cu predecesorii lor sau vîrfurile clericale, aveau o altă concepţie pe care le-o îngăduia condiţia lor socială, Nicolae Iorga scria : ,,Şi lupta a trecut atunci în seama elementelor laice, care n-aveau nici-o cucerire recentă de consolidat cum avea Şaguna în ceea ce priveşte Biserica lui de curînd smulsă şi de la împărat[+] şi de la guvernul unguresc ... şi laicii aceştia au dus lupta cea mai radicală, care este firească elementului acestuia mirean" ... ,,Dincolo, în generaţia cea veche (paşoptistă—*n.ns.*) erau romanticii, visători. Generaţia nouă se înfăţişa prin avocatul care pledează la tribunal şi avocatul care pledează la gazetă şi nu trebuie făcută o distincţie prea hotărîtă între aceste două ocupaţiuni omeneşti ...", ,,în concepţiunile raţionaliste ale gazetarilor şi avocaţilor (aceştia) a trăit o generaţie întreagă" [3].

Vincenţiu Babeş şi Alexandru Roman, redactorii celor două ziare ,,Albina" şi ,,Federaţiunea" (care aveau o concepţie de factură raţionalistă cu implicaţii materialiste), au manifestat o deosebită simpatie pentru mişcările revoluţionare ale maselor populare, inclusiv pentru Comuna din Paris. Merită a fi reţinută aprecierea dată de Vincenţiu Babeş cauzei proletariatului, ca ,,o problemă a cărei rezolvare rămîne în sarcina viitorului" [4].

Mult mai puternică s-a manifestat în activitatea acestor militanţi sociali influenţa ideilor dreptului natural, pe care ei le-au opus dreptului istoric.

Alexandru Roman a susţinut, de pildă, că orice naţiune, indiferent dacă e mare sau mică, are aceleaşi drepturi şi este la fel de îndreptăţită la existenţă naţională, libertate şi progres social, revendicînd necesitatea acordării de drepturi şi libertăţi depline românilor din Austro-Ungaria, inclusiv revendicarea unităţii politice, în baza *principiului modern al autodeterminării naţionale* (pe care în gîndirea românească el îi teoretizează printre cei dintîi, condiţionîndu-l de legătura naţiunii respective cu teritoriul pe care-l locuieşte) [5]. Iată formularea dată de Alexandru Roman acestui principiu : ,,Înflorirea statului stă în strînsă legătură cu înflorirea tuturor popoarelor. *Activitatea unui popor ataşat de un teritoriu nu o poate suplini alt popor, decît numai acel popor care locuieşte în loc* (subl. ns.). Iată pentru ce pretindem noi, participarea imediată în stat, pentru ce pretindem noi suveranitatea noastră naţională, politică şi principială, pentrucă noi înşine voim a ne îngriji de înflorirea noastră în specie şi cea a statului în general" [6].

Dar, Alexandru Roman îşi dă seama de imposibilitatea satisfacerii vreunei revendicări politice în cadrul monarhiei bicefalice dunărene şi speranţele sale se opresc, cu siguranţă, asupra ţării libere, întrezărind posibilitatea desprinderii politice a românilor aflaţi sub jug străin şi

* Nicolae Iorga avea în vedere *Statutul Organic al Bisericii Ortodoxe Române din Transilvania*, legea fundamentală după care s-a condus în mod autonom biserica românească mai bine de o jumătate de secol, aprobat prin străduinţele lui Andrei Şaguna de împărat, înainte de constituirea dualismului.

[3] Nicolae Iorga, *Dezvoltarea ideii unităţii politice a românilor*, Bucureşti, 1915, p. 82.

[4] ,,Albina", din 25 martie/6 aprilie 1871.

[5] *Antologia gîndirii româneşti*, Edit. politică, 1967, Partea a II-a, p. 463.

[6] *Ibidem*, p. 467.

Scanned with OKEN Scanner

unirea lor cu România. „Ideea de independență, scrie el, este nealterată, mai curînd sau mai tîrziu, ea se va întrupa și va pregăti calea ce are să ducă la unirea tuturor românilor" [7].

Condițiile istorice au impus atenției acestor gînditori examinarea evenimentelor și faptelor sociale și politice, care precumpănesc în scrisul lor. Ei au știut însă să îmbine în mod fericit activitatea teoretică și practică, conștienți că „așa au fost rostiți" să facă „de toate". De aceea nu vom insista decît asupra celui mai tînăr dintre ei, Alexandru Mocioni, prieten apropiat al lui Vincențiu Babeș, la care preocupările de filozofie se concretizează în lucrări de specialitate.

◇

Considerat cel mai talentat orator dintre deputații români în parlamentul din Budapesta, Alexandru Mocioni a fost totodată un gînditor profund, de o rară distincție intelectuală [8].

Vlăstar al unei mari familii de moșieri macedo-români, Alexandru Mocioni s-a născut la 4 noiembrie 1841, la Budapesta. Studiile secundare le-a urmat la liceul călugărilor piariști din Budapesta, iar după absolvirea liceului s-a înscris la Facultatea de drept a Universității din același oraș. Și-a continuat studiile la Viena și Graz, unde și-a luat doctoratul în drept [9].

Strămutarea familiei sale în Banat a avut urmări însemnate asupra activității fraților săi și a sa, angajîndu-se cu toții în lupta politică pentru „amenințatele interese naționale".

Studiile juridice în spiritul iluminismului austriac moderat nu l-au satisfăcut pe Alexandru Mocioni, dovedindu-se a fi nu numai „limitate și adaptate scopurilor dominației de clasă", dar și „anacronice" în etapa istorică dată, în care „reacția națională împotriva năzuințelor de germanizare", apoi a celor „maghiarizatoare", a dat „impulsul cel mai puternic simțului național al celorlalte popoare (asuprite)" [10].

Pentru a se lămuri pe deplin și a lămuri la rîndul său opinia publică asupra chestiunii naționalităților din Austro-Ungaria, pregătind-o pentru „rezultatul final al acestei lupte, de importanță istorică", Alexandru Mocioni a întreprins o călătorie de studii în țările din Europa apuseană, aflate pe o treaptă mai înaltă de dezvoltare. În acest scop, a studiat corpurile de legi din Elveția și Belgia. O vizibilă influență au exercitat asupra sa ideile istoricilor din perioada Restaurației din Franța. Multe din ideile acestor gînditori, la întoarcerea în țară, i-au servit drept surse teoretice pentru a-și argumenta ideile în ziarele românești și străine („Reform", „Zukunft" din Viena, „Budapester Tagblatt", „Politik" din Praga etc.).

Alexandru Mocioni a fost ales deputat în 1868, iar la conferința de la Timișoara (20 ianuarie 1869) președinte al Partidului Național Român din Banat, Crișana, Maramureș, constituit la acea dată.

[7] „Federațiunea", nr. 49 (774) 1873.

[8] Despre aceste calități ale lui Alexandru Mocioni au scris contemporanii săi, Vincențiu Babeș, Valeriu Braniște și Nicolae Iorga. Aprecierile celui din urmă ne îngăduim să le reproducem: „Românii de dincolo, scrie N. Iorga, au avut o personalitate politică neobișnuită în condițiile vieții sale, neobișnuită în ceea ce privește punctul de vedere politic pe care a stat totdeauna. Acest om care a trezit multe antipatii, simpatii mai puține, niciodată călduroase, care a trezit mai mult într-un cerc restrîns și ales simpatii intelectuale și o prețuire de ordin intelectual superior a fost Alexandru Mocioni ... Cu mintea lui ne putem lăuda totdeauna ..." (Nicolae Iorga, *Viața românească în Ardeal*, Arad, 1926, p. 212–213).

[9] Teodor Botiș, *Monografia familiei Mocioni*, București, 1939, p. 10.

[10] Citat din lucrarea *Conștiința națională*, republicată în *Monografia familiei Mocioni*, p. 439.

Înțelegînd rațiunea de a fi a legilor votate după constituirea dualismului austro-ungar, Alexandru Mocioni nu a ezitat să se pronunțe asupra caracterului lor oprimator, care tindea să lichideze orice rămășițe de autonomie națională a provinciilor locuite, în majoritate, de națiuni nemaghiare.

Dispunînd și de importante venituri, Alexandru Mocioni a îndeplinit un rol însemnat în întărirea pozițiilor burgheziei române din Transilvania, Banat, Crișana și Maramureș. El a fost unul din fondatorii băncii românești „Albina" și a organelor Partidului Național Român. De asemenea, el contribuie la ridicarea păturii de intelectuali români, acordînd burse elementelor talentate din rîndurile țărănimii și ale intelectualității sărace. Printre elementele sprijinite se numără și savantul român, bacteriologul dr. Victor Babeș, compozitorul Coriolan Brediceanu și alții. Pentru încurajarea culturii naționale, Alexandru Mocioni a organizat concursuri științifice și artistice dotate cu premii, pentru cele mai înzestrate elemente.

Întrucît regimul dualist austro-ungar, îndeosebi după înfrîngerea Comunei din Paris și întărirea reacțiunii pe plan general european, își intensificase abuzurile și presiunea asupra naționalităților, făcînd imposibilă orice reprezentare a lor în viața politică, Alexandru Mocioni, Vincențiu Babeș și o dată cu ei întreg Partidul Național Român din Banat, Crișana, Maramureș (care în 1881 s-a contopit cu P.N.R. din Transilvania propriu-zisă, alcătuind un singur organism politic), au trecut la boicotarea alegerilor pentru parlamentul din Budapesta, renunțînd la mandatele de deputați [11].

Alexandru Mocioni s-a stins din viață în ziua de 1 aprilie 1909, la Birchiș.

Moștenirea culturală a lui Alexandru Mocioni (lucrări, corespondență, discursuri parlamentare, articole apărute în presa timpului) reflectă ideile și convingerile sale politice, sociale, filozofice, exprimate în situații grele, dar decisive, pentru soarta și viitorul națiunii române din Banat și Transilvania. Și ceea ce merită a fi reținut, ele au fost exprimate într-o formă impecabilă deopotrivă în limbile maghiară și germană, pe care le cunoștea la perfecție.

Concepția filozofică a lui Alexandru Mocioni se definește, cu claritate, în lucrarea sa *Religiune și știință* încheiată în august 1887, publicată în limba germană mult mai tîrziu, în 1904. Ideea dominantă a acestei lucrări o constituie „conflictul adînc" dintre religie și știință, specific

[11] Desigur însă că aceasta nu presupunea încetarea luptei politice. Iată, de pildă, modul în care justifica Alexandru Mocioni celorlalți deputați români, necesitatea adoptării „pasivismului : „Să fim odată pe deplin în curent, despre aceea, că noi puterii de stat nu-i putem opune nici o rezistență activă or din contră, nici puterea de stat nu poate să frîngă rezistența noastră pasivă .. Puterea de stat ne poate opri a păși înainte, dar ea nu ne poate sili a da îndărăt. Cu un cuvînt : puterea de stat poate să împiedice întregul organism al Partidului Național în libera sa mișcare, dar nu există putere pămîntească care ar fi în stare să distrugă organismul partidului nostru, afară de noi. Astăzi deci, parola luptei noastre naționale are să fie : *Restitutio in integrum*. Unica armă ne este : rezistența pasivă". [*Scrisoarea lui Alexandru Mocioni către Ioan Rațiu* datată Birchiș (Banat) — 12 iunie 1899, reprodusă în „Drapelul", nr. 21 (1901)]. Din aceleași considerente, ca vechi conducător al partidului, Alexandru Mocioni s-a declarat pentru inoportunitatea înaintării *Memorandum*-ului în 1892, ci într-un alt moment *„cînd națiunea va avea garanțiile recerute pentru succes"* (subl. sa). Scrisoarea e datată Birchiș 14/26 august 1891 și e adresată „Comitetului Național Central (al partidului) în Sibiu" [În mss. Fondul Valeriu Braniște, Mapa A. 1729, B.A.R.S.R.].

epocii moderne. Acest conflict, demonstrează gînditorul, a fost pregătit chiar în sînul scolasticii, promovat apoi prin Renaştere şi Reformă, prin marile descoperiri din domeniul ştiinţelor naturii, prin conflictul politic dintre stat şi biserică, fiind totodată însoţit de raţionalismul modern — care începe de la Descartes şi conferă cugetării umane starea de „deplinătate" şi „neînfrînare".

Alexandru Mocioni a sesizat dublul caracter al influenţei exercitate de Descartes asupra dezvoltării ulterioare a filozofiei şi îndeosebi asupra teoriei cunoaşterii în Franţa, Anglia şi Germania, ajungînd să privească în mod critic întreaga filozofie modernă. Iată punctul său de vedere: „Înclinaţia spre *paradoxe*, *spre volnicie* şi o notă *antirealistă* caracterizează acest mod de cugetare (modern — *n. ns.*) şi vedem cum duce aceasta la *disoluţiunea proprie*, *dizolvîndu-se la Hume în o autoiluziune certitudinea propriului său eu a lui Descartes*, care avea să constituie baza neclintită şi punctul arhimedic al întregului său sistem" [12]. Această direcţie „stăpîneşte nu numai pe cugetătorii pînă acum citaţi, ci, precum am enunţat deja şi pe Kant şi urmaşii lui". „N-are deci să ne prindă mirarea — continuă Alexandru Mocioni — dacă el şi urmaşii lui, un Fichte, un Schopenhauer, ba chiar un Herbart, care se girează de realist, uzează de întreaga lor agerime de spirit şi de marea lor eruditiune în o emulaţiune formală cu înaintaşii lor mai vechi, pentru a schimba lumea reală într-o simplă aparenţă a aceleia, pe cînd Hegel invers, pornind din punctul de vedere al lui Kant, al raţiunii pure, ca creatoare a lumii, iscodeşte un proces al universului cu ajutorul unui joc dialectic de noţiuni, desconsiderînd din principi experienţa ... şi consideră apoi această lume aparentă de expresiunea adevărată a lumii reale" [13].

Observăm că Mocioni urmăreşte orientarea idealistă, postcarteziană nu pe cea materialistă, reprezentată de Spinoza, Hobbes, Locke etc. relevînd faptul că exponenţii ei aduc cunoaşterea în impas: „Dacă nu cunoaştem lucrurile prin reprezentaţiunile noastre, raţionează Mocioni, ci totdeauna reprezentaţiunile noastre proprii, apoi trebuie sau să abandonăm cu Leibniz, Berkeley şi Hume, peste tot lucrurile, sau dacă totuşi ţinem cu Kant la lucrul în sine, trebuie sub supoziţiunile false de mai sus, să ajungem la concluzia că noi nu cunoaştem lucrurile aşa cum sînt, ci numai aşa cum ne apar, conform formelor noastre subiective de conştiinţă ...". Dar, este evident, conchide Mocioni „că aceste principii constituie totodată şi tot atîtea negaţiuni ale tuturor principiilor sănătoase gnoseologice" [14].

Cu acest prilej Alexandru Mocioni reafirmă principiile gnoseologiei materialiste necesare pentru explicarea certitudinii ştiinţei: „Fără necondiţionata recunoaştere a caracterului obiectiv al cunoştinţelor noastre şi a valorii lor obiective, adică a percepţiunilor şi a legilor logice de cugetare, nu există peste tot ştiinţă" [15].

Mocioni nu a tras însă toate concluziile pe care le implica susţinerea acestor principii proprii gnoseologiei materialiste, accentuînd, sub influenţa pozitivismului „pentru a nu se ajunge la conflict", necesitatea sepa-

[12] *Antologia gîndirii româneşti*, Partea I, p. 476.
[13] *Ibidem.*
[14] *Ibidem.*
[15] *Ibidem.*

rării domeniilor religiei și științei*. Ceea ce merită a fi relevat și reținut este faptul că Mocioni a respins criticismul kantian, cu largă rezonanță în epoca sa, ca temei filozofic pentru fundamentarea credinței.

Criticismul kantian, se știe, a încercat să dea o nouă fundamentare religiei, zdruncinată de iluminismul, materialismul și ateismul francez.

Poziția lui Kant în problema raportului dintre religie și știință a influențat pe mulți gînditori moderni. Unii dintre ei s-au străduit să atragă atenția oamenilor de știință asupra kantianismului, invitîndu-i să-l înțeleagă „mai bine", iar „oamenilor credinței" să le demonstreze, că „o filozofie care întemeiază religia pe rațiune e o aliată, nu o dușmană" (Hannequin). Alții au susținut că „prin criticismul kantian, religia își găsește adevăratul său sens în istorie".

Profesorul Savicki din Prusia de Vest, adept și el al unor astfel de convingeri, recenzînd lucrarea lui Alexandru Mocioni, în „Philosophisches Jahrbuch", l-a atacat pentru punctul de vedere exprimat în problema raportului dintre religie și știință, opus filozofului din Königsberg, declarînd, la rîndul său, că : „E de preferat o luptă, decît o pace dezastruoasă, care răpește rațiunii dreptul probării și credinței întemeierea sa rațională".

Mocioni a rămas pe aceeași poziție în cele două răspunsuri ale sale la scrisorile lui Savicki, subliniind „contrastul" între punctele lor de vedere și adăugînd : „Eu vreau să fac pace între religie și știință, detrăgînd (înlăturînd — *n.ns.*) baza oricărui conflict prin separarea terenelor credinței și științei, izvorîtă din deosebirea firească a lor după principiul *suum cuique* și pe lîngă stricta respectare a pozițiilor lor, D-ta din contră, perhoreschezi orice separare a terenelor, ții la amestecarea credinței și științei chiar și cu pericolul eventualelor conflicte" [16].

Idei interesante și originale cu implicații materialiste constatăm și în gîndirea social-politică a lui Alexandru Mocioni. Dintre acestea reținem ideea în baza căreia Alexandru Mocioni a revendicat „arondarea" teritorială după limba națională : „Eu așa cred că teritoriile de limbă, dacă voim să dăm limbilor drepturi, nu sînt altceva decît consecventele efluxuri (consecințe — *n.ns.*) ale acelei legi simple și etern firești că *tot ce există este legat de spațiu și timp*. Teritoriile de limbă nu pot fi evitate ... astfel, principiul de arondare ce se cuprinde în contrapropunere (proiectul comun prezentat de el, în 1868, în parlament în numele deputaților români și sîrbi — *n.ns.*), e tocmai efluxul practicabilității" [17].

În discursurile parlamentare rostite de Alexandru Mocioni în legătură cu apărarea votului universal, se resimte influența concepției istoricilor francezi din epoca Restaurației și a ideilor dreptului natural : „Eu știu că votul universal e unicul care corespunde ideii de drept. Din parte-mi, cred că orice cestiune de cens e în contrast cu dreptul natural, că orice cestiune de cens nu e decît cestiune socială. *Societatea nu e un întreg simplu, e o sistemă a claselor dezvoltate prin istorie*. Precum la indivizi așa și la clase, unuia i se vine suprematia asupra celuilalt ... " [18].

* Ținînd seama de condițiile concrete ale Transilvaniei din epoca sa, unde școala în limba națională nu se putea dezvolta decît sub tutela bisericii, (consecință a politicii de asuprire națională, a nesusținerii de către stat a școlilor de învățămînt în limba română) rezolvarea lui Mocioni era progresistă, constituind o caldă pledoarie pentru știință, pentru cunoașterea lumii materiale și a legilor ei obiective.

16 *Monografia familiei Mocioni*, p. 432—433.

17 T. V. Păcățian, *Cartea de aur*, vol. IV, Sibiu, 1909, p. 484.

18 *Ibidem*, vol. V, p. 399—400.

Referindu-se la caracterul de clasă al statului, ca instrument al dominației de clasă, Mocioni observă: „Fiecare clasă domnitoare, în urma firei ei identifică interesele speciale ale clasei, cu statul. Astfel că nu mă va acuza nimeni cred, cu exagerare, dacă afirm că cunoscutele cuvinte ale lui Ludovic al XIV-lea că „L'État c'est moi" pot fi aplicate cu acelaşi drept la toate clasele domnitoare. Conced că au fost, sînt şi vor fi singuratici, care vor da pilda cea mai strălucită de abnegare. Despre astfel de abnegare a claselor întregi istoria nu ştie să povestească" [19]. În acelaşi discurs Mocioni a vorbit despre apariţia şi rolul ideilor în dezvoltarea socială: „Ştim că ideea dreptului îşi scoate cuprinsul din raporturile de viaţă care au domnit în diferite epoci. Ştim că aceea ce într-o anumită epocă a format dreptul suprem, dreptatea supremă, deja în epoca următoare era nedreptatea cea mai mare" [20]. Sau folosind unele formulări, apropiate de concepţia materialistă asupra istoriei: „Dacă privim la ideile mari, dominante, care au pus în mişcare întreaga noastră societate, vom face două descoperiri: întîi că fiecare idee dominantă îşi caută izvorul în trebuinţele materiale şi spirituale, care se nasc din vreme în sinul societăţii, şi din care trebuinţe se dezvoltă raporturi nouă de viaţă, al doilea că, fiecare astfel de idee dominantă, numai atunci şi-a împlinit misiunea de a se încetăţeni şi fiecare chestiune mai mare ajunsă în legătură cu o astfel de idee mai mare numai atunci şi-a primit rezolvarea finală, cînd în cadrele acestor raporturi nouă de viaţă a putut să se valoreze pe deplin marele principiu al egalei îndreptăţiri" [21].

Subliniem faptul că Mocioni a exprimat aceste idei în parlamentul din Budapesta în martie 1872, la un an după înfrîngerea Comunei din Paris (care a exercitat asupra sa o profundă influenţă). El a sprijinit cauza Comunei condamnînd reacţiunea franceză şi intervenţia străină a prusacilor, prezentînd în parlament, împreună cu fratele său, Eugen Mocioni, şi alţi deputaţi români, scrisori de protest din partea satelor româneşti „împotriva amestecului Prusiei în treburile Franţei" [22].

În concluzie, reţinem faptul că mişcarea de idei a românilor de peste Carpaţi în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în care se integrează şi *curentul naţional democratic*, se distinge printr-o serie de particularităţi specifice, datorită următoarelor condiţii:

a) dominaţia străină; b) tutela bisericii asupra şcolilor de învăţămînt primar şi mediu (consecinţă a politicii de asuprire naţională, a neadmiterii de către stat a şcolilor în limba naţională decît sub haina confesională etc.).

Şi, deşi cele două biserici româneşti (ortodoxă şi unită) susţineau de pildă, în anul 1892, aproape 4 000 de şcoli primare, 6 seminarii teologice-pedagogice, 5 gimnazii etc., învăţămîntul românesc era mult rămas în urma cerinţelor epocii moderne şi ale populaţiei româneşti. Cărţile după care se preda în învăţămînt, sub pretext că „ar cuprinde învăţături contrare statului, constituţiunii şi dreptului public", erau oprite şi scoase din uzul şcoalelor. Numărul celor ce urmau studii de specialitate în în-

[19] *Ibidem*, p. 719.
[20] *Ibidem*.
[21] *Ibidem*, p. 724.
[22] *Monografia familiei Mocioni*, p. 206.

Scanned with OKEN Scanner

vățămîntul superior (maghiar sau german) era extrem de redus, în raport cu cel al altor popoare [23].

Așa se explică de ce, Daniil Popovici Barcianu și Alexandru Mocioni, ținînd seama de condițiile concrete, scriau despre rolul cultural al bisericii românești (se înțelege, ca instituție tutelară a învățămîntului primar și mediu în limba națională).

Cît despre concepțiile susținute de exponenții *curentului național democratic*, deși eterogene, ele reprezintă apogeul la care a ajuns gîndirea românească din Transilvania pînă la sfîrșitul secolului al XIX-lea.

Menționăm faptul că, alături de revista „Familia" ziarele „Albina" și „Federațiunea", pe cît îngăduia orientarea lor burghezo-democratică, au *recepționat* și *difuzat* primele idei marxiste [24] în țara noastră.

[23] „Transilvania" (an. XXV), Sibiu, nr. 3 din 15 martie 1894.

[24] Ne referim în mod concret la articolele *Carolu Marx, președintele Internaționalei*, apărut în revista „Familia", Pesta (însoțit de fotografia lui Marx), nr. 51, p. 601–602 din 19/31 decembrie 1871; *Afaceri d-ale Internaționalilor* (informații privind conferința de la Londra a Internaționalei I a), articol apărut în ziarul „Albina", Pesta, 1871, nr. 84, p. 5; suita de articole în apărarea Comunei din Paris, apărute în „Federațiunea", nr. 541, 1871; 607 din 1872; 639 din 13/27 aprilie 1872.

MENTOVICH FERENC

Materialismul naturalist, promovat în a doua jumătate a secolului al XIX-lea în Transilvania de profesorii și publiciștii români, maghiari și germani *, deși a avut un caracter mai mult sau mai puțin spontan, a coincis cu adoptarea unor teorii științifice care au înlăturat vechile concepții idealiste și metafizice, dominante în științele naturii. Aceste teorii au avut, în același timp, un caracter dialectic spontan.

Subminînd religia și idealismul, teoriile științifice au dobîndit o semnificație filozofică materialistă, îndeplinind o importantă funcție socială (de care unii dintre exponenții acestui curent n-au fost totdeauna conștienți). Nu este cazul, desigur, al profesorului și publicistului Mentovich Ferenc care, adoptînd aceste teorii, a desfășurat o luptă consecventă, timp de douăzeci de ani, împotriva idealismului și creaționismului teist, exercitînd o influență pozitivă în viața ideologică din Transilvania. El a fost considerat, pe bună dreptate, drept cel mai de seamă reprezentant maghiar al materialismului naturalist din Transilvania [1].

S-a născut la 19 aprilie 1819 în comuna Dobric de lîngă Dej. Mentovich își face studiile liceale la colegiul din Aiud, devenind adept al ideilor profesorului său, Szász Károlyi (unul din conducătorii mișcării reformiste, antifeudale din Transilvania).

Între 1841—1843 studiază științele naturii la Berlin (cheltuielile acceptînd să le suporte un anume baron Kemény, cu obligația ca după terminarea studiilor, Mentovich să-i mediteze fiul).

La Berlin, Mentovich a audiat și cursuri de filozofie, inclusiv prelegerile lui Schelling. Acesta, fiind destul de în vîrstă și aflîndu-se la capătul activității sale, încerca să împace religia și filozofia, susținînd „natura revelată, prin experiența religioasă, a adevărului". (Totodată ca filozof oficial al Prusiei, combătea radicalismul hegelienilor de stînga.)

Despre concepțiile idealiștilor și a lui Schelling, Mentovich nota în jurnalul său zilnic: „La Berlin se confecționează într-un an mai multe teorii goale decît bunăoară pălării, sau orice alt articol industrial" [2].

La întoarcerea în Transilvania, a început să desfășoare o bogată activitate de popularizare a teoriilor noi, științifice, din domeniul științelor naturii. Așa de pildă, sub titlul *Epoca arhaică a globului nostru pămîntesc* Mentovich a publicat un interesant articol în revista clujană „Természet barát" (Prietenul naturii), în care expunea teoria cosmogonică formulată de Kant-Laplace [3].

* Ca, de pildă, Pavel Vasici, Artemiu Publiu Alexi, Friedrich Krasser și alții.

[1] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, București, 1964, p. 262.

[2] Mentovich Ferenc, *Naplótöredékek* („Fragmente de jurnal") în „Nemzeti társalkodó" anul 1843 nr. 13 citat după Hajós J., *Mentovich Ferenc* (colecția „Texte filozofice") Edit. de stat, București, 1954, p. 4.

[3] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

În epoca revoluţiei de la 1848—1849, Mentovich a practicat gazetăria, salutînd cu un deosebit entuziasm evenimentele revoluţionare.

După înfrîngerea revoluţiei, în 1850, Mentovich a preluat catedra de matematică a colegiului reformat din Tîrgu-Mureş (catedră deţinută înaintea lui de Bolyai Farkas, tatăl marelui matematician). Concomitent cu activitatea didactică, Mentovich înfiinţează în anul 1858, o revistă ştiinţifică-literară, „Marosvásarhelyi füzetek" (Caietele din Tîrgu-Mureş), în coloanele căreia propagă idei materialiste. Dar, după doi ani, revista şi-a încetat apariţia, nefiind sprijinită (din punct de vedere material).

Mai tîrziu, a ajuns la polemici deschise, ascuţite, cu idealiştii maghiari (Brassai Sámuel, Greguss Ágost, Gyulai Pál etc.) apărînd teoria darvinistă şi principiile de bază ale „noului materialism". Polemica cu Brassai (care avea însemnate merite în domeniul ştiinţelor naturii, dar care în domeniul filozofiei era un idealist înverşunat) în diferite ziare şi la reuniuni ştiinţifice a atras atenţia generală asupra sa.

Mentovich a prelucrat manualul şcolar al newtonianului Gottlieb Krüger, *Elemente de fizică* (ed. I, 1865, cea de-a II-a în 1876) destinîndu-l „combaterii superstiţiilor şi promovării culturii în mase. De asemenea, a colaborat la revista „Székelyi Hirlap" („Foaie secuiască de ştiri") cu o serie de „scrisori" în care susţinea ca şi oamenii de la sate să fie educaţi în spirit materialist. În anul 1873, a preluat funcţia de redactor responsabil al acelei reviste. În această calitate, a atacat politica cercurilor conducătoare, total aservită intereselor moşierimii. Exercitîndu-se presiuni asupra sa, pentru a nu mai publica asemenea articole, Mentovich şi-a prezentat demisia.

Opera principală ce însumează concepţiile sale este *Az új világnézlet* (Noua concepţie despre lume), tipărită în 1863, la Budapesta. Din această ediţie (confiscată şi arsă de cenzură) s-a păstrat un singur exemplar, ce se află azi în posesiunea Bibliotecii Universităţii din Cluj. Ediţia a doua a aceleiaşi lucrări, cunoscută publicului, a apărut mult mai tîrziu, în 1870, la Tîrgu-Mureş. Momentul reeditării şi difuzării lucrării lui Mentovich era bine ales (coincizînd cu perioada Comunei din Paris, ce determinase un avînt general al mişcărilor revoluţionare în ţările Europei Centrale). Dar şi de astă dată adversarii mai vechi din Transilvania, ca Brassai, la care se adaugă alţii mai noi (cu deosebire, teologi) pornesc la atac, declarînd concepţia lui Mentovich „subversivă". Motivarea, ceva mai largă, o întîlnim într-un articol semnat de Szalai Istvan, intitulat *Întrebări către materialişti*, apărut în 1872, în revista: „Observatorul bisericesc şi şcolar protestant maghiar" în care se scria: „Dacă leul adormit (poporul) va face cunoştinţă cu această concepţie (materialistă)... se va surpa respectul (pentru clasele dominante) şi poporul devenit conştient de sine îşi va crea propriul său paradis, obţinînd libertatea socială prin forţă proprie... în perspectivă, apare comunismul..." [4].

Atacurile adversarilor lui Mentovich erau justificate din punctul lor de vedere (deoarece întreaga lucrare era o replică viguroasă la adresa concepţiilor filozofice idealiste şi religioase). Mentovich se aşteptase la atacuri, prevenind cititorii, dovedind totodată intransigenţă în combaterea, punct cu punct, a „acuzaţiilor" aduse concepţiei sale *materialiste, ateiste*. Reţinem unele din aceste argumente, la care răspunde gînditorul maghiar: „Printre acuzaţiile care se aduc noului materialism (materia-

[4] *Ibidem.*

lismul naturalist — *n.ns.*) scria Mentovich, se află şi afirmaţia că el tulbură spiritele şi că răsturnînd statica (e de reţinut conceptul — *n.ns.*) pe care oamenii din somptuoasa sală a concepţiei filozofice şi religioase o credeau atît de imperturbabilă, el este de natură să scandalizeze. La ce bun, se exclamă, să tulburăm liniştea convingerilor? Oare ce bucurie poate să-ţi dea erostratica glorie a strădaniilor de a dărîma luminata biserică a credinţei?". Şi, mărturisindu-şi pasiunea pentru adevăr, Mentovich răspunde: „Am dezaproba şi noi această strădanie şi am exclama şi noi la ce bun să tulburăm liniştea convingerii, dacă scopul către care trebuie să tindem ar fi liniştea şi nu adevărul, dacă dorinţa căutării adevărului, n-ar fi atît de înrădăcinată în spiritul nostru" [5].

Mentovich trece la expunerea detaliată a propriei concepţii filozofice, susţinînd materialitatea lumii, a veşniciei ei în spaţiu şi timp, a unităţii materiei şi forţei etc.

Se recunoaşte, după cum se va vedea în modalitatea de argumentare, influenţa asupra sa a celor doi matematicieni Bolyai: „Imortalitatea materiei, scrie Mentovich, este un adevăr tot atît de neîndoielnic, precum sînt acele axiome ale aritmeticii conform cărora întregul este mai mare decît partea, două cantităţi egale cu o a treia sînt egale şi între ele etc. Şi dacă înţeleptul care trage concluzii este în stare a construi din aceste simple adevăruri minunatul edificiu al matematicii (mathesis) de ce noi nu ne-am opri la enunţarea faptului că materia e nemuritoare? De ce nu ne-ar fi îngăduit să afirmăm deschis tot ce decurge din aceasta, pentru o minte lipsită de idei preconcepute: *că ceea ce nu poate fi distrus nu s-a putut naşte din neant; ceea ce este nemuritor, adică ceea ce nu are sfîrşit, nu a putut avea nici început, că deci materia şi împreună cu ea lumea, sînt veşnice?*" [6].

Este adevărat, remarcă gînditorul, că e greu să concepem cu mintea noastră mărginită veşnicia materiei, şi răspunde, formulînd o altă întrebare firească: „Nu este oare, mult mai greu de înţeles, că soarele, luna, stelele şi pămîntul, împreună cu totalitatea materiei ce se află pe ele, să se fi născut în urma unei porunci, din nimic" [7].

Despre filozofia idealistă din vremea sa, Mentovich afirmă că ea este o filozofie speculativă, falsă, că întregul joc scînteietor de noţiuni şi cuvinte care se „vinde" sub denumirea de filozofie, nu poate fi adevărata „veritabila" filozofie, care se va codifica „de acum încolo, sub influenţa noului materialism şi a insistenţelor sale", cînd „în toate capetele mai luminate, va deveni generală convingerea că nu se poate face filozofie, fără a ţine seama de fapte, şi mai presus de toate adevărurile ştiinţelor naturii ..." [8].

Printre idealişti, Mentovich i-a socotit atît pe pozitivişti „care nu au curaj suficient să stoarcă totul, din coaja de lămîie a faptelor" cît şi pe „eclecticii concilianţi", care caută să diminueze antagonismul dintre cele două orientări (fundamentale). El a folosit însă în argumentările sale şi unele idei proprii materialiştilor germani din vremea sa (Vogt, Moleschott, Büchner) evitînd cele mai multe din vulgarizările lor.

[5] *Az új világnézlet* (Noua concepţie despre lume) traducere în limba română în lucrarea *Antologia gîndirii româneşti*, Partea a II-a, Edit. politică, Bucureşti, 1967, p. 707.

[6] *Ibidem*, p. 705—706.

[7] *Ibidem*, p. 706.

[8] *Ibidem*, p. 707.

Mentovich Ferenc a fost ferm convins și de falsitatea concepţiilor vitaliste („la modă" în epocă) exprimîndu-și convingerea că „timpul va trimite și teoria forţei vitale lîngă teoria flogistonului și cea a electricităţii animale".

Combătînd argumentele vitaliștilor, susţinute de idealiști, Mentovich a precizat că fenomenele vieţii sînt generate de aceiași factori — forţe fizice și chimice — care pot fi observaţi și în materia fără viaţă. La atacurile lui Brassai, Mentovich răspundea invariabil: „Din principiul indiscutabil al unităţii materiei și forţei reiese de la sine că nu există în natură forţe supranaturale, fiinţe spirituale necorporale" [9].

În felul acesta, el respingea și ideea potrivit căreia gîndirea ar fi o însușire supranaturală. Mentovich susţinea dimpotrivă că psihicul este un produs, o însușire a creierului uman. (Referindu-se și la legătura evolutivă dintre creierul animal și cel uman.)

Şi, dacă în polemica cu Brassai Sámuel, Mentovich a insistat mai mult asupra tezelor filozofiei sale materialiste-ateiste, în polemica cu esteticianul budapestan Greguss Ágost, a argumentat (folosind o largă documentare, din domeniul istoriei filozofiei) valoarea etică a noului materialism.

Tributară timpului și mediului știinţific în care a apărut, concepţia lui Mentovich prezintă unele neajunsuri și inconsecvenţe, ca, de pildă, caracterul predominant mecanicist al materialismului său, sau idealismul în explicarea fenomenelor sociale, propriu întregului materialism premarxist. Dar acestea nu diminuiază însemnătatea concepţiei profesorului și publicistului Mentovich.

E semnificativ faptul că, la începutul secolului nostru și la peste două decenii de la moartea gînditorului maghiar (care a avut loc în anul 1879) avîndu-se în vedere persistenţa, în conștiinţa intelectualităţii înaintate, a anumitor idei ale materialismului său naturalist, s-a respins „pentru subiectul ales", o teză de doctorat despre Mentovich, scrisă de profesorul Nagy Endre de la colegiul reformat din Tîrgu-Mureș [10] (deși teza era concepută de pe poziţii idealiste).

Nu era însă un caz izolat, de repudiere brutală, de către exponenţii ideologici ai claselor dominante din Transilvania, a moștenirii teoretice a gînditorilor progresiști.

[9] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, p. 263.

[10] Nagy Endre, *Mentovich Ferenc, Élete és müködése*. (Mentovich Ferenc. Viaţa și activitatea), Tîrgu Mureș, 1904. Cf. și Hajós József, *op. cit.*, p. 4).

JOSEF CAPESIUS

În ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, profesorul din Sibiu Josef Capesius (1853–1918) se remarcă printr-o rodnică activitate filozofică [1].

Născut în anul 1853 la Stejeriş (jud. Sibiu), J. Capesius studiază în anii 1872–1877 filozofia, teologia şi pedagogia la Universitatea din Leipzig-Berlin. Întors acasă, după o scurtă activitate de meditator într-o familie înstărită, se îmbolnăveşte de o neurastenie greu tratabilă. Abia în anul 1885 — după şase ani de deprimantă inactivitate — este angajat ca profesor de matematică şi fizică la şcoala pedagogică din Sibiu; în această instituţie predă mai tîrziu pedagogia şi reorganizează pe baze ştiinţifice şcoala de aplicaţie. Activitatea sa rodnică ca îndrumător competent al viitorilor dascăli este recompensată prin numirea sa ca director (1896) al acestei şcoli. Din nefericire, boala din tinereţe pune în anul 1916 capăt activităţii sale pedagogice, şi se stinge din viaţă la 24 octombrie 1918.

Capesius a fost greşit considerat ca „un adept servil şi dogmatic al lui Herbart" [2], fără a se lua în considerare poziţia sa critică faţă de sistemul filozofic şi pedagogic al gînditorului german. „Datorită studiului meu — mărturiseşte el — m-am scufundat cu totul în gîndirea metafizică a lui Herbart, dar am reuşit pe urmă să mă ridic prin propriile mele forţe din nou la suprafaţă". În urma acestei mărturisiri, făcute numai după doi ani de studii la Lipsca, el disecă fără cruţare, „cu bisturiul", metafizica lui Herbart.

El critică mai ales concepţiile idealist-subiective ale lui Herbart despre caracterul procesului de cunoaştere. În ceea ce priveşte cunoaşterea lumii materiale, Herbart este, asemenea lui Kant, agnostic. Cunoaşterea umană este limitată — după el — numai la raporturile între lucruri, neajungînd la esenţa lor.

Critica sistemului filozofic herbartian şi kantian făcută de Capesius a fost primită cu mare rezervă de contemporanii săi, deoarece, cum scrie el însuşi, „combaterea aşa-numitului criticism kantian venea în contradicţie flagrantă cu cultul său, în prezent încă foarte răspîndit ... N-a existat la noi nici un curent filozofic şi pedagogic, care să nu fie pretins a avea un reazim solid în filozofia kantiană" [3].

Dar această negare a criticismului kantian — şi implicit a concepţiilor filozofice şi pedagogice ale lui Herbart — nu este suficientă pentru a stabili poziţia lui Capesius în domeniul teoriei cunoaşterii.

[1] *Josef Capesius*, în Carl Göllner, *Pedagogi germani progresişti din România*, Bucureşti, 1969, p. 108–127.

[2] K. Vorländer, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig, 1913, vol. II, ed. a 4-a, 330.

[3] J. Capesius, *Die Metaphysik Herbarts in ihrer Entwicklungsgeschichte und nach ihrer historischen Stellung*, Leipzig, 1878, p. VII, VIII şi 91.

Lenin arată că „trăsătura fundamentală a filozofiei lui Kant o constituie concilierea materialismului cu idealismul, realizarea unui compromis între ele, îmbinarea într-un singur sistem a unor curente filozofice eterogene, opuse. Cînd admite că reprezentărilor noastre le corespunde ceva în afara noastră, lucrul în sine, Kant e materialist. Cînd declară că acest lucru în sine este incognoscibil, transcendent, dincolo de lumea sensibilă, Kant e idealist. Admițînd că experiența, senzațiile alcătuiesc singurul izvor al cunoștințelor noastre, Kant își orientează filozofia pe linia senzualismului, iar prin intermediul senzualismului, în anumite condiții, și pe linia materialismului. Admițînd aprioritatea spațiului, a timpului, a cauzalității etc., Kant își orientează filozofia pe linia idealismului. Din pricina acestei inconsecvențe, Kant a fost vehement combătut și de materialiștii consecvenți, și de idealiștii consecvenți"[4].

Rămîne de lămurit: oare critica concepției lui Kant de către Josef Capesius se face de pe pozițiile stîngii sau ale dreptei? Ce-i reproșează el lui Kant? Ipoteza lucrului în sine, concesie făcută materialismului, „realismului", sau trăsăturile idealiste ale sistemului acestuia? Încearcă el, oare, să dovedească cognoscibilitatea lucrului în sine?

Poziția lui Capesius față de filozofia și pedagogia idealistă poate fi dedusă din analiza procesului de dezvoltare a metafizicii lui Herbart și din atitudinea lui față de Kant. Pentru Capesius, lucrul în sine nu este, ca pentru Herbart, o noțiune limită, ci o realitate izvorîtă din senzație. Pentru a ilustra poziția lui Capesius față de metafizica lui Herbart, reproducem una din aprecierile sale: „Astfel, întregul arsenal al metafizicii lui Herbart este sărăcăcios și redus la maximum"[5]. Chiar în introducerea lucrării, autorul critică raționalismul kantian idealist [6].

Capesius socotește de asemenea ca absolut nefondate rezervele lui Herbart și ale lui Kant față de empirism: „Cui i se pare că costumul de clown, cu care Herbart a îmbrăcat empirismul, încă nu este destul de pestriț, mai găsește încă un petec în introducerea în filozofie (I 75), unde Herbart scrie că, în funcție de atitudinea față de scepticism, sistemele se împart, în general, în empirism și în raționalism, primele aflîndu-se dincoace de orice îndoială, iar din punctul de vedere al filozofiei, fiind considerate ca științe. Deosebirea nu ar consta în faptul că raționalismul ar disprețui experiența și ar trece peste ea, sau că empirismul nu ar fi învățat să manifeste neîncredere, că nu ar trata noțiunile experienței în mod critic" [7]. Astfel, esența empirismului este cu desăvîrșire greșit prezentată, afirmă Capesius, Herbart construindu-și un „manechin" empirist, pentru ca să-l poată doborî cu ușurință la pămînt. „În orice caz, empirismul zilelor noastre nu se va simți vizat de loviturile lui Herbart îndreptate împotriva unei plăsmuiri ireale purtătoare a acestui nume" [8]. Autorul intenționează să participe cu această acțiune la „lupta dintre raționalism și empirism", și anume de partea opusă lui Kant și Herbart [9].

[4] V. I. Lenin, *Materialism și empiriocriticism*, în *Opere*, vol. 18, Edit. politică, București, 1963, p. 202.

[5] J. Capesius, *op. cit.*, p. 88.

[6] *Ibidem*, p. VII.

[7] *Ibidem*, p. 105.

[8] *Ibidem*, p. 67.

[9] J. Capesius, *op. cit.*, VII–VIII; C. Göllner, *Elemente progresiste în gîndirea sașilor din Transilvania în secolul al XIX-lea*, în *Din istoria filozofiei în România*, București, 1960, vol. II, p. 161–163.

Mai tîrziu, ca director al școlii pedagogice din Sibiu, Capesius a redactat un remarcabil *Manual de psihologie* (1900), cu reflecții filozofice interesante, scris sub influența lui Wilhelm Wundt [10]. Cu acest savant german, psihologia experimentală intrase într-o nouă fază; el utilizase datele filozofice pentru a studia procesele fizice care corespund unor anume fenomene sufletești și în același timp încearcă să aplice în cercetarea fenomenelor de conștiință metodele fiziologice [11].

Capesius aduce în acest context argumente noi împotriva concepțiilor filozofice ale lui Herbart [12]. Amintim și studiul lui Capesius despre *Conceptul de apercepție la Leibniz și urmașii lui* [13].

Năzuințele lui Capesius de a asigura o educație științifică tineretului se ilustrează și în conferința *Însemnătatea astronomiei pentru școlile elementare* [14]. Menirea predării noțiunilor de astronomie ar trebui să fie „obișnuirea elevilor de a gîndi consecvent științific" [15].

Aceste concepții sînt propagate de Capesius și ca vicepreședinte al „Societății de științele naturii din Sibiu" [16]. În această calitate aprecia foarte mult cercetările astronomice ale lui Moritz Guist, în care se contura imaginea materialistă a lumii.

Josef Capesius oscilează însă, ca și gînditorii români Zosin și Leon, între monismul haeckelian și pozitivism. El nu a trecut de regulă peste limitele pozitivismului, fapt ce a avut drept urmare contradicțiile din gîndirea sa filozofică..

[10] J. Capesius, *Abriss der Psychologie*, Sibiu, 1900, p. 38.
[11] M. Ralea, C. I. Botez, *Istoria psihologiei*, Edit. Academiei, București, 1958, p. 478.
[12] *Vorträge und Ausfsätze von Josef Capesius*, Sibiu, 1925, p. 106–107.
[13] J. Capesius, *Der Apperceptionsbegriff bei Leibniz und dessenNachfolger*, în „Semminar programm 1893/1894", Sibiu, p. 2–23.
[14] J. Capesius, *Bedeutung der Himmelskunde für die Volksschule*, în „Schul- und Kirchenbote", 1/IV 1892, p. 97–102; vezi și C. Göllner, *Pedagogi germani progresiști din România*, București, 1969, p. 126.
[15] J. Capesius, *op. cit.*, p. 58.
[16] M. Heltmann, Fr. Gündisch, *Der siebenbürgische Verein für Naturwissenschaften zu Hermannstadt* (Societatea transilvăneană de științe naturale din Sibiu), în „Forschungen zur Volks- und Landeskunde", nr. 11/2, 1968, p. 108.

Scanned with OKEN Scanner

FRIEDRICH KRASSER

Dintre gînditorii materialişti saşi din Transilvania în a doua jumătate a secolului al XIX-lea se remarcă şi figura medicului şi militantului socialist Friedrich Krasser (1818—1893).

Născut la Sebeş ca fiu al unui brutar, Friedrich Krasser urmează liceul umanist din Sibiu, apoi facultatea de medicină la Viena. Ca student, s-a distins prin lupta sa plină de curaj împotriva prejudecăţilor sociale şi a obscurantismului religios.

A călătorit în Franţa şi s-a stabilit un timp la Paris. Acolo, cunoaşte năzuinţele de libertate ale proletariatului francez din anii premergători revoluţiei de la 1848, precum şi diferitele forme ale socialismului premarxist, rămînînd toată viaţa sa ataşat acestor concepţii. Din păcate, s-a pierdut programul politic redactat de Krasser în anul 1846, sub influenţa mişcărilor proletariatului francez, în care apar propriile sale concepţii socialist-utopice.

Friedrich Krasser s-a manifestat în articole şi poezii ca un consecvent susţinător al concepţiilor materialiste-ateiste.

Ziare progresiste, almanahuri muncitoreşti, foi volante din ţară şi din străinătate, au publicat în coloanele lor şi au popularizat, în cele mai largi mase de cititori, îndeosebi poeziile sale ateiste. Poezia — manifest *Antisyllabus*, de pildă, a fost editată într-un tiraj mare, iar Wilhelm Bracke, cunoscut tovarăş de luptă al lui Marx, a retipărit-o în propria sa tipografie, într-un tiraj de 40 000 de exemplare. Tradusă apoi în limba engleză, această poezie s-a răspîndit şi în rîndurile muncitorilor din Statele Unite ale Americii.

În 1869, Krasser a participat la congresul liber-cugetătorilor de la Neapole, unde, în semn de preţuire a activităţii sale literare-ateiste, a fost ales în prezidiu.

Relevînd însemnătatea acelui congres, desfăşurat cu deplin succes în condiţiile date, el scrie : „Unii pot considera că succesul de moment al acţiunii noastre a fost neînsemnat ; sigur este însă că am intervenit cinstiţi şi neînfricaţi pentru o cauză măreaţă şi am făcut totul în limita puterii noastre şi a condiţiilor existente" [1]. În „opoziţie cu noi", se aflau „puterile profane corupte, care nu numai că au tolerat totdeauna cele mai mîrşave atentate împotriva genului omenesc, ci le-au şi sprijinit făţiş şi în ascuns cu toată puterea autorităţii lor, cu banii şi cu forţa lor" [2].

Krasser se declară în acord cu „principiile liberei cugetări şi a mijloacelor pentru răspîndirea ei", elaborate de congres, fiind convins că

[1] *Antologia ateismului în România*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1962, p. 149.
[2] *Ibidem.*

„așa ajunge omul la o treaptă a umanității și fericirii la care e chemat de ființa și destinul său natural" [3] (convingere profund iluministă).

După o viață de „adevărat reformator", cum i se spunea în cercurile muncitorești (datorită faptului că în activitatea sa socială și literară a atras atenția asupra exploatării și mizeriei în care se zbate proletariatul), Friedrich Krasser încetează din viață la 9 februarie 1893. Cu acest prilej, socialistul Paul Engelmann, membru în conducerea Partidului Social-Democrat din Ungaria, îi publică o schiță biografică emoționantă în organul central al P.S.D. din Ungaria, „Népszava" [4].

Concepția despre lume a lui Friedrich Krasser este, în esență, materialistă. Ea s-a format sub influența teoriilor lui Galilei, Kepler și Darwin, precum și a epocii luminilor. În acest sens, Krasser denunță obscurantismul într-o scrisoare deschisă adresată studenților de la Facultatea de Teologie din Berlin, în 1842, susținînd că adevăratele cunoștințe științifice sînt cele demonstrate prin experiență [5].

Marșul victorios al științelor naturii (îndeosebi fizica și chimia) „nu mai poate fi oprit de obscurantism", scria Krasser. Și fără rezerve, el se declară pentru o cunoaștere strict deterministă : „consolarea și convingerea noastră fermă este că știința, cunoașterea modernă a ajuns de pe acum la o înălțime și la o extindere de la care nu mai e posibil nici un pas înapoi. Legea evoluției împinge lumea cu putere irezistibilă pe căi noi, cunoașterea modernă, pozitivă a lumii se revarsă pe toată întinderea globului pămîntesc, trecînd peste toate digurile. Doar un nebun ar putea să încerce să întoarcă înapoi roata timpului, să oprească zborul victorios al gîndirii cercetătoare sau să încerce să se împotrivească legislatorului suprem a tot ce este *necesitate de fier*. Această necesitate mișcă cu mînă sigură, ordonatoare, cerul și pămîntul, ea leagă într-un șir nesfîrșit cauzele și efectele" [6].

Friedrich Krasser glorifică instrumentele științifice, *microscopul și telescopul*, care dezvăluie cercetătorului microcosmosul și macro-cosmosul, îndemnînd la o ruptură deschisă și definitivă cu religia :

„Vai, ce ne-a învățat de atunci telescopul lui Roose !
Ce potop de cunoștințe a dăruit el omenirii !
. . . .
Sute de sisteme, de linii întinse pe trilioane de mile
A văzut omul în necercetatul dom al universului
Miriade de ceruri înstelate, fără graniță, fără număr
Dăruiește mintea în universul căruia i-a furat taina" [7].

Tineretul, atrage atenția în mod special Krasser, trebuie educat într-un spirit profund ateist :

„Cu Biblia, catehismul, instructajul de miruire
Omorîți legile cugetului, nu serviți secolului.
Dați copiilor fructul viu al științei moderne,
Treziți în ei puterea creatoare adusă de știința actuală !" [8].

Concepțiile materialist-ateiste ale lui Friedrich Krasser sînt expri-

[3] *Ibidem*, p. 150.
[4] Friedrich Krasser, *Offenes Visier*, Gedichte und Lebensdokumente (Besorgt und eingeleitet von Harald Krasser), Buc., 1954, p. 26.
[5] *Ibidem*, p. 8.
[6] *Antologia ateismului în România*, p. 150.
[7] *Ibidem*, p. 148.
[8] *Ibidem*, p. 149.

mate îndeosebi în poemul *Antisyllabus**, în care combate dogmele religioase și pe potentații clericali și politici. E de reținut faptul că în 1884, cu ocazia unei percheziții făcute în casa conducătorului organizației P.G.M. din Brașov, I. Schubert, s-au găsit între alte lucrări marxiste, manifeste, ziare socialiste germane, *Antisylabus-ul* și *Marseillaise des Christentums* ale lui Friedrich Krasser (care, se înțelege, au fost confiscate de poliție)[9].

Și într-adevăr, versurile lui Krasser erau „incendiare", dovedind o profundă simpatie și înțelegere pentru proletariat:

„De cîte ori o proletar nedrept tratat
N-ai ridicat tu pumnul, cu furie autoritară
Cînd soarta-ți aspră n-ai mai suportat
Cînd crunt de tot, cei mari te apăsară!
De cîte ori, deși un vierme în praf călcat
N-ai răsculat tu lumea, în luptă veșnic
Și tronuri, regi, tirani și împărat
Ai dărîmat ca viforul, în chip năprasnic"[10].

Ideile socialiste ale lui Friedrich Krasser nu depășesc însă limitele socialismului premarxist.

* *Antisyllabus-ul* (poezie-manifest cu substrat politic) a apărut în ziarul socialist „Arbeiter Wochen Chronik", în august 1879, iar apoi, sub formă de extrase, a fost difuzat de către conducerea „Partidului celor fără drept de vot" peste hotare. Cf.: Elena Gheran, *Aspecte din procesul răspîndirii marxismului în mișcarea muncitorească din Transilvania* (1867–1918), „Revista de filozofie", nr. 5, 1968, p. 622.

[9] *Ibidem*.

[10] *Din istoria filozofiei în România*, vol. III, Edit. Academiei, 1960, p. 152.

11. ALTE ASPECTE ALE MIȘCĂRII FILOZOFICE DE LA SFÎRȘITUL SECOLULUI AL XIX-LEA

În cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, filozofia românească a intrat, deplin, în faza de maturitate, de creație originală în diversele ramuri ale acesteia : ontologie, teoria cunoașterii, logică, estetică etc. Faptul ca atare este marcat, în primul rînd, de apariția concepțiilor sistematice ale lui Titu Maiorescu, C. Dimitrescu-Iași, A. D. Xenopol, atingînd un punct de vîrf prin *sistemul filozofic* materialist al lui Vasile Conta.

În al doilea rînd, curentul materialismului naturalist își află afirmarea deplină prin contribuțiile de ordin teoretic ale unor oameni de știință precum Constantin I. Istrati, Victor Babeș, Ștefan C. Michăilescu, concepția ultimului fiind considerată, și pe drept cuvînt, expresia filozofică a materialismului naturalist. Reflexia teoretico-filozofică nu mai este doar implicată în considerațiile de ordin teoretic și metodologic circumscrise diverselor domenii ale științelor naturii și ale omului, ci devine, prin Victor Babeș și Ștefan C. Michăilescu, un fapt deliberat. Tot mai des oamenii de știință, pornind de la îmbrățișarea și susținerea unor teorii științifice de esență materialistă, se ridică la generalizări mai înalte, problemele particulare ale științelor lor sînt privite din ce în ce mai des din perspectivă filozofică, stabilind astfel punți trainice de legătură între gîndirea științifică și cea filozofică și creînd premise solide unei filozofii a științei în țara noastră [1].

În al treilea rînd, în această perioadă are loc o mutație de ordin calitativ, un salt în evoluția gîndirii filozofice românești — *afirmarea și dezvoltarea filozofiei marxiste*, care devine, de acum, o componentă esențială a tabloului filozofic al epocii, iar prin opera lui C. Dobrogeanu-Gherea, una dintre direcțiile fundamentale de afirmare a creației poporului român în domeniul filozofic, la care putem adăuga contribuțiile lui Raicu Ionescu-Rion și Ștefan Stâncă.

Dacă acestea sînt, așa-zicînd, liniile de forță ale mișcării filozofice românești în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, tabloul filozofic al epocii n-ar fi însă complet dacă ne-am opri exclusiv la ele. Își continuă activitatea unii dintre reprezentanții gîndirii filozofice a epocii anterioare. Ion Ghica scrie multe din lucrările de bază care-i configurează concepția sa de filozofie socială și politică : *Convorbiri economice* (1879) (cuprinzînd lucrări publicate între anii 1865—1875) și *Scrisori către V. Alecsandri* (apărute în volum în 1884, publicate anterior în „Convorbiri literare" între 1880—1883). Prin spiritul filozofic pe care-l afirmă

[1] Vezi capitolul *Materialismul naturalist în a doua jumătate a secolului al XIX-lea* din volumul de față.

în lucrările sale — oscilînd între teism și deism —, I. Ghica își definește, mai degrabă, apartenența la naturalismul primei jumătăți a secolului al XIX-lea, naturalism afirmat în cadrele curentului iluminist al epocii. Rămîn ca puncte de rezistență ale gîndirii sale pentru perioada celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea, ideea filozofico-istorică a progresului, precum și critica filozofiei lui A. Schopenhauer [2] (în *Convorbiri economice*), critică care datează din aceeași perioadă cu cea întreprinsă de George Barițiu (în discursul ținut în ședința publică a Academiei Române din 4/16 aprilie 1880 [3]). Acesta din urmă, în activitatea publicistică pe care o continuă neobosit în Transilvania, își amplifică preocupările filozofice, reluînd și aprofundînd unele probleme mai vechi de filozofie socială și politică, de filozofie a istoriei (*Despre serbitute sau sclavia*, 1880—1881, *Studiu istoric asupra raporturilor agrare din Ungaria și țările adnexe*, 1884 etc.) sau abordînd altele noi : răspîndirea darvinismului, critica pesimismului schopenhauerian, de care aminteam, de istoria civilizației (*Noțiuni relative la economia sociale și la istoria civilizațiunei în Transilvania*, 1877—1878) [4] etc. Activitatea acestor doi gînditori reprezintă, cel mai adesea, „prelungiri" ale problematicii filozofice și a orientării general-ideologice progresiste a epocii anterioare, a pașoptismului.

Se impun însă acum unii dintre gînditorii care vor deține locuri de frunte în ansamblul gîndirii filozofice a primei jumătăți a secolului al XX-lea : C. Rădulescu-Motru, cu lucrările : *Realitatea empirică și condițiile cunoștinței* (1889, reprezentînd teza sa de licență), *Zur Entwickelung von Kants Theorie der Naturcausalität* (Leipzig, 1893, teza sa de doctorat), *F. W. Nietzsche. Viața și filozofia* (1897), precum și o serie de articole publicate în „Convorbiri literare" și „Studii filozofice", abordînd probleme de psihologie, de logică, estetică etc. ; P. P. Negulescu, care-și face o intrare prestigioasă în cîmpul filozofiei cu lucrarea *Critica apriorismului și empirismului*, 1892, pentru a continua cu lucrările de estetică : *Polemice. Impersonalitatea și morala în artă. Socialismul și arta*, 1895 și *Psihologia stilului. Studiu de estetică*, 1896.

Trebuie să mai reținem și un alt element definitoriu al gîndirii filozofice românești din cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea.

Cercetătorul istoriei filozofiei românești a putut constata, pentru întreg secolul al XIX-lea, un continuu efort de sincronizare a gîndirii românești cu valorile de vîrf ale filozofiei universale, raporturile strînse ale reprezentanților iluminismului și ai pașoptismului cu kantianismul fiind întru totul ilustrative în acest sens, chiar dacă nu am avea în vedere decît cîteva momente principale : Gh. Lazăr — A. T. Laurian — I. Zalomit. De asemenea, se poate vorbi și de unele raporturi ale gîndirii românești cu hegelianismul [5], deși, pentru prima jumătate a secolului al XIX-lea, avem de-a face mai mult cu ecouri, decît cu influențe hegeliene directe [6].

În cea de-a doua jumătate a secolului trecut însă, procesul acesta de sincronism filozofic capătă proporții definitorii. De altfel, creația filo-

[2] *Istoria gîndirii sociale și filozofice în România*, Edit. Academiei, București, 1964 p. 202 ; vezi și capitolul *Ion Ghica* din volumul de față.

[3] *Despre filozoful Schopenhauer*, în vol. *Viața și ideile lui George Barițiu*, Studiu introductiv, antologie și note de Radu Pantazi, Edit. științifică, București, 1964, p. 267—275.

[4] Toate în vol. *Viața și ideile lui George Barițiu*, p. 277—288, 306—336, 251—260.

[5] Tudor Vianu, *Influența lui Hegel în cultura românească*, București, 1933.

[6] Ion Lupaș, *Influența lui Hegel în scrisul lui N. Bălcescu și M. Eminescu*, în „Universul" din 7 febr. 1932.

Scanned with OKEN Scanner

zofică a lui T. Maiorescu, V. Conta, A. D. Xenopol a purtat un dialog direct cu unele concepţii cu ecou în epocă: herbartianismul, materialismul vulgar, evoluţionismul spencerian etc. Faptul acesta, la care trebuie adăugată împrejurarea că principalele lucrări ale reprezentanţilor de vîrf ai gîndirii româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea au fost elaborate sau traduse în limbi de circulaţie, precum şi, desigur, nu în ultimă instanţă, valoarea, originalitatea intrinsecă a punctelor de vedere afirmate, au determinat înscrierea prestigioasă a acestora în alte arii culturale, intrarea în circuitul de idei al epocii. Astfel, unele din principalele lucrări ale lui Vasile Conta — *Teoria fatalismului* (1875—1876) şi *Încercări de metafizică* (1879) — au fost traduse în limba franceză imediat după apariţia lor (prima, la Bruxelles şi Paris, în 1877, iar cea de-a doua, sub titlul *Introduction à la métaphysique*, în 1880, la Bruxelles), bucurîndu-se de numeroase recenzii, aprecieri din partea unor personalităţi marcante ale ştiinţei şi filozofiei epocii: Ch. Darwin, E. Haeckel, H. Spencer, Otto Leibmann, H. Delboeuf, L. Büchner (care va însoţi, de altfel, cu o scrisoare-introducere, traducerea, postumă, din 1895 a *Teoriei ondulaţiunii universale*, apărută la Paris) [7].

C. Dimitrescu-Iaşi îşi susţine, la Leipzig, cu W. Wundt, doctoratul cu teza *Der Schönheitsbegriff*, pe care o publică, tot aici, în 1877, bucurîndu-se de aprecieri favorabile din partea unor gînditori germani. Prin aceasta, C. Dimitrescu-Iaşi devine primul estetician român care s-a afirmat dincolo de hotarele ţării [8]. Începutul, ca să spunem aşa, îl face Titu Maiorescu, cu lucrările *Das Verhältnis* (Berlin, 1859) şi *Einiges philosophische in gemeinfasslicher Form* (Berlin, 1860), ultima fiind consemnată în publicaţiile epocii.

Cu totul semnificativ, în ce priveşte valoarea de originalitate a gîndirii marxiste româneşti din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, este faptul că o serie din scrierile lui C. Dobrogeanu-Gherea au fost traduse în diverse limbi străine (franceză, bulgară, sîrbă, rusă), bucurîndu-se de o primire extrem de favorabilă în cercurile marxiste străine, din partea unor personalităţi ale gîndirii marxiste. Este notoriu, în acest sens, interesul pe care l-a acordat Fr. Engels lucrărilor lui C.D. Gherea, *Ce vor socialiştii români?* şi *Karl Marx şi economiştii noştri*, care şi-a exprimat, într-o scrisoare către Ion Nădejde, dorinţa expresă de a le citi în original [9].

La aceasta putem adăuga, de asemenea, aprecierea generoasă pe care Friedrich Engels a făcut-o şi la adresa lucrării *Religie, familie, proprietate* a lui Raicu Ionescu-Rion.

La rîndul său, A.D. Xenopol nu s-a impus lumii ştiinţifice europene doar ca istoric, ci şi prin opera sa de filozofie a istoriei. Publicîndu-şi, în 1899, *Principiile fundamentale ale istoriei*, la Paris, în limba franceză (expunerea completă a concepţiei sale de filozofie a istoriei realizînd-o în ediţia a II-a a lucrării, cu titlul *Théorie de l'histoire*, Paris, 1908), concepţia lui A.D. Xenopol stîrneşte puternice ecouri în lumea ştiinţifică europeană, punctele sale de vedere originale sînt mereu citate şi comentate în lucră-

[7] Vezi Nicolae Gogoneaţă, „Comentarii şi note", la Vasile Conta, *Opere filozofice*, Ediţie îngrijită, cu un studiu introductiv, comentarii şi note de Nicolae Gogoneaţă, Edit. Academiei, 1967, p. 623—624, 633; vezi şi capitolul *Vasile Conta* din volumul de faţă.

[8] Ion Iliescu, *Studiu introductiv* la C. Dimitrescu-Iaşi, *Studii de estetică*, Edit. ştiinţifică, 1974; vezi şi capitolul *Constantin Dimitrescu-Iaşi* din volumul de faţă.

[9] Vezi scrisoarea lui Fr. Engels în *Presa muncitorească şi socialistă din România*, vol. I, partea I, Edit. politică, Bucureşti, 1964, p. 188; vezi, de asemenea, capitolul *Constantin Dobrogeanu-Gherea* din volumul de faţă.

Scanned with OKEN Scanner

rile de filozofie a istoriei (de către H. Rickert, Raymond Aron etc.)[10].

În afara acestor puncte de vîrf ale mişcării filozofice româneşti din ultimele decenii ale secolului al XIX-lea, care reprezintă, ca să spunem aşa, direcţia ei de „adîncime", putem înregistra în epocă şi o mişcare în „lărgime" a gîndirii filozofice, pe care trebuie s-o consemnăm măcar bibliografic, dacă nu ne-ar reţine altfel atenţia. Avem aici în vedere acele numeroase lucrări aparţinînd unor diverse domenii problematice, ilustrative pentru dimensiunile mişcării filozofice româneşti, pentru circulaţia tot mai intensă a ideilor filozofice şi care au creat — cu toate scăderile multora dintre ele în ceea ce priveşte orientarea generală şi nivelul tratării — un climat propice receptării şi creaţiei filozofice autentice[11]. Prin aceste diverse lucrări, filozofia devine tot mai mult o componentă a culturii epocii, un bun al „consumaţiei" culturale. Lucrările numeroase care au apărut, cu precădere, în ultimele două decenii ale secolului al XIX-lea, tratează diverse teme din ramurile disciplinei filozofiei: filozofia naturii şi a ştiinţei, teoria existenţei, etică, estetică, logică etc. sau concepţii şi idei din diversele epoci ale istoriei gîndirii filozofice. Nu toate au aceeaşi valoare, multe constituind încercări filozofice sau teze de licenţă care nu au pretenţii necondiţionate de originalitate, dar prin poziţia implicită a autorilor sau prin punctele de vedere personale afirmate, sînt semnificative pentru atmosfera filozofică a epocii, pentru penetraţia ideilor, pentru determinarea orientărilor filozofice generale din epocă pe care le ilustrează şi a modului în care s-au manifestat la noi curentele de gîndire influente în epocă. Dar repertoriul bibliografic al acestor lucrări înregistrează şi teze de doctorat, exegeze ale unor teme speciale, care reprezintă afirmarea unor soluţii proprii în problemele tratate, încercări de construcţii originale sau sinteze de o valoare istorică neîndoielnică.

Un scurt tur de orizont bibliografic poate reţine, pentru preocupările privind definirea obiectului filozofiei şi a raporturilor acesteia cu ştiinţa şi religia, cîteva titluri semnificative: George C. Dragu, *Metafizica şi ştiinţa*, Bucureşti, 1891; Lucilla P. Chiţiu, *Problema raporturilor dintre filozofie şi ştiinţă. Analiza critică a soluţiunilor date de Kant, Comte şi Spencer*, Craiova, 1895.

Probleme de filozofia naturii, de teoria existenţei sînt tratate într-o serie de alte lucrări[12].

[10] Vezi capitolul *Alexandru D. Xenopol* din volumul de faţă.

[11] Ion Iliescu oferă, într-un articol-recenzie pe marginea volumului I (ed. I) a tratatului de faţă, apărut în 1972, un întreg repertoriu al temelor, problemelor şi al lucrărilor apărute în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea (Ion Iliescu, *Problema izvoarelor nevalorificate pentru istoria filozofiei româneşti*, „Revista de filozofie", tom 20, 1973, nr. 12, p. 1433—1438). Indicaţiile bibliografice de aici pot fi completate cu cele din „Suplimentul bibliografic" din lucrarea — altfel total depăşită din punct de vedere ştiinţific, viciată fiind de perspectiva pe care o proiectează asupra filozofiei româneşti, a unui „idealism armonic" — a lui Marin Ştefănescu, *Filozofia românească*, Bucureşti, 1922, p. 314—320. Ambele bibliografii înregistrează — fără nici un discernămînt — aproape toate titlurile (manuale, traduceri, prelucrări sau compilaţii, sau pur şi simplu încercările unor diletanţi). Reţinem, completîndu-le cu alte titluri, nesemnalate în cele două bibliografii, cele care au o anumită ţinută ştiinţifică (prin informaţie, tratare etc.).

[12] Al. A. Chardin, *Evoluţiunea istorică a teoriilor asupra realităţii lumei externe în filozofia modernă*, Bucureşti, 1891; Alexandru G. Djuvara, *Idealism şi naturalism*, Bucureşti, 1893; Gheorghe Ionescu, *Teoria ideilor de timp şi spaţiu după Kant şi adversarii lui*, Bucureşti, 1889; Ion Cavaler de Puşcariu, *Consideraţii asupra timpului şi spaţiului*, Budapesta, 1878; Grigore M. Sturdza, *Les lois fondamentales de l'Univers*, Paris, 1891 (apărută, în 1893, la Iaşi, într-o traducere germană, cu titlul *Die Grundgesetze des Weltalls*); idem, *Les quatre derniers chapitres des Lois fondamentales de l'Univers*, Paris, 1891 (şi în traducerea românească, *Ultimele patru capitole despre legile fundamentale ale universului*, Iaşi, 1892).

Scanned with OKEN Scanner

Numeroase lucrări sînt consacrate problemelor de morală — de teorie a moralei sau de istoria doctrinelor morale[13].

Cele mai numeroase titluri le înregistrează lucrările de istoria filozofiei, ceea ce atestă largul interes pentru cunoașterea filozofiei și a problematicii ei prin intermediul istoriei acestei discipline. Sînt acoperite aici zone și epoci foarte diferite ale istoriei filozofiei, începînd cu antichitatea și pînă în imediata contemporaneitate[14].

Desigur, un semn al prețuirii filozofiei îl constituie faptul că unele viitoare personalități ale culturii române, care s-au ilustrat în alte domenii (istoria și critica literară, estetică) își încep activitatea scriitoricească elaborînd unele lucrări de filozofie (teze de doctorat sau lucrări de licență). Reținem aici numele lui Mihail Dragomirescu, care semnează lucrările *Relațiunea dintre premisele și ultimele concluzii ale filozofiei lui H. Spencer*, București, 1892; idem, *O controversă metafizică*, 1990; apoi pe Pompiliu Eliade, cu lucrarea: *Silogismul și adversarul său Herbert Spencer*, București, 1891; idem, *Quomodo fiat syllogismus quidque valeat* („Cum se face silogismul și ce valorează") — teză de licență la Facultatea de litere din Paris, 1898[15].

Ultimele decenii ale secolului al XIX-lea înregistrează și o bogată activitate în domeniul esteticii. Cursul lui S. Bărnuțiu — care marchează începutul propriu-zis al esteticii generale, filozofice la noi — a rămas în manuscris[16]. Principalele contribuții în estetica românească a celei de-a doua jumătăți a secolului al XIX-lea sînt cele ale lui Titu Maiorescu și C. Dobrogeanu-Gherea. Pot fi menționate și alte lucrări și încercări de estetică — bineînțeles, în afara celor deja cunoscute, și anume ale lui C. Dimitrescu-Iași, C. Leonardescu, I. Pop Florantin, P. P. Negulescu —, începînd cu aceea a lui Radu Ionescu, *Principiile criticei* (în „Revista

[13] G. C. Dragu, *Știința și morala în evoluțiunea societăților omenești*, București, 1895; Aureliu Cetățianu, *Noțiuni de filozofie morală*, Galați, 1895; Mihail Străjanu, *Etica sau filozofia lui Aristotel*, București, 1868; I. A. Rădulescu, *Morala stoică*, București, 1893; *I.* Brătescu, *Spinoza. Morala sa*, București, 1892; C. Cristea, *La morale d'Auguste Comte*, [Focșani], [1896].

[14] Pentru istoria filozofiei antice pot fi notate lucrările: G. I. Bușilă, *Socrate, viața și filozofia*, București, 1892; M. Slătineanu, *Teoria ideilor platonice*, Iași, 1882; I. Zaremba, *Principiul mișcării și primul motor după filozofia lui Aristotele*, Bârlad, 1881; A. Cetățianu, *Note asupra psicologiei aristotelice. După criticile scolasticilor*, Galați, 1893; G. Jovianu, *Operele lui Seneca*, București, 1890.

Tema lucrărilor de istoria filozofiei moderne este și ea diversă: Șt. Călinescu, *Viața, operele și filozofia lui Descartes*, București, 1876; Georg Oprescu, *Descartes' Erkenntnisslehre*, Inaugural Dissertation ..., Göttingen, 1889; I. Nenițescu, *Die Affektenlehre Spinozas*, Leipzig, 1887; Ioan Niculescu, *Locke. Teoria ideilor*, Craiova, 1885; S. Mehedinți, *J. J. Rousseau*, București, 1892; Vasile Demetrescu-Oprea, *Rousseau et Herbart pédagogues et philosophes*, Lausanne, 1896; G. C. Dragu, *Din filozofia lui H. Spencer. Teoria evoluțiunii*, București, 1895; N. N. Săveanu, *Viața și operele lui John Stuart Mill*, București, 1890; G. Bengescu, *Filozofia idealistă și noua filozofie realistă în Germania de la Hegel încoace*, București, 1873; C. Protopopescu, *Idealismul contemporan*, 1897; Pompeiu I. Popescu, *Despre pesimism. Maladia prezentului și viitorului*, Bârlad, 1899; George Candrea, *Der Begriff des Erhabenen bei Burke und Kant*. Inaugural Dissertation ..., Strassbourg, 1894; V. Arion, *La philosophie de Nietzsche par Henri Lichtenberger*, București, 1898.

[15] Alte teme filozofice sînt abordate în lucrările semnate de Constantin Săvescu, *Teoria voinței*, Giurgiu, 1883; I. Petrini-Galați, *Limbagiul și gîndirea*, București, 1887; D. Georgescu, *Despre originea limbei și legătura dintre cugetare și vorbire*, București, 1889; Ioan Chinciu, *Despre asociațiunea ideilor*, București, 1887; J. Cratiunesco [I. Crăciunescu] — viitorul profesor de filozofie la Universitatea din București, cu teza de doctorat *Le peuple roumain d'après ses chants nationaux*, Paris, Hachette, 1874; G. Bucurescu, *Despre libertate*, Craiova, 1884 etc.

[16] Editat pentru prima oară recent: Simion Bărnuțiu, *Estetica*. Text stabilit, îngrijit și prefațat de Ion Iliescu, Edit. științifică, București, 1972.

română", 1861), de influență hegeliană[17], apoi lucrările semnate de Mihail Străjanu, partea de estetică a lucrării lui Alex. Djuvara, *Idealism și naturalism*, București, 1883, cele ale lui Iosif Blaga, *Teoria dramei. Cu un tratat introductiv despre frumos și artă*, Brașov, 1899 și *Din estetica tragicului*, Sibiu, 1900 și ale altor autori[18]. Desigur, nu pe ultimul loc trebuie așezate studiile, articolele, eseurile de estetică apărute în „Convorbiri literare", precum și conferințele junimiștilor rezumate de revista societății[19], care au creat o *mișcare estetică* în cultura noastră, căreia i s-au opus critic reprezentanții esteticii marxiste din jurul revistei „Contemporanul", în frunte cu C. Dobrogeanu-Gherea, înfruntare de răsunet în epocă, în jurul căreia au gravitat aproape întreaga gîndire estetică, critica și ideologia literară a epocii.

În domeniul logicii, trebuie menționate, în primul rînd, editarea cursului de logică al lui Simion Bărnuțiu, după notele unui elev al său, sub titlul *Psihologia empirică și Logica*, Iași, 1871 și apariția lucrării lui Titu Maiorescu, *Logica* (ed. I, 1876, ed. a doua, 1887), care domină întreaga literatură de specialitate a epocii. Sub influența maioresciană apar o serie de alte lucrări, manuale, teze de licență[20].

Pentru ca tabloul mișcării filozofice românești de la sfîrșitul secolului al XIX-lea să fie cît mai complet conturat, trebuie menționate și lucrările din domeniul psihologiei, care înregistrează o evoluție accentuată spre materialism, prin depășirea metafizicii spiritualiste, mai ales prin întemeierea psihologiei pe baze experimentale (această ultimă orientare fiind ilustrată de lucrările lui Eduard Gruber și C. Rădulescu-Motru, unele publicate de W. Wundt în „Philosophische Studien", 1893)[21].

Junimismul își leagă numele și de o întreagă mișcare de idei în domeniul filozofiei sociale și al filozofiei culturii, contribuțiile de această natură nefiind reprezentate doar de lucrările lui Titu Maiorescu, A.D. Xenopol și Mihai Eminescu. Avem în vedere aici studiile și articolele lui Th.G. Rosetti, *Despre direcțiunea progresului nostru* (1874) sau *Mișcarea*

[17] Vezi Tudor Vianu, *Contribuția românească în estetică*, în *Scriitori români*, vol. I, Edit. Minerva, 1970, p. 406 și urm., utilă pentru întreaga perioadă, precum și pentru primele 3 decenii ale secolului al XX-lea.

[18] P. Popescu, *Știința și arta din punct de vedere psihologic*, București, 1896; G. C. Dragu, *Cine se bucură de progresul în știință, artă și viața socială*, București, 1898, sau încercările de mai mici proporții ale lui N. Volenti, *Formă și fond*, Iași, 1894; Ioan Bărbulescu, *Geniul, înțelepciunea și știința*, București, 1869 etc.

[19] Vezi unele indicații bibliografice la Ion Iliescu, *Studiu introductiv*, la C. Dimitrescu-Iași, *Studii de estetică*, p. 27—28.

[20] I. Manliu, *Curs elementar de literatură*, București, 1881, a cărui primă parte este intitulată *Principii de logică*; Lazăr Șăineanu, *Raporturile între logică și limbaj*, București, 1891; Leonte Moldovan, *Teoria inducțiunii logice*, București, 1889; V. Gr. Moldovan, *Încercări de logică și psihologie intuitivă*, București, 1895; în Transilvania apar, de asemenea, o serie de lucrări didactice, realizate în spiritul metodei maioresciene: Iosif Fericeanu, *Logica*, Brașov, 1898; Vasile Hossu, *Manual de psihologie și logică*, Blaj, 1898; Vasile Lucaciu, *Fasciclii de filosofie*. Cartea I, *Logica*, Satu Mare, 1881. Desigur, nu am menționat aici lucrările (tezele de licență) ale lui Pompiliu Eliade sau cele ale lui I. P. Florantin. (Pentru întreaga literatură în domeniul logicii, apărută în ultimele 3 decenii ale secolului al XIX-lea, vezi Anton Dumitriu, *Istoria logicii*, ed. a II-a revăzută și completată, Edit. didactică și pedagogică, București, 1975, p. 1059—1061 și 1069—1070.)

[21] Pentru dezvoltarea psihologiei românești la sfîrșitul secolului al XIX-lea, vezi Mihai Ralea și Const. I. Botez, *Istoria psihologiei*, Edit. Academiei, București, 1958, p. 651—662; Marian Bejat, *Geneza psihologiei experimentale în România*, Edit. didactică și pedagogică, București, 1972; *Istoria științelor în România. Psihologia*, Edit. Academiei, București, 1976 (volum elaborat de Alexandru Roșca și Marian Bejat), p. 13—64.

Scanned with OKEN Scanner

socială la noi (1885), ale lui V. Pogor, *H.I. Buckle, Istoria civilizațiunii în Englitera*, 1867 [22], unele discursuri ale lui P.P. Carp.

În același timp, gîndirea marxistă este reprezentată și de alți publiciști, în afara gînditorilor menționați — avem în vedere aici pe G.I. Diamandi, Constantin Mille — și, în afara „Contemporanului" [23] (din perioada 1884—1891), de o serie de alte publicații: „Revista socială" (Iași, 1884 și 1886—1887), „Drepturile omului" (București, 1885, 1888—1889), „Critica socială" (Iași, 1891—1893), „Literatură și știință" (București, 1893—1894).

◇

Din această bogată producție filozofică ne rețin atenția cîteva titluri, marea majoritate meritînd cel mult să fie menționate ca atare într-o incursiune bibliografică.

Un interes particular prezintă lucrarea lui Alexandru G. Djuvara, *Idealism și naturalism* (1883). Situat în apropierea materialismului naturalist al epocii, autorul lucrării aduce criticii vehemente idealismului din perspectiva științei și a metodei experimentale ca bază a științei (în acest sens fiind direct influențat de Claude Bernard, cu a sa *Introduction à l'étude de la Médecine Expérimentale*).

Al. Djuvara se declară un adept total al științei. După părerea sa, „știința este temelia pe care veacul nostru urmează a-și clădi lucrările sale" [24]. Din această perspectivă, el afirmă că întreaga istorie a omenirii este brăzdată de o luptă neîntreruptă între idealism și știință: „O luptă crîncenă s-a urmat întotdeauna — luptă de viață și de moarte — , luptă de stăpînire asupra spiritelor, de îndreptare către întuneric sau lumină, între idealism care este minciuna și între știință care este adevărul" [25].

După părerea sa, una din formele cele mai vechi și pernicioase ale idealismului a fost religia: „Religia este întruparea idealismului" [26], încît „lupta împotriva religiunei a fost goana dată întunericului, spiritualismului" [27]. Cu toate că religia s-a opus adevărului, căutînd să-l înăbușe, cu toate că a luptat împotriva progresului omenesc, omenirea a progresat continuu, printr-un efort constant spre adevăr: „Filozofie, științe, arte, în totul vedem spiritul omenesc scuturînd pe rînd noaptea cu vise înșelătoare a idealismului.

Religia șovăindă, propovăduind minciuna, cade și lasă să se ridice religiunea liberului examen. Omul începînd să se înțeleagă în sfîrșit, ajunge de caută prin legi statornicite existența sa și felul traiului său" [28].

[22] Pentru o parte din literatura respectivă, vezi E. Lovinescu, *Antologia ideologiei junimiste*, Casa Școalelor, București, 1942; vezi și amplele analize din lucrarea lui Z. Ornea, *Junimea și junimismul*, ediția a II-a, revizuită și adăugită, Edit. Eminescu, București, 1978, în special cap. 2 „Ideologia junimistă" (p. 145—249).

Pentru preocupările de metodă și teorie a istoriei ale membrilor „Junimii", vezi Al. Zub, *Junimea. Implicații istoriografice. 1864—1885*, Edit. Junimea, Iași, 1976.

[23] *Contribuția revistei „Contemporanul" la propagarea concepției marxiste în România (1881—1891)*. Studiu și antologie de Gavril N. Horja, Edit. Junimea, Iași, 1972; Z. Ornea *Curentul cultural de la „Contemporanul"*, Edit. Minerva, București, 1977 (în special cap. III); *Gîndirea revoluționară din România despre religie (Din tradițiile concepției materialiste asupra lumii)*, Edit. politică, București, 1983.

[24] Alexandru G. Djuvara, *Idealism și naturalism*, București, 1883, p. 91.

[25] *Ibidem*, p. 48.

[26] *Ibidem*, p. 18.

[27] *Ibidem*, p. 19.

[28] *Ibidem*, p. 20.

Scanned with OKEN Scanner

Adevărul științific este rezultatul metodei experimentale, încît viitorul este al acesteia. Victoria metodei experimentale (experiența este o observație provocată [29]) este definitivă: „O lucrare înceată de îndreptare alungă minciuna și strînge adevărurile unul cîte unul împrejurul celor două mari *Criterium* ale științei: observațiunea și experiența. Cea din urmă ne dă unealta negreșibilă cu care putem săpa necunoscutul, cea dintîi întrupîndu-se în filozofie întreține în noi focul sfînt al cercetării" [30].

Metoda experimentală dominînd cunoașterea, a adus cu sine și un element nou de propășire: cel mai important este *îndoiala*, specifică liberei cugetări. Metoda experimentală este, pentru Al.G. Djuvara, (influențat aici direct de către Claude Bernard) o metodă de liber cugetător.

Susținînd „*mersul neînduplecat al progresului*" [31], autorul lucrării la care ne referim se întreabă cum este posibil a fi realizat progresul absolut în cercetarea adevărului prin metoda experimentală. Acest fapt el îl concepe ca o apropiere continuă de adevărul absolut: „omenirea neîncetat, în luptă pentru a cîștiga adevărul absolut, în toată întinderea sa, se va apropia de dînsul cu atît mai mult, cu cît și vreme mai multă va trece (...). Ceea ce putem mărturisi cu întemeiere este că o să mergem întotdeauna înainte, dacă condițiunile în care se găsește planeta noastră nu vor fi schimbate" [32]. Întunericul va fi împrăștiat numai de știință, așa cum a făcut-o și în trecut.

Perspectiva pe care o deschide Al.G. Djuvara asupra viitorului gîndirii umane este optimist, căci din lupta dintre știință și idealism, idealismul va ieși înfrînt definitiv: „Dacă ar trebui să ne călăuzim după strigările deznădăjduite ale idealiștilor care pretind că mergem la pieire, am fi totuși porniți să credem că acele strigăte sînt vaietele de agonie ale idealismului; statornici însă credinței ce ne-am tras din știință, căutăm într-însa chiar deslegarea acestei probleme, ea ne dovedește că idealismul nu mai poate trăi" [33]. Sau în altă parte: „Negreșit că viitorul va fi stăpînit de știință, pentru că greșala este menită să se șteargă cu încetul din omenire sau cel puțin să se micșoreze neîncetat și pentru că această țintă nu se poate atinge decît prin știință" [34]. Vor fi înlăturate vechile reprezentări și credințe (putere tainică de viață, supranaturalul); „și pentru pierderea acestor închipuiri din vremuri șterse, știința va deschide cîmpul larg al naturii, cartea nesfîrșită a vieții unde cată să citim" [35].

O încercare insolită de filozofie a naturii o constituie lucrarea lui Gr.M. Sturdza, *Les lois fondamentales de l'Univers* (1891). Atenția ne-a fost reținută și de faptul că această lucrare a provocat o polemică din partea cercurilor de știință pariziene.

Deși, inițial, autorul afirmă teze de orientare materialistă — „materia a existat întotdeauna", este eternă, infinită [36], mișcarea a existat și e dintotdeauna, fiind starea inerentă a atomilor din care este alcătuită

[29] *Ibidem*, p. 74.
[30] *Ibidem*, p. 41.
[31] *Ibidem*, p. 25.
[32] *Ibidem*, p. 41–42.
[33] *Ibidem*, p. 48.
[34] *Ibidem*, p. 39.
[35] *Ibidem*, p. 53.
[36] Le Prince Grigori Stourdza, *Les lois fondamentales de l'Univers*, Paris, 1891, p. 3 6.

materia[37] — , ajunge, în final, pe poziţii idealist obiective. Întregul eşafodaj se sprijină pe *ideea de spaţiu*. Sensul argumentelor este cel al mersului de la simplu la compus — un procedeu raţionalist prin excelenţă, care aminteşte de metoda carteziană. „Spaţiul este obiectul cel mai simplu al Universului"[38], pentru că orice alt obiect este compus nu numai din spaţiu, ci are şi un conţinut oarecare. Spaţiul ar fi un *obiect real* prin el însuşi, independent de conţinutul său de moment. Ca atare, spaţiul nu este considerat de Gr.M. Sturza ca o proprietate a obiectelor, ci obiectele cu proprietăţile lor particulare ar umple spaţiul. Evident, în această direcţie, autorul *Legilor fundamentale ale Universului* preia concepţia newtoniană a spaţiului ca un receptacol al obiectelor şi fenomenelor. „Spaţiul există pentru că în mod real este imposibil ca să nu existe"[39]. El este etern, infinit.

Scriind că „Legile spaţiului sînt absolute"[40] (prin legi ale spaţiului înţelegînd teoremele, formulele matematice şi geometrice), Gr.M. Sturdza le ipostaziază, ajungînd la idealismul absolut: „Legile spaţiului există prin ele însele în stare de idee, independent de realizarea lor în fenomenele universului"[41]. Cu alte cuvinte, de la caracterul necesar, universal pe care-l atribuie legilor spaţiului, autorul ajunge la un absolut ideal, la idealitatea lor. „Mai mult, Ideea Absolută, care este ansamblul legilor spaţiului, există prin ea însăşi în stare de idee, independentă de existenţa concretă a spaţiului"[42]. Ideii absolute îi sînt atribuite acum trăsăturile tipice unei concepţii idealist-obiective: existenţă eternă, cauză primară a existenţei universului, imuabilitate şi atotpotenţă. În ultimă instanţă, ideea absolută devine identică cu divinitatea.

Una din lucrările, apărute spre sfîrşitul secolului, care impune prin proporţii şi informaţia pusă în circulaţie — anticipînd sintezele din deceniile următoare — este *Istoria filozofiei antice. Orientul. Grecii. Romanii. Creştinii* (1893), a cunoscutului folclorist G. Dem. Teodorescu, licenţiat al Facultăţii de litere şi filozofie din Paris, la acea dată profesor la liceul „Matei Basarab" din Capitală.

Deşi destinată, iniţial, a servi unor scopuri didactice-informative lucrarea de faţă — exceptînd încercarea de sinteză istoriografică a lui A.T. Laurian, publicată în „Universul" (1848) şi „Instrucţiunea publică", de altfel puţin cunoscută în epocă şi chiar mult mai tîrziu — este prima încercare de acest gen din literatura română, bazată pe o cunoaştere directă a surselor eline şi latine, precum şi a unei literaturi istoriografice corespunzătoare[43], fiindu-i cunoscute şi *Prelegerile de istoria filozofiei* ale lui G.W.F. Hegel.

Ceea ce reţine atenţia este faptul că G. Dem. Teodorescu, deşi consideră că „istoria filozofiei începe de la vechii eleni"[44], el se apleacă iniţial asupra gîndirii popoarelor orientale — India, China, Chaldeea, Fenicia, Iudeea, Persia, Egiptul — , pe care le consideră fermenţi ai culturii eline. Fără discuţie, atenţia relativ restrînsă pe care o acordă acestor arii cultu-

[37] *Ibidem*, p. 107.
[38] *Ibidem*, p. 1.
[39] *Ibidem*, p. 7, 9 etc.
[40] *Ibidem*, p. 385.
[41] *Ibidem*.
[42] *Ibidem*, p. 386.
[43] Vezi G. Dem. Teodorescu, *Istoria filozofiei antice*, Bucureşti, 1893, p. 24—26.
[44] *Ibidem*, p. 13.

rale în istoria sa a filozofiei antice se datorează și puținătății, pentru acel moment, a informațiilor privind aceste culturi; G. Dem. Teodorescu se află încă în epoca adunării *corpus*-urilor de texte privind gîndirea popoarelor respective, pe baza succeselor filologice în descifrarea textelor originale descoperite în urma săpăturilor arheologice. Oricum, chiar restrînsele pagini consacrate gîndirii respectivelor popoare pun în evidență unele din direcțiile și orientările principale manifestate în cadrul acestora (sankya, nyaya, materialismul școlii vaișeșika întemeiată de Kanada, în India, ideile cosmogonice materialiste ale fenicienilor etc.).

În ceea ce privește principiile metodologice ale lucrării, reținem ideea potrivit căreia factorii care au determinat dezvoltarea gîndirii filozofice sînt de ordin politic și științific. În Grecia antică dezvoltarea filozofiei s-a datorat faptului că grecii au fost un popor „animat de spiritul libertății și al cercetărilor serioase, în toate ramurile de manifestare a vieții" și, preluînd „elementele civilizatoare ale altor națiuni, separă noțiunile religioase și poetice de cele științifice, își formă o limbă filozofică, produse o multime de sisteme originale dezvoltate în scrieri numeroase și, prin intermediul romanilor, transmite popoarelor moderne făclia artelor, științelor și literaturii" [45]. Pe această linie, G. Dem. Teodorescu ajunge să sesizeze rolul factorului social-economic în determinarea generală a orientării filozofice. Comparînd, spre pildă, școlile mic-socratice — cinică și cirenaică — el scrie: „vedem că amîndouă consideră virtutea ca bine suprem, ca fericire, ca scop al vieții, tinzînd să întărească morala practică și să înlăture speculațiunile abstracte, dar că ambele exagerează, urmînd căi opuse, după dispozițiunile spiritului și pozițiunea socială a fundatorilor" [46].

Pe lîngă informația bogată, lucrarea lui G. Dem. Teodorescu se remarcă și prin caracterizările corecte ale orientărilor unor școli filozofice grecești [47], sau ale marilor sisteme ale lui Platon, Aristotel (surprinzînd elementele contradictorii ale gîndirii Stagiritului, fapt prin care explică destinul istoric al acesteia) [48].

Nota dominantă a poziției lui G. Dem. Teodorescu o constituie raționalismul, vizibil cu deosebire în aprecierea critică a școlilor gnostice din secolele III—VII ale erei noastre [49], a moralei propusă de patristică [50], a scolasticii, cu sterilitatea problematicii ei etc.

◇

Un fapt care se impune atenției cercetătorului mișcării filozofice românești de la sfîrșitul secolului al XIX-lea îl constituie influența pe care a exercitat-o gîndirea naturalistă, știința epocii, prin ultimele ei achiziții, și în primul rînd succesele fiziologiei, care a fundat așa-numita direcție a „psihologiei fiziologice", la care se apelează mereu în rezolvarea unor diverse probleme filozofice derivînd din multiplele laturi ale raportului materie-conștiință sau ale raportului știință-filozofie, fapt care

[45] *Ibidem*, p. 13—14.
[46] *Ibidem*, p. 173.
[47] Vezi, de pildă, „Rezumat comparativ" privind școlile presocratice (p. 143—144); de asemenea, p. 379, 399 etc.
[48] *Ibidem*, p. 252—253.
[49] *Ibidem*, p. 352.
[50] *Ibidem*, p. 453—454.

Scanned with OKEN Scanner

constituie temeiul criticii diverselor forme de spiritualism și al afirmării unor puncte de vedere materialiste.

Într-una din lucrările menționate (o teză de licență) se afirmă: „Școala spiritualistă, sub pretext de a cunoaște mai bine pe om, caută a studia sufletul și facultățile sale izolat de mundul sensibil și numai prin ajutorul conștiinței. Dar progresul la care deteră naștere științele naturale în timpul din urmă, a făcut ca știința spiritului să capete noi mijloace de investigațiune; metodul experimental se introduse și în psihologiă și dădu roade însutite"[51]. În urma rezultatelor științelor biologice și fiziologice, „după starea de dezvoltare în care se află astăzi știința, nu mai este permis de a crede că spiritul este o entitate fără relațiune cu corpul"[52]. Autorul lucrării la care ne referim se situează pe o poziție materialistă clară, negînd independența spiritului în raport cu corpul. Analiza vieții spirituale trebuie să pornească de la datele fiziologiei: „trebuie să ținem seama și de datele fiziologice, care compun în parte condițiunile fenomenelor psihice, pentru că spiritul stă în așa legătură cu organismul încît nu se pot separa"[53].

Acestea sînt premisele de la care pleacă autorul, analizînd, în consecință, într-un sens materialist, problema libertății de voință, care constituie tema însăși a lucrării.

Influența exercitată de știința epocii asupra gîndirii filozofice, impactul acesteia cu filozofia (metafizica) se vădește și în alte lucrări, chiar dacă unii autori nu dezvoltă expres teze și idei de esență materialistă.

Într-o lucrare din epocă (de asemenea o teză de licență, tipărită cu aprobarea lui T. Maiorescu și I. Crăciunescu), afirmîndu-se, împotriva pozitivismului, dreptul la existență al metafizicii (filozofiei), autorul respinge soluțiile spiritualiste: metafizica nu se poate construi din pure idei, ci „trebuie să se hrănească din pîinea științei. Știința de altfel nu e potrivnică metafizicii. Dezvoltarea științelor asigură chiar viitorul metafizicii"[54].

Date fiind aceste relații, metafizica „va fi o cercetare relativă și progresivă, se va schimba mereu sub presiunea însăși a mișcării științifice (...), va persista veșnic alăturea cu progresul cel mai înalt al științei pozitive, a cărei neîncetată dezvoltare va spori problemele metafizice"[55]. Autorul se va declara împotriva lui Kant cu al său lucru în sine incognoscibil, precum și împotriva incognoscibilului spencerian.

Ne-am fi așteptat ca autorul de care aminteam[56] să fi evoluat pe poziții materialiste. În afirmarea dreptului la existență al metafizicii, el l-a luat însă ca maestru pe A. Fouillée, cu al său *L'avenir de la métaphysique*; spiritualismul gînditorului francez a fost inhibitoriu.

Într-o altă lucrare (de asemenea o teză de licență, tipărită cu aprobarea lui T. Maiorescu și C. Dimitrescu-Iași), în care se discută, de asemenea, problema raportului dintre știință și filozofie, autorul, deși stînd sub influență kantiană — neortodoxă — face și el apel la datele științelor. „Soluțiunile date de Comte și Spencer nu sînt ultimele soluțiuni posibile

[51] Constantin Săvescu, *Teoria voinței*. Teză pentru licență, Giurgiu, 1883, p. 3.
[52] *Ibidem*, p. 4—5.
[53] *Ibidem*, p. 9.
[54] George C. Dragu, *Metafizica și știința*, București, 1891, p. 77.
[55] *Ibidem*, p. 156.
[56] George C. Dragu a fost un autor prolific, semnînd o serie întreagă de lucrări, studii de filozofie, manuale, extinzîndu-și activitatea pînă în deceniul 4 al secolului XX.

Scanned with OKEN Scanner

[ale raportului dintre filozofie și știință — *n.ns.*) ...]. Nici o clasificare, cît de perfectă a științelor, nici o unificare completă a științelor, nu pot fi ultimul cuvînt al filozofiei, deoarece, conform rezultatelor la care a ajuns psihologia fiziologică și în special din interpretarea concluziunilor fiziologiei simțurilor, rezultă că o teorie critică a cunoștinței este în momentul de față ultimul postulat al inteligenței noastre" [57].

Pentru a ilustra multiplul ecou pe care l-a avut, în mișcarea generală filozofică, puternicul curent materialist din gîndirea românească a celei de-a doua jumătăți a secolului XIX, reținem o altă lucrare, care, abordînd o temă de istoria filozofiei — și anume teoria ideilor a lui John Locke — ridică unele probleme de gnoseologie într-un sens cel puțin antispiritualist: „Cînd zice Locke, că toate ideile trebuie să treacă prin senzație, aceasta probează: că tot ce avem în noi sînt rezultatul imediat al contactului spiritului cu materia. Dar Locke mai adaugă, cu spiritualiștii, că avem și idei care nu reprezintă imediat obiecte [58]. Sau mai departe: „Deși Locke ia, ca sorginte a cunoștințelor lumea externă, totuși nu o judecă decît după ideile ce sînt în noi, caută a face din ideile abstracte realități" [59]. De aceea autorul îl preferă lui Locke pe F. Bacon, care „analiză natura după faptele externe, nu după idei", metoda experimentală convenind „științelor naturali" [60].

Se constată, totodată, în mișcarea filozofică a epocii, o persistentă influență kantiană. Desigur, explicația faptului o constituie influența pe care o exercita Titu Maiorescu prin prelegerile sale de istoria filozofiei contemporane (cercul junimist, după cum se știe, l-a cultivat, în schimb, pe Schopenhauer, din a cărui operă apar multe traduceri în paginile „Convorbirilor literare", unele semnate chiar de T. Maiorescu). Sînt lucrări care stau, ortodox, sub influență kantiană, îmbrățișînd criticismul kantian cu toată încărcătura sa idealistă, în speță cu teza apriorității spațiului și timpului [61]. Dar chiar situați pe aceste poziții, autorii nu ezită să aducă unele critici la adresa idealismului absolut (obiectiv), potrivit căruia cunoștința ar fi o idee, un act al sufletului sau minții suverane și care eludează „înrîurirea ce au obiectele lumii din afară asupra formării acelor idei" [62]. Formele înnăscute (apriori) de spațiu și timp le revelează obiectele, dar nu le formează [63].

În unele lucrări, și acestea depășesc numeric pe cele dintii, sînt doar ralieri la tezele de bază ale gîndirii autorului *Criticii rațiunii pure* — ideea criticistă, spontaneitatea intelectului, în genere raționalismul kantian, cu sublinierea apăsată a laturilor realiste, materialiste ale gîndirii acestuia. Ne-a reținut atenția o asemenea încercare de interpretare a gîndirii kantiene într-un sens realist. Interpretînd teza kantiană potrivit căreia cugetarea este operațiunea de a raporta intuițiile sensibile la un obiect,

[57] Lucilla P. Chițiu, *Problema raporturilor dintre filozofie și știință. Analiza critică a soluțiunilor date de Kant, Comte și Spencer*, Craiova, 1895.

[58] Ioan Nicolescu, *Locke. Teoria ideilor*, Craiova, 1885, p. 144.

[59] *Ibidem*, p. 145.

[60] *Ibidem*, p. 143.

[61] Gheorghe Ionescu, *Teoria ideilor de timp și spațiu după Kant și adversarii lui*, București, 1889. I. Crăciunescu îi reproșa autorului, în raportul de recomandare pentru publicarea lucrării, faptul că nu ține seama de „experiențele școalei filozofice" în discuția problemei spațiului și timpului.

[62] *Ibidem*, p. 5.

[63] *Ibidem*, p. 49.

Scanned with OKEN Scanner

autorul lucrării afirmă : „*Atunci cînd ceva produce un efect asupra noastră, trebuie ca acel ceva să existe*. Dacă pe acel ceva îl numim *lucru în sine*, atunci, cu necesitate, avem un lucru în sine *extern* şi un lucru în sine *intern*[64]. Între aceste două lucruri *în sine* există o relaţie de la cel extern la cel intern. Autorul respectiv merge şi mai departe, distanţîndu-se de Kant tocmai prin amplificarea laturilor materialiste ale gîndirii acestuia : „Senzaţiunea este izvorul primitiv al cunoştinţei noastre; ea reprezintă efectele pe care lucrurile le exercită asupra noastră. Aceste efecte (acţiuni) manifestează, în succesiunea lor, *timpul*, în coexistenţa lor, *spaţiul*. *Aptitudinea* de a primi senzaţiuni în succesiunea şi coexistenţa lor este înnăscută, iar nu reprezentarea timpului şi a spaţiului ca atare[65]. Kant ar fi pus, în viziunea autorului, la întemeierea concepţiei privind realitatea existenţei externe, arătînd că senzaţiile sînt efectele unor procese obiective. „Existenţa obiectivă deci nu mai este o reprezentare creată de noi. Ştiinţa modernă şi în special fiziologia simţurilor au înlăturat şi au dat lovitura de graţie idealismului[66]. Se observă, încă o dată, rolul gîndirii ştiinţifice, influenţa ştiinţelor în orientarea spre materialism a multor autori din epocă. Autorul la care ne referim îşi defineşte poziţia sa drept un *realism transcendental* sau *ştiinţific*, concepţie după care „există o lume obiectivă, independent dacă noi o percepem sau nu, adică independent de cunoştinţa noastră (...).

Între lumea reală şi lumea reprezentărilor noastre există un nex funcţional, un raport de la cauză la efect, nu însă identitate sau asemănare[67].

◇

Mişcarea filozofică de la sfîrşitul secolului al XIX-lea se înfăţişează ca o „explozie" a creaţiei filozofice, după ce gîndirea românească atinsese, în aceeaşi perioadă, maturitatea sa deplină, originalitatea care i-au deschis căile receptării ei europene.

În afara proporţiilor ei, mişcarea filozofică românească de la sfîrşitul secolului se caracterizează printr-o orientare realistă, mergînd pînă la afirmarea unor poziţii materialiste, prin raţionalism şi un spirit critic pronunţat.

Multe din lucrările la care ne-am referit vin să completeze dimensiunile materialismului naturalist sau filonul de gîndire realist-raţionalistă. Acesta este principalul cîştig de ordin filozofic al respectivei mişcări de „lărgime" din filozofia românească a ultimelor 3 decenii ale secolului trecut, la care mai putem adăuga larga difuziune a ideilor filozofice, cunoaşterea tot mai complexă a filozofiei contemporane.

[64] Alexandru A. Chardin, *Evoluţiunea istorică a teoriilor asupra realităţii lumei externe în filozofia modernă*, Bucureşti, 1891, p. 43.
[65] *Ibidem*, p. 50—51.
[66] *Ibidem*, p. 51.
[67] *Ibidem*, p. 54.

FILOZOFIA MARXISTĂ

1. AFIRMAREA FILOZOFIEI MARXISTE ÎN ROMÂNIA

În ultima treime a secolului trecut, mişcarea muncitorească din ţara noastră se încheagă, capătă un conţinut şi o formă proprie. În 1872 ia naştere „Asociaţia generală a tuturor lucrătorilor din România", care tipărea ziarul „Lucrătorul român". În Transilvania, aproximativ în aceeaşi vreme, îşi desfăşurau activitatea la Timişoara, Oradea, Reşiţa, Braşov, Cluj etc. filiale ale „Asociaţiei generale a muncitorilor din Ungaria", înfiinţată în 1868. Acestea sînt, în general, asociaţii care aveau ca scop lupta pentru apărarea drepturilor profesionale ale muncitorilor. Ideologia lor nu era încă o ideologie socialistă, ceea ce rezultă, de pildă, din „Prospectul" „Asociaţiei generale a tuturor lucrătorilor din România".

„Prospectul", publicat în primul număr al „Lucrătorului român", considera, în spiritul ideilor lui Saint-Simon, drept lucrători „industriaşi" pe toţi cei ce muncesc, incluzînd în această noţiune pe : lucrătorii industriali, agricultorii, comercianţii, oamenii de ştiinţă, funcţionarii publici etc. Este interesant însă şi demn de reţinut faptul că, în cadrul lucrătorilor, erau enumeraţi în primul rînd lucrătorii industriali, ca fiind cei mai exploataţi. Erau în aceste idei, ca şi în general în acţiunile proletariatului, primele licăriri ale conştiinţei sale de clasă, care va ajunge la claritate abia o dată cu pătrunderea şi răspîndirea marxismului.

Paralel cu acţiunile de luptă ale muncitorilor apare şi se dezvoltă în ţara noastră mişcarea socialistă. În deceniul al 8-lea al secolului trecut, mai exact între 1875–1878, iau fiinţă şi activează în principalele oraşe ale ţării — Iaşi, Bucureşti, Galaţi — cercuri socialiste, alcătuite din intelectuali progresişti, funcţionari, studenţi. Ele editează în 1877 periodicul „Socialistul", care are însă o existenţă scurtă.

Continuînd tradiţiile criticii sociale din gîndirea românească, membrii cercurilor socialiste, dintre care se impun a fi amintite numele lui Nicolae Zubcu-Codreanu, Eugen Lupu, dr. Russell, C. Dobrogeanu-Gherea, dezvăluie cu mult curaj situaţia grea a poporului român. Ei demască politica claselor dominante, care au aruncat greutăţile războiului din 1877 pe spinarea maselor populare. Este bine cunoscută în această privinţă scrisoarea lui Zubcu-Codreanu adresată lui Elisée Reclus *, în care era prezentat un tablou zguduitor al suferinţelor maselor populare în timpul războiului şi se condamna politica criminală a burgheziei şi moşierimii faţă de adevăraţii cuceritori ai independenţei de stat a României.

* Conducătorul revistei „Le Travailleur", care apărea la Paris.

Scanned with OKEN Scanner

Poziţia filozofică a primilor socialişti era materialistă, ceea ce rezultă cu claritate din atitudinea lor faţă de religie, din ateismul lor manifestat deschis. Mai trebuie notat că ei erau sub influenţa filozofică a gînditorilor democraţi-revoluţionari ruşi din secolul al XIX-lea, cunoscuţi prin concepţiile lor filozofice materialiste.

Aceşti socialişti nu ajung încă la marxism. Astfel, în problema statului, N. Zubcu-Codreanu reproduce şi susţine teza lui Enghelson, nihilist rus: „Statul — zic socialiştii prin vocea lui Enghelson — este o *conspiraţiune* (sublinierea noastră — *R.P.*) a minorităţii contra imensei majorităţi a omenirii"[1]. În problema proprietăţii, Zubcu-Codreanu reproduce teza lui Proudhon: „Proprietatea este un furt"; el citează apoi „autorităţile ştiinţei sociale: d-l Mill, Men, Spencer, Lavalle, care sînt de acord în afirmarea că proprietatea a venit în urma jafului, tîlhăriei, înşelăciunii etc. etc."[2].

Dr. Russel considera că socialiştii ar fi „acei oameni pe care natura i-a înzestrat cu o mai mare doză de instincte altruiste decît oamenii de rînd"[3]. Pornind de la această apreciere, el punea pe acelaşi plan pe Marx, Saint-Simon, Robert Owen, Lassalle, Herzen[4].

În 1880, Russel întocmeşte un program al cercurilor socialiste, program în care o serie de revendicări democratice se împleteau cu unele vagi idei socialiste, cu teze lassalliene.

Din cele expuse rezultă destul de clar că nu avem de-a face cu teze marxiste în lucrările membrilor cercurilor socialiste. Îi considerăm totuşi pe aceştia ca premergătorii direcţi ai marxismului în România atît pentru faptul că susţineau idei *general*-socialiste, cea mai importantă fiind ideea despre înlăturarea orînduirii capitaliste şi instaurarea unei societăţi lipsite de exploatare, cît şi pentru că în cercurile lor încep să se citească opere ale întemeietorilor marxismului, în speţă *Capitalul* lui Marx. Vorbind despre activitatea „unui grup de tineri" în 1876, Zamfir C. Arbure notează: „N. Codreanu le-a dat cartea capitală a lui Karl Marx, scrierile lui Bakunin, ale lui Spencer, Taine, Lefrangais şi altele"[5]. Acelaşi Arbure îi anunţa în 1879 lui Russel expedierea unor broşuri de popularizare a *Capitalului*[6].

Treptat, membrii acestor cercuri încep să cunoască marxismul, tinzînd la o apropiere de mişcarea muncitorească. O deosebită importanţă a avut-o formularea programului cercurilor socialiste din 1886, în care se făcea o expunere a principiilor fundamentale ale socialismului ştiinţific.

O activitate însemnată pentru organizarea proletariatului, pentru propaganda socialistă au avut-o cluburile muncitoreşti, înfiinţate începînd din 1890 la Bucureşti, Roman, Iaşi (1890), Botoşani, Craiova, Ploieşti, (1891), Galaţi (1892). De asemenea, deosebit de importante pentru ridicarea conştiinţei de clasă a muncitorilor, pentru dezvoltarea solidarităţii de clasă, au fost grevele muncitoreşti, care indicau împotrivirea tot mai

[1] *O pagină din socialismul român*, 1880, p. 30.

[2] *Ibidem*, p. 36.

[3] Dr. Russel, *Un studiu psihiatric urmat de cîteva comentarii asupra ideilor sănătoase*, Iaşi, 1880, p. 20.

[4] *Ibidem*, p. 17.

[5] Zamfir D. Arbure, *În exil*, Craiova, 1896, p. 218.

[6] Cf. *Documente privind istoria României. Războiul pentru independenţă*, vol. I, partea I, Edit. Academiei, Bucureşti, 1954, document nr. 624, p. 791.

Scanned with OKEN Scanner

hotărîtă a proletariatului față de exploatarea capitalistă, și sărbătorirea zilei de 1 Mai, organizată pentru prima oară în țara noastră în 1890.

În 1893 se înființează Partidul Social-Democrat al Muncitorilor din România, care a contribuit la organizarea și la conducerea luptei proletariatului. Crearea P.S.D.M.R. a însemnat un pas important pe calea unirii socialismului științific cu mișcarea muncitorească. La Congresul din 1893 s-au enunțat o serie de principii și teze juste despre menirea istorică a proletariatului, despre lupta de clasă, despre problema națională. Programul partidului adoptat la congres corespundea — prin conținutul revendicărilor sale — etapei concret-istorice de dezvoltare a mișcării muncitorești, deși în conducerea sa erau unele elemente reformiste.

Împotriva conducătorilor reformiști ai P.S.D.M.R. s-au ridicat elemente înaintate, provenite din rîndurile muncitorilor (Al. Ionescu, I. C. Frimu). Poziția lor s-a concretizat în preconizarea unor metode variate de luptă a proletariatului (de exemplu, la Congresul al III-lea al P.S.D.M.R., din 1895, delegații muncitori au cerut sprijinirea luptelor greviste pentru reducerea zilei de lucru, repausul duminical și votul universal), în atitudinea promptă față de încercările de lichidare a partidului, în soluții realiste în problema țărănească etc. După ce trădarea „generoșilor" a dezorganizat P.S.D.M.R., aceste elemente înaintate au asigurat continuitatea în mișcarea muncitorească.

În Transilvania, primele asociații muncitorești se întemeiază între 1868 și 1872. Prima asociație din Transilvania este *Asociația generală a muncitorilor*, cu filiale la Timișoara, Arad, Oradea, Reșița, Sibiu, Brașov, Cluj etc. Inițiatorul constituirii acestor asociații a fost muncitorul metalurgist Farkas Karol, care avea legături cu mișcarea muncitorească internațională, devenind și mandatar al Internaționalei I. În lupta pentru organizarea mișcării muncitorești se remarcă activitatea lui Leo Frankel, fost ministru în timpul Comunei din Paris, ca și a muncitorului Gheorghe Ungureanu, care avea, printre altele, sarcina de a răspîndi la Timișoara și în împrejurimi ziarul „Arbeiter Wochen Chronik", al cărui redactor principal era Frankel.

În 1880, se înființează Partidul Muncitoresc General din Ungaria, care se transformă în 1890 în Partidul Social-Democrat.

Între mișcarea muncitorească din vechea Românie și cea din Transilvania au existat strînse legături, determinate și de asemănarea drumului de dezvoltare a mișcării muncitorești din aceste părți ale țării. Aproape în aceeași etapă de dezvoltare a mișcării muncitorești au apărut asociații de ajutorare, de autoeducare și profesionale și au activat membri și mandatari ai Internaționalei I. S-a manifestat un sprijin reciproc la organizarea unor greve, pentru a se împiedica spargerea lor. La stringerea acestor legături a contribuit și trecerea masivă a oamenilor muncii din Transilvania în România, unde s-au încadrat în mișcarea muncitorească locală, menținînd totodată legătura cu organizațiile muncitorești din centrele transilvănene. La rîndul lor, socialiștii din vechea Românie veneau în Transilvania pentru a face propagandă și agitație printre muncitorii români, care lucrau într-un număr mare în regiunile miniere, forestiere, metalurgice etc. Din Iași și din alte centre muncitorești erau trimise manifeste și broșuri socialiste în Transilvania, dintre care unele au și fost interceptate de autorități.

Pe acest fond — al existenței, închegării și evoluției ascendente a mișcării noastre muncitorești, care continua lupta de veacuri a poporului

pentru libertate şi progres— pătrunde şi se afirmă în ţara noastră marxismul. Totodată, procesul răspîndirii şi dezvoltării la noi a concepţiei despre lume a proletariatului este precedat de o îndelungată şi valoroasă tradiţie progresistă a gîndirii româneşti.

Filiaţia de idei din gîndirea românească între concepţia marxistă şi concepţiile nemarxiste înaintate se relevă sub multiple şi fundamentale aspecte: critica socială, ideea libertăţii şi independenţei naţionale, viziunea istorică realistă, tendinţa şi poziţia antiteologică, raţionalistă şi materialistă. Dar poate cel mai semnificativ se reliefează această filiaţie în modul în care era abordată tema prospectării viitorului, a indicării drumului de dezvoltare a României.

Gînditorii progresişti s-au pronunţat pentru transformări înnoitoare în întreaga structură a societăţii. Desigur, la cei premarxişti, aceste transformări nu puteau depăşi cadrul unei societăţi burgheze, pe cînd la cei marxişti direcţia dezvoltării era aceea a socialismului. Dar şi unii şi alţii militau pentru dezvoltarea industriei, a comerţului, a agriculturii, făurirea unui stat naţional unitar, independent, suveran şi democratic, modernizarea societăţii româneşti şi angajarea ei rapidă pe calea civilizaţiei. Încrederea în puterea de viaţă a poporului român, în trăinicia sa, în capacităţile sale creatoare, sînt definitorii pentru gîndirea românească marxistă sau premarxistă progresistă, aceasta din urmă contribuind substanţial la crearea unui climat teoretic propice pentru cunoaşterea şi răspîndirea la noi a concepţiei despre lume a proletariatului.

Mijloacele şi căile pătrunderii şi răspîndirii marxismului în România. Răspîndirea marxismului în România s-a făcut, înainte de toate, prin intermediul presei socialiste.

Cele mai importante periodice care merită să fie reţinute pentru contribuţia adusă la răspîndirea marxismului sînt: „Emanciparea" (Bucureşti, 1883), „Revista socială" (Iaşi, 1884, 1886—1887), „Contemporanul" (Iaşi, 1881—1891), „Drepturile omului" (Bucureşti, 1885, 1888—1889), „Critica socială" (Iaşi, 1891 — 1893), „Literatură şi ştiinţă" (Bucureşti, 1893—1894), „Munca" (Bucureşti, 1890—1894), „Lumea nouă" (Bucureşti, 1894—1900).

În Transilvania, ideile marxismului s-au răspîndit în această perioadă prin literatura în limba germană şi cea maghiară. Circulau lucrări ale întemeietorilor marxismului: *Manifestul Partidului Comunist*, *Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă* etc.; apăreau ziare socialiste ca „Közólet" (Arad, 1891), „Volkswille" (Timişoara, 1893) şi altele. Această literatură era, desigur, cunoscută şi de către o parte a populaţiei româneşti, dar pentru răspîndirea în *masele* muncitoare româneşti a marxismului devenea tot mai acută problema editării unor periodice socialiste în limba română, lucru care s-a realizat în 1903.

Presa socialistă a adus o contribuţie însemnată la răspîndirea marxismului, în primul rînd, prin traducerea unor lucrări ale lui Marx şi Engels, apoi prin articole şi studii de popularizare a ideilor marxiste şi prin încercarea de analiză în spirit marxist a unor probleme social-politice şi culturale.

Relativ la articolele publicate în periodicele socialiste este de reţinut faptul că acestea nu aveau o orientare unitară. Alături de articole care conţineau teze juste, ştiinţifice, marxiste, erau publicate şi articole în spirit anarhist sau materiale care denotau influenţa oportuniştilor. Circulau încă idei proudhoniste şi lassaliene, acestea îndeosebi în Transil-

vania. Cu toate acestea, *tendința fundamentală* era răspîndirea marxismului, care devine învățătura mișcării socialiste și muncitorești. Este epoca în care, subliniază V. I. Lenin, „învățătura lui Marx repurtează o victorie deplină și *se extinde în lărgime*"[7].

Răspîndirea marxismului, făcută de către mișcarea și presa socialistă cu pricepere și consecvență, s-a înfăptuit prin : 1. traducerea unor lucrări sau fragmente din lucrările întemeietorilor marxismului; 2. lucrări de popularizare a marxismului ; 3. dezbaterea de pe poziții marxiste a unor însemnate probleme de ordin politic, social-economic și cultural-științific.

Relativ la traduceri, menționăm : fragmente din *Capitalul* („Emanciparea", 1883, „Lumea nouă", 1895), *Originea familiei, a proprietății private și a statului*, traducere integrală, printre primele din lume („Contemporanul", 1885—1886) ; *Lupta de clasă*, titlul sub care este publicat un fragment din *Mizeria filozofiei* („Munca", 1891) ; *Socialismul utopic și socialismul științific* („Munca", 1890) ; *Manifestul Partidului Comunist* (1892) * ; *Materialismul istoric* de Engels („Critica socială", 1892)[8] etc.

În lucrările consacrate expunerii marxismului, autorii reliefau punctul de vedere riguros științific adus de Marx și Engels în interpretarea dezvoltării naturii și societății.

De asemenea, în abordarea problemelor economice-sociale ale țării sau în diferite domenii ale științei și culturii se încerca aplicarea principiilor marxiste la tema cercetată.

Engels și-a exprimat satisfacția pentru faptul că socialiștii români au inclus în programul lor „principiile de căpetenie ale teoriei care a izbutit a aduna într-un mănunchi de luptători mai pe toți socialiștii din Europa și America ; e vorba de teoria prietenului meu Karl Marx"[9].

Rodnice pentru socialiștii români sînt legăturile cu întemeietorii marxismului, în special cu Friedrich Engels. Lenin arăta că Marx și Engels au fost conducătorii spirituali ai socialiștilor și că, „rămas singur după moartea lui Marx, Engels a continuat să fie sfătuitorul și conducătorul socialiștilor europeni. Lui i se adresau pentru sfaturi și directive, în egală măsură, atît socialiștii germani, a căror forță, cu toate persecuțiile din partea stăpînirii, creștea rapid și necontenit, cît și reprezentanții țărilor înapoiate, de pildă spaniolii, românii, rușii, care trebuiau să-și chibzuiască și să-și măsoare primii lor pași. Cu toții sorbeau din bogata comoară de cunoștințe și de experiență a bătrînului Engels"[10].

Cei mai de seamă gînditori marxiști din ultimele două decenii ale secolului trecut au fost : C. Dobrogeanu-Gherea, Ioan Nădejde, Ștefan Stîncă, Raicu Ionescu-Rion, Panait Mușoiu.

[7] V. I. Lenin, *Opere*, vol. 18, E.S.P.L.P., București, 1957, p. 579.

* Engels a cunoscut unele dintre aceste traduceri, ca : *Originea familiei, a proprietății private și a statului* (vezi prefața lui Engels la ediția a IV-a din 1891 a acestei lucrări), *Manifestul Partidului Comunist*, ca și traducerea lucrării despre socialismul utopic și socialismul științific (vezi scrisoarea lui Engels către Panait Mușoiu, autorul acestor ultime traduceri în „Analele Institutului de istorie a partidului de pe lîngă C.C. al P.M.R.", anul I, nr. 1 din 1955).

[8] O bibliografie a acestor traduceri se află în *Marx și Engels în limba română, 1871—1944*, Edit. Academiei, București, 1956.

[9] „Contemporanul", anul VI, nr. 6 din 1888, p. 572.

[10] V. I. Lenin, *Opere complete*, vol. 2, ediția a doua, Edit. politică, București, 1960, p. 12—13.

2. CONSTANTIN DOBROGEANU-GHEREA

Născut în Rusia, unde participă din tinerețe la mișcarea revoluționară narodnică, Constantin Dobrogeanu-Gherea (1855–1920) vine în România în anul 1875 [1], integrîndu-se repede și temeinic în mișcarea socialistă care începea să se dezvolte. Opera sa a dat expresie și răspuns în spirit marxist problemelor societății românești a timpului.

Gherea își cîștigă merite în înființarea și îndrumarea publicațiilor socialiste „Contemporanul", „Emanciparea", „Revista socială". În 1886, el formulează programul cercurilor socialiste, program pe care Fr. Engels — cu care Gherea a avut prilejul să se întîlnească mai tîrziu, în 1893, la Londra și la Zürich — l-a apreciat în mod deosebit. Gherea a participat la unele congrese ale P.S.D.M.R., întemeiat în 1893, și ale Internaționalei a II-a. El devenise una din figurile proeminente ale mișcării socialiste internaționale, unele din lucrările sale fiind traduse în limbile franceză, rusă, bulgară și sîrbă. Expresie a stimei de care se bucura pe plan internațional este și cartea poștală trimisă de către Congresul Internaționalei a II-a din 1910 de la Copenhaga, „bunului tovarăș și excelentului om Dobrogeanu-Gherea". Printre semnatarii scrisorii erau Lenin, Plehanov, Roza Luxemburg, C. Racovski.

Contribuția principală a lui C. Dobrogeanu-Gherea în istoria filozofiei românești se înscrie în direcția promovării filozofiei marxiste, a criticii metafizicii, a încercării de interpretare în spirit marxist a realităților sociale românești, a fundamentării esteticii materialiste.

Cele mai importante lucrări ale gînditorului pot fi grupate, după temele abordate, în felul următor :

a) de propagare a marxismului și de interpretare a realității sociale românești : *Karl Marx și economiștii noștri*, 1884 (în „Revista socială"), *Ce vor socialiștii români*, 1886 (ibidem), *Concepția materialistă a istoriei*, 1892, *Din ideile fundamentale ale socialismului științific*, 1906, *Neoiobăgia*, 1910 și *Socialismul în țările înapoiate*, 1911 ;

b) de critică a anarhismului și a ideologiei burgheze : *Robia și socialismul*, 1885 (în „Revista socială"), *Anarhia cugetării*, 1892 (în „Critica socială"), *Deosebirea dintre socialism și anarhism*, 1901 ;

c) de estetică și etică : *Tendenționismul și tezismul în artă* (în „Contemporanul", nr. 5 și 6/1887), *Personalitatea morală în artă* (ibidem, nr. 1/

[1] În timpul războiului din 1877–1878, C. Dobrogeanu-Gherea este răpit la Galați de către agenți țariști, fiind închis în fortăreața Petropavlovsk și apoi deportat într-o localitate situată lîngă Marea Albă. Evadînd, el trece prin Norvegia și Franța, stabilindu-se definitiv în 1879 în România.

1886), *Decepționismul în literatura română și cauzele pesimismului în literatură și viață* (ibidem, nr. 8, 1887), *Judecata posterității și judecata contemporanilor* („Viitorul social", 1907) [2].

VALOAREA MARXISMULUI

Una din preocupările principale ale lui C. Dobrogeanu-Gherea a fost aceea de a sublinia valoarea științifică a marxismului ca o concepție unitară despre lume. El începe cu problemele economiei politice în seria de articole *Karl Marx și economiștii noștri* [3]. Apariția lor este determinată, pe de o parte, de necesitatea imperioasă de a propaga teoria marxistă în aceste probleme, iar pe de altă parte, de aceeași necesitate, nu mai puțin imperioasă, de a răspunde detractorilor autohtoni ai marxismului. Filozofia marxistă a dus o luptă continuă împotriva ideologiei burgheze, împotriva tezelor idealiste, neștiințifice în diferite domenii și, în același timp, a dat riposta cuvenită denigratorilor marxismului. Astfel, în seria de articole menționată, Dobrogeanu-Gherea lua atitudine împotriva lui P. Missir, care, în articolul *O confruntare, Socialiștii noștri și Karl Marx* [4], defăima marxismul în general, economia politică marxistă în special. Printre altele, Missir acuza marxismul de metafizică și hegelianism. Precizînd planurile de discuție, arătînd că modul de expunere nu poate fi confundat cu metoda științifică de cercetare, Gherea evidenția absurditatea acuzației lui Missir și — pentru a-și sprijini argumentarea — reproducea cunoscuta frază din postfața la ediția a II-a a *Capitalului* în care Marx își definea metoda sa dialectică în opoziție cu cea hegeliană.

Gherea, în articolele amintite, dînd răspuns celor care tindeau să „dărîme" marxismul în ansamblu sub pretextul că Marx în elaborarea concepției sale s-ar fi sprijinit pe trei teorii „putrede" : teoria valorii, teoria rentei și ... teoria lui Malthus *, a arătat ce înseamnă la Marx teoria valorii. De asemenea, el a subliniat că nicidecum nu se poate susține că Marx s-ar fi bazat pe teoria lui Malthus și că, dimpotrivă, Marx a supus unei critici științifice temeinice această teorie neștiințifică și antipopulară.

Gherea a înțeles și a subliniat faptul că valoarea marxismului nu rezidă numai în contribuția hotărîtoare la elaborarea economiei politice, și că marxismul „nu e numai un complex de geniale analize economice,

[2] Despre viața și opera lui C. Dobrogeanu-Gherea, vezi : F. Aderca, *C. Dobrogeanu-Gherea, Viața și opera*, Casa Școalelor, București, 1947 ; C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, ediție îngrijită, prefață și note de Zoe Dumitrescu-Bușulenga, Edit. tineretului, București, 1963 ; Ion Vitner, *Literatura în publicațiile socialiste și muncitorești (1880—1900). Reviste literare. Formarea conceptului de literatură socialistă*, Edit. pentru literatură, București, 1966 ; C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, ediție îngrijită de George Ivașcu, Edit. pentru literatură, București, 1967 ; C. Dobrogeanu-Gherea, *Scrieri social-politice*, studiu introductiv, antologie și note de Damian Hurezeanu, Edit. politică, București, 1968, Damian Hurezeanu, *C. Dobrogeanu-Gherea*, București, Edit. politică, 1973 ; Z. Ornea, *Viața lui C. Dobrogeanu-Gherea*, Edit. Cartea Românească, București, 1982 ; idem, *Opera lui Dobrogeanu-Gherea*, Edit. Cartea Românească, București, 1983. Între anii 1976—1982 a fost tipărită, la Edit. politică, o primă ediție, în 8 volume, de *Opere complete* ale lui C. Dobrogeanu-Gherea (coordonatori : Ion Popescu-Puțuri, Ștefan Voitec).

[3] În „Revista socială", anul I., nr. 1 din aprilie, nr. 2 din mai, nr. 3 din iunie, nr. 4 din iulie, nr. 5 din august, nr. 6 din septembrie 1884.

[4] „Telegraful", anul XIII, nr. 3456 și 3457 din 1883.

* Această afirmație falsă era susținută de Constantin D. Ștefănescu în articolul *Libertatea în economia politică*.

o doctrină economico-socială, dar el conţine o filozofiei a istoriei, o întreagă concepţie a vieţii"[5].

În lumina acestei idei, Gherea se ocupă pe larg de problemele materialismului istoric. Astfel, în *Ce vor socialiştii români*, el arată că, pentru prima oară în istoria filozofiei, marxismul a reuşit să scoată la iveală cauza determinantă a dezvoltării sociale — modul de producţie, precum şi motorul acestei dezvoltări — lupta de clasă. Expunînd esenţa materialismului istoric, autorul remarca: „Este greu de priceput acest adevăr, fiindcă istoria oficială predată în şcoli este încă de tot metafizică şi explică toate schimbările prin faptele unor oameni mari: Alexandru Machedon, Napoleon etc. De altfel — se arăta în continuare şi precizarea merită a fi consemnată —, socialismul ştiinţific, găsind că pricinile schimbărilor istorice au fost mai ales faptele economice, nu neagă alţi factori..."[6]. Mai departe se făcea o analiză a fazelor pe care le-a parcurs societatea omenească începînd de la sclavagism: era robiei (denumire pentru orînduirea sclavagistă), era servajului (feudalismul) şi faza salariatului (respectiv orînduirea capitalistă), accentuîndu-se asupra inevitabilităţii dispariţiei acesteia din urmă şi a apariţiei unei noi societăţi, fără exploatare, societatea socialistă.

O amplă prezentare, cu comparaţii şi referiri interesante, a concepţiei materialiste a istoriei, face Gherea într-o conferinţă cu acest titlu ţinută în 1892, la cercul studiilor sociale din Bucureşti.

Cu pătrundere, Dobrogeanu-Gherea făcea distincţie între concepţiile teologice, idealiste despre istorie, pe de o parte, şi cele ştiinţifice, pe de alta, acestea din urmă admiţînd într-o măsură sau alta un anumit determinism. Dar numai această recunoaştere generală a determinismului nu este satisfăcătoare, arăta Gherea, deoarece este important a cunoaşte ce anume factor determină mişcarea istorică. Explicaţiile date de concepţiile lui Comte sau ale lui Mill, pentru care factorul hotărîtor era dezvoltarea intelectului, a spiritului, a cunoştinţelor, teoria lui Buckle referitoare la mediul geografic, a lui Spencer despre rolul hotărîtor al sentimentelor, al pasiunilor, teoria lui Taine despre mediu, rasă şi caracter, a lui Gumplowicz despre violenţă — toate aceste teorii sînt considerate de Gherea ca nefiind valabile ştiinţific, ca insuficiente, deşi depăşesc într-un fel sau altul concepţia teologică.

O explicaţie consecvent ştiinţifică, „cea mai adîncă şi cea mai vastă" a dezvoltării sociale, o dă concepţia materialistă a istoriei, după care, arăta autorul, „factorul hotărîtor în mersul istoric al omenirii n-a fost nici intelectul, nici pornirile şi pasiunile omeneşti, ci bazele materiale ale societăţii, modul de producere şi de împărţire a produselor trebuincioase traiului. După cum psihologul caută şi găseşte explicarea vieţii psihice în organizaţia fiziologică a individului, tot astfel un sociolog poate găsi explicaţia vieţii sociale în economia socială, care e fiziologia societăţii. Şi, după cum toată viaţa sufletească a unui individ e condiţionată de organizaţia lui fiziologică, tot astfel întreaga viaţă a societăţii (morala, gîndirea, instituţiile ei juridice şi politice etc.) este condiţionată şi hotărîtă de organizaţia economică a societăţii, de modul cum se produc şi se distribuie bogăţiile în societate. „Într-un cuvînt — notează autorul — ‚mersul eco-

[5] „Viitorul social", anul I, vol. I, nr. 5 din decembrie 1907, p. 413.

[6] C. Dobrogeanu-Gherea, *Ce vor socialiştii români*, în „Revista socială", anul I, nr. 10, 11 din 1886, p. 336.

nomic, procesul economic hotărăşte întreg procesul istoric al omenirii" [7]. Şi mai departe: „La o anumită treaptă de dezvoltare economică, atunci cînd munca devine mai rodnică, atunci cînd bogăţiile devin mai îmbelşugate se creează clasele sociale cu interese potrivnice şi intrînd în luptă între ele. Lupta acestor clase dă conţinutul istoriei. Dar clasele ele însele şi lupta aceasta a lor la fiecare epocă sînt hotărîte de modul cum la epoca aceea se produc şi se distribuie bunurile materiale" [8]. Am dat acest lung citat pentru a se vedea limpezimea expunerii, lucru de loc neglijabil dacă avem în vedere epoca în care erau afirmate aceste idei.

În continuarea conferinţei sale, Dobrogeanu-Gherea, folosind cartea lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*, analizează dezvoltarea societăţii omeneşti, insistînd asupra superiorităţii orînduirii socialiste, a cărei victorie asupra celei capitaliste o considera inevitabilă.

Împotriva ideologilor retrograzi care acuzau marxismul de unilateralitate, Gherea a evidenţiat rolul factorului ideal în dezvoltarea socială. Astfel, combătînd tezele anarhiste despre rolul individului, el scria: „Voinţa, inteligenţa şi activitatea omului sînt nişte factori ai dezvoltării istorice, dar, la rîndul lor, sînt influenţaţi de alţi factori; ele deci joacă în istorie un rol supus, fiind determinate de epoca şi treapta culturală la care a ajuns societatea" [9].

Opunînd tezele marxiste despre morală celor anarhiste, Gherea făcea precizarea: „Ca atare, ca product al evoluţiei societăţii, morala e un factor pasiv, urmînd dezvoltarea societăţii, dar pînă la un punct e şi un factor activ, avînd o contrainfluenţă asupra ei" [10].

Rezultă limpede din aceste exemple că nu era vorba despre o neglijare a factorului spiritual, cum pretindeau ideologii burghezi, care acuzau marxismul de „unilateralitate", ci numai de faptul că, din noianul fenomenelor istorice, marxismul indică cu claritate *cauza fundamentală* a dezvoltării.

În lucrările lui C. Dobrogeanu-Gherea de expunere a materialismului istoric, ca şi în alte lucrări, au fost redate aprofundat unele teze ale marxismului, s-a subliniat mereu superioritatea marxismului faţă de filozofia şi sociologia burgheză. De pildă, în studiul *Robia şi socialismul* [11], el dezvăluie şubrezenia argumentelor lui H. Spencer, care, în lucrările *Sclavia viitoare* şi *Individul contra statului*" *, pretindea că în socialism, prin creşterea rolului statului, libertatea oamenilor va fi restrînsă. Expunînd poziţia marxistă în problema statului, Gherea demască aşa-zisul rol binefăcător al statului în capitalism. (El critică şi lucrarea socialistului Hyndman, *Socialism şi sclavie*, în care nu era definit cu suficientă claritate rolul statului burghez ca exponent al clasei burgheze). Gherea se ridică împotriva lui Spencer, care, făcînd apologia libertăţii individului, afirma că socialismul va însemna o robie viitoare, înrobirea individului de către colectivitate. Dobrogeanu-Gherea arată că libertatea trebuie înţeleasă în mod concret-istoric, nu abstract. Omul depinde atît de mediul natural, cît şi *mai ales* de mediul economico-social şi el va fi liber, spune Gherea,

[7] C. Dobrogeanu-Gherea, *Concepţia materialistă a istoriei*, Bucureşti, 1892, p. 11.
[8] *Ibidem*.
[9] „Noua revistă română", vol. III, nr. 31 din aprilie 1901, p. 291.
[10] *Ibidem*, p. 294.
[11] În „Revista socială", anul I, nr. 7 din noiembrie şi decembrie 1884, nr. 8 şi 9 din septembrie 1885, nr. 12 din septembrie 1886 şi anul II, nr. 1 din noiembrie 1886.
* Critica lui Spencer a fost necesară şi importantă, întrucît el era mult folosit de ideologii burghezi. Maiorescu, de pildă, a tradus cîţiva ani mai tîrziu (1893) aceste lucrări, combătute de Gherea chiar la apariţia lor în limba engleză.

Scanned with OKEN Scanner

doar atunci cînd va avea posibilitatea de a fi stăpîn pe rodul muncii sale, ceea ce se poate înfăptui doar în socialism, cînd producţia va înceta de a mai fi jocul unor forţe oarbe necunoscute. Iar stăpînirea reală a naturii, accentua autorul, se va realiza şi ea pe deplin în socialism, atunci cînd vor fi folosite la cel mai înalt grad cuceririle tehnice şi ştiinţifice.

Trebuie subliniată valoarea din punct de vedere filozofic a criticii lui Gherea la adresa ideologiei retrograde şi anarhiste. Ea rezultă, în primul rînd, din faptul că Gherea dezvăluie baza metafizică şi idealistă a acestor concepţii.

Reţinem în acest sens critica lui Gherea la adresa lui I. C. Brătianu din articolul *Un răspuns d-lui prim-ministru I. C. Brătianu la discursurile sale de la Craiova şi sala Ateneului în privinţa proprietăţii*. Trebuie remarcat că însuşi titlul articolului indică însemnătatea lui deosebită : abordarea temei proprietăţii într-un răspuns *direct* dat ideologilor şi politicienilor liberali.

În cuvîntările sale, I. C. Brătianu — se arată în articol —, intemeindu-se pe teoria proprietăţii individuale şi a familiei, susţinea că numai popoarele care au avut cultul familiei şi al proprietăţii individuale au putut ajunge la o mare dezvoltare, că existenţa proprietăţii mari şi a celei mici întemeiate pe principiul individualist este folositoare şi necesară popoarelor. Or, arăta pe drept Dobrogeanu-Gherea, în afară de greşeala istorică, modul lui Brătianu de a pune problema e fals : „Chiar metoda logică a d-voastră, cu care vă slujiţi pentru a dovedi, este cu totul greşită. Luînd doi factori care există, într-un timp dat, unul alături de celălalt, stabiliţi într-un mod cu totul arbitrar între ei o legătură cauzală, că adică unul din factori e cauza şi celălalt rezultatul, şi la urmă consideraţi problema ca rezolvată" [12]. Dar, se arată mai departe, în felul acesta, prin alăturarea a două fenomene concomitente şi considerarea în mod abstract a unuia drept cauză a celuilalt, se pot trage concluzii absurde. Exemplificînd, Gherea conchidea : „Înţelegeţi dar, d-le Brătianu, că nu se pot lua două fapte izolate din istoria dezvoltării unui popor punînd între ele legătura cauzală, ci trebuie dovedit prin fapte istorice, prin probe logice, că unul din fapte este cauza celuilalt" [13]. Concluzie justă, care dovedeşte pătrunderea unor teze ale materialismului dialectic — elemente ale teoriei materialist-dialectice a cauzalităţii — cu aplicaţii la viaţa socială, concluzie care semnifica totodată şi respingerea punctului de vedere idealist, metafizic în interpretarea problemei respective.

După aceleaşi criterii apreciază Gherea tezele lui Titu Maiorescu despre progres.

În conferinţa *Condiţiile progresului în omenire* (1892), Titu Maiorescu, luînd ca punct de plecare „omul", înţeles abstract, metafizic, rupt de condiţiile sociale, încerca să dovedească „legea" despre progres ca evoluţie treptată, lină, dar nu a societăţii, ci a omului-individ, a intelectului său. Cu temei sublinia Dobrogeanu-Gherea că teza lui Maiorescu are un caracter metafizic [14]. Pe baza concepţiei materialiste a istoriei, Gherea arăta că progresul trebuie înţeles în condiţionarea lui social-istorică şi că în orînduirile împărţite în clase antagoniste el are un caracter contradictoriu.

[12] „Emanciparea", nr. 3 din 1883, p. 46 ; vezi şi C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. V, Bucureşti, 1927, p. 53.

[13] „Emanciparea", p. 47 ; *Studii critice*, p. 54.

[14] *D. Maiorescu*, Articolul semnat cu iniţialele C. D. G., în „Democraţia socială", anul I, nr. 23 şi 24 din 1892.

„Cînd, în locul unui om abstract (cum proceda Maiorescu — *R.P.*), luăm ca punct de plecare oameni reali — arăta Gherea —, cum sînt ei, atît de diferiţi, aparţinînd la clase diferite şi în luptă între ele; cînd luăm societăţile omeneşti aşa cum sînt ele în dezvoltarea lor istorică, — atunci ni se arată că progresul s-a realizat prin *lupte*, siluiri, împilări, jertfe, suferinţe de tot felul, că el a adus în locul unor suferinţe altele tot aşa de mari uneori, cîteodată mai mici, cîteodată mai mari"[15]. Subliniind aceasta, socialiştii nu sînt împotriva progresului; ei vor să arate că în societăţile bazate pe exploatare, realizarea „mulţumirii sufleteşti", socotită de Maiorescu în mod abstract drept criteriu al progresului, „era numai pentru o mică minoritate a societăţii"[16], conchide, pe drept cuvînt, Gherea.

Una dintre cele mai substanţiale critici ale lui C. Dobrogeanu-Gherea la adresa metafizicii şi a idealismului o întîlnim în studiile consacrate criticii anarhismului: *Anarhia cugetării* (1891) şi *Deosebirea dintre socialism şi anarhism* (1901).

În primul din studiile citate, Gherea începea prin a semnala dificultatea unei critici a anarhismului. Aceasta se datora faptului că „anarhismul ca expunere teoretică şi ştiinţifică nu există"[17]. Spre deosebire de socialismul ştiinţific, care, sublinia Gherea, „şi-a găsit expresiunea în genialele scrieri ale lui Marx şi Engels"[18], anarhismul nu a fost expus sistematic. Cauza, remarca ironic Gherea, constă chiar în anarhism, care „la cea dintîi încercare de sistematizare, la cea dintîi încercare de a-l trata mai ştiinţificeşte se arată ca o mare absurditate ştiinţifică, ca un mare nonsens"[19] În acelaşi timp, în rîndurile anarhiştilor există mari deosebiri de păreri, ca, de exemplu, Stirner, Proudhon, Bakunin (de reţinut că Proudhon este trecut aici printre anarhişti, că nu este considerat socialist). Cu toate acestea, există un mod de a gîndi, de a cugeta caracteristic anarhismului în general, arăta în continuare Gherea. Asupra acestui mod, pe care-l caracterizează drept „simplism metafizic", îşi concentrează el atenţia. Gherea aseamănă acest mod de a gîndi — metafizic — cu cel al socialiştilor utopici şi, pentru a marca mai bine trăsăturile socialismului ştiinţific in comparaţie cu cel utopic şi cu anarhismul, caracterizează metoda marxistă de studiere a fenomenelor sociale. Citatul prezintă interes: „Studiind societatea în toată complexitatea ei în timp şi în spaţiu, studiind istoria omenirii, toate formele sociale trecute, socialismul ştiinţific caută astfel legile mişcării, evoluţiunii omenirii, caută să-şi explice factorii principali care au condiţionat mişcarea şi progresul omenirii, să-şi explice cum a ajuns omenirea acolo unde e şi într-un mod general, bineînţeles, care e acea formă socială către care merg neapărat societăţile moderne, civilizate, societăţile burgheze"[20]. Cu toate că Gherea limitează într-un anumit sens marea valoare ştiinţifică a marxismului, pe care o subliniază chiar în acelaşi pasaj, scoaterea în relief a caracterului ştiinţific al metodei marxiste de cercetare şi interpretare a fenomenelor sociale are o importanţă deosebită. Cu atît mai mult cu cît această metodă este contrapusă celei preconizate de anarhişti.

[15] „Democraţia socială" nr. 24 din 1892.

[16] *Ibidem.*

[17] C. Dobrogeanu-Gherea, *Anarhia cugetării*, în „Critica socială", anul I, nr. 4 din 1892, p. 132.

[18] *Ibidem.*

[19] *Ibidem.*

[20] *Ibidem*, p. 135.

Gherea critică apoi metafizica, pe care se bazează ideile anarhiste. „Anarhiştii — arată el — desfac viaţa socială în categorii independente una de alta şi cugetă prin aceste categorii independente, fără a avea în vedere legătura strînsă ce există între categoriile sociale; astfel, viaţa socială în toată complexitatea ei reciprocă, dependenţa şi legătura tuturor factorilor sociali dispare pentru ei. Abstrăgînd un factor social real oarecare (statul, autonomia individuală etc.) din toţi ceilalţi factori, izolîndu-l de toată viaţa socială, fie pentru a arăta toate neajunsurile unuia, fie pentru a face un deziderat şi un ideal de luptă din altul, anarhismul supune această categorie izolată la acţiunea logicii, scoate din această categorie toate încheierile, toate consecinţele cele mai depărtate, şi încheierile şi consecvenţele astfel găsite le preface în formule obligatorii pentru el, pentru activitatea lui, fie ea revoluţionar-anarhistă în societatea contemporană, fie (ea) a unui cetăţean al societăţii viitoare" [21]. Din această contrapunere a metodei marxiste cu cea anarhistă rezultă limpede superioritatea şi caracterul ştiinţific al primei, a cărei valoare Gherea o accentuează în tot cursul lucrării.

Mai departe, Gherea întreprinde o analiză amănunţită a ideilor lui Max Stirner, scoţînd în evidenţă baza metafizică şi idealist-subiectivă a acestora. Pentru Stirner, subliniază autorul *Anarhiei cugetării*, totul se reduce la o entitate metafizică — *eul*; filozoful german „a căutat să prefacă o iluzie, o entitate metafizică, în realitate, într-o realitate a realităţilor, care i-a slujit ca punct de reazem şi de plecare pentru construirea unei societăţi noi" [22]. Acestei concepţii idealiste şi metafizice, Gherea îi opune filozofia marxistă. El arată limpede condiţionarea naturală şi — ceea ce trebuie în mod deosebit reţinut — cea socială a oricărui „eu", dovedind inconsistenţa tezelor despre pretinsa independenţă a eului: „În realitate — scrie Gherea —, „eu" sînt un product al evoluţiei cosmice, sînt un fenomen care face parte din nesfîrşitul lanţ al fenomenelor naturale. Dar, fiind un rezultat al evoluţiei naturale, sînt totodată un product al evoluţiei sociale, sînt un product al organismului social, care el însuşi este un product, un caz special al evoluţiei universale" [23]. Continuîndu-şi critica printr-o serie de exemple plastice prin care demonstrează inconsistenţa teoriilor lui Stirner despre existenţa „eu"-lui absolut, rupt de mediul înconjurător (încă o dată: Gherea insistă mult asupra dependenţei „eu"-rilor de mediul *social*), autorul *Anarhiei cugetării* dezvăluie baza filozofică a anarhismului: idealismul subiectiv, metoda metafizică de gîndire şi cercetare a fenomenelor naturii şi societăţii.

Şi cealaltă lucrare a lui C. Dobrogeanu-Gherea îndreptată împotriva anarhismului se axează pe dezvăluirea substanţei filozofice idealiste şi metafizice a teoriilor anarhiştilor. În *Deosebirea dintre socialism şi anarhism*, autorul arată deosebirea radicală dintre socialişti şi anarhişti în considerarea principalelor categorii sociale: societatea, statul, morala etc. Fundamentala deosebire, preciza el, rezidă în felul în care este înţeleasă societatea. Pentru socialişti, societatea este un produs special al evoluţiei universale; ea e supusă legilor universale şi, în acelaşi timp, legilor sociale specifice. Societatea nu înseamnă nimic fără indivizii care o compun, fapt care nu neagă existenţa legilor sociale, pe care nu le recunosc anarhiştii. Ei nu resping în general evoluţia, dar se opresc la individ.

[21] *Ibidem.*
[22] *Ibidem.*, p. 149.
[23] *Ibidem.*

Ei admit legi biologice, fiziologice, psihologice, dar nu legi sociale. Ceea ce înseamnă idealism, conchidea, pe bună dreptate, Gherea. Din această poziţie idealistă şi metafizică ce contrapune, absolutizîndu-l, individul societăţii decurg teoria rolului hotărîtor al personalităţilor în istorie, tactica terorii individuale etc. Gherea analizează pas cu pas tezele teoretice şi practice anarhiste, dezvăluindu-le caracterul neştiinţific, idealist. Critica sa prezintă un interes special tocmai prin această reliefare a inconsistenţei teoretice a anarhismului, căruia îi este opusă filozofia marxistă.

În ansamblu, trebuie subliniat că C. Dobrogeanu-Gherea a înţeles şi a evidenţiat valoarea nu numai teoretică, ci şi practică a concepţiei marxiste, a metodei marxiste de cercetare. El a arătat strînsa legătură dintre materialism şi dialectică, punînd accent pe necesitatea de a folosi creator metoda dialectică în interpretarea fenomenelor sociale, aceasta fiind în interesul clasei muncitoare. În *Neoiobăgia,* făcînd un istoric al ideilor socialiste din România şi remarcînd deosebita însemnătate şi valoare a acestor idei, el scria: „Cauza, desigur, nu este în vreo deosebită superioritate intelectuală a reprezentanţilor acelui curent (socialist — *R.P.*), ci în faptul că, pe de o parte, ei reprezentau şi reprezintă interesele adevărate ale clasei muncitoare, iară, pe de altă parte, aveau o metodă de cercetare puternică şi sigură: metoda socialisto-marxistă" [24].

Bazîndu-se pe această metodă, Gherea a abordat şi problemele societăţii româneşti a vremii sale.

NECESITATEA ŞI POSIBILITATEA SOCIALISMULUI ÎN ROMÂNIA. DIALECTICA RAPORTULUI GENERAL-PARTICULAR

Împotriva adversarilor marxismului, care — plecînd de la faptul că în România nu exista un proletariat industrial puternic — susţineau imposibilitatea socialismului la noi, Gherea preciza că dezvoltarea industrială e însoţită inevitabil de creşterea proletariatului industrial şi că însăşi burghezia română, favorizînd dezvoltarea industriei, favorizează implicit şi creşterea proletariatului, prin urmare creează terenul pentru formarea socialismului (ca mişcare de idei, apoi ca orînduire socială). S-ar putea aduce ca argument împotriva socialismului, spunea Gherea, faptul că societatea nu poate trece în altă formă socială dacă nu are mai întîi pregătite formele societăţii viitoare şi că în România nu există nici formele viitorului pregătite, nici clasa proletariatului ca în Apus. În legătură cu aceasta Gherea încearcă o aplicare a ideii dialectice despre raportul general-particular în dezvoltarea socială.

Nu se ţine seama, arată Gherea, de faptul că termenul „societate" poate fi luat în două sensuri: unul mai general de *societate* şi altul mai restrîns, o societate, o *anumită* societate. Cînd se afirmă, spunea el, că societatea trebuie să aibă pregătite condiţiile materiale pentru a se trece la o nouă formă socială, se are în vedere omenirea ori o parte din omenirea civilizată, şi nicidecum o mică parte. În condiţiile în care lumea e angrenată în circuitul economiei capitaliste, un eveniment are repercusiuni în majoritatea ţărilor: „În faţa relaţiilor internaţionale de azi, care leagă toate naţiile culte ale Europei (şi chiar ale Americii), în faţa solidarităţii

[24] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia,* Bucureşti, 1910, p. 6.

economice, mai ales prin care sînt legate, așa că o criză în Londra poate să producă criză și în România; în fața relațiilor comerciale internaționale, în fața drumurilor de fier a telegrafelor etc., o nație, „o societate" din Europa poate fi privită ca o provincie, iar o țară mică, de pildă România, trebuie să fie socotită drept un district al Europei. Deci România nu va putea să nu treacă la socialism cînd va trece și Europa" [25].

Gherea se menține aici în limitele tezelor marxiste istoricește determinate despre posibilitatea transformării societății în direcția socialismului în toate țările sau, concomitent, în majoritatea lor. El susține însă eronat că înainte de 1848 nu existau „puteri productive" care să fi venit în contradicție cu formele sociale, că, deși nu exista clasă burgheză, totuși s-au făcut transformări sociale în sens burghez datorită influenței relațiilor internaționale și prin activitatea „unei pleiade de oameni talentați".

Gherea exagerează rolul influențelor externe, nevăzînd că acestea nu-și puteau exercita înrîurirea dacă nu existau condiții interne propice. El ajunge mai departe la analogie între activitatea socialiștilor și cea a pașoptiștilor, și unii și alții militînd, după el, în absența condițiilor materiale.

Interpretînd unilateral fenomenele legate de dezvoltarea economică, socială și politică a țării și considerînd că „fondul" ar fi în genere dezvoltarea capitalismului în Europa, Gherea susține eronat că în România formele ar fi apărut înaintea fondului (intern, de data aceasta). Spre deosebire de junimiști, el nu neagă însă utilitatea acestor forme instituționale și le găsește o explicare în fondul general capitalist al Europei.

Valoros este însă faptul că socialistul nostru ajunge să-și dea seama de problemele vitale care stăteau în fața României. Una dintre ele este problema agrară, „importantă și vitală" — spune Gherea —, dar nu unica vitală. „Problema agrară face parte din vasta chestie socială a țării, e cuprinsă în ea ca o parte într-un întreg, și nu invers cum par a gîndi unii din poporaniștii noștri" [26].

Iar problema cheie a dezvoltării țării — condiție de existență *sine qua non*, de a fi sau a nu fi, spune Gherea — este industrializarea ei.

Înțelegerea dialectică a locului problemei agrare în complexul economic-social al țării este urmată la Gherea — după o analiză amplă — de concluzia că țara noastră este o țară cu un tip de dezvoltare capitalist. Ca atare, susține el, „avem și condiții de existență pentru o mișcare socialistă" [27]. Cu o deosebită capacitate de înțelegere a raportului general-particular, teoreticianul socialist subliniază că „aceste condiții sînt diferite de acelea din țările capitaliste înaintate" [28]. Este pusă foarte clar în evidență ideea necesității de a ține seama de împrejurările specifice ale țării. „Avem — scrie Gherea — un substrat social format de dezvoltarea noastră capitalistă, care dă putința manifestării unei mișcări socialiste, dar acest substrat, după elementele sociale din care se compune, după relativa importanță a acestor elemente, se deosebește de acel din Apus" [29].

Sarcinile socialiștilor — constată autorul — sînt în genere aceleași, principala fiind lupta împotriva exploatării și construirea unei societăți

[25] *Ibidem.*

[26] *Ibidem*, 8–9.

[27] C. Dobrogeanu-Gherea, *Socialismul în țările înapoiate*, citat după ediția din 1945, p. 38.

[28] *Ibidem.*

[29] *Ibidem.*

libere, drepte, fără exploatare. Dar problemele concrete cu care sînt ei confruntați sînt diferite. „Marx — remarcă gînditorul nostru — a arătat drumul cel larg pe care merg societățile moderne, drum care le duce spre o altă formă de organizare socială ..., dar se înțelege că, oricît de genial și pătrunzător ar fi fost, față de imensa complexitate a vieții sociale nu putea să prevadă toate modificările și toate devierile pe care fatal urma să le sufere societatea în mersul ei ...” [30].

Așa stînd lucrurile, înseamnă că „împrejurările în care se petrece lupta fiind deosebite, deosebită trebuie să fie intru-cîtva și tactica practică” [31]. Astfel — precizarea merită a fi reținută și subliniată pentru optica dialectică pe care o vădește — „idealul social-democrației române, scopul ei final e același ca al celei apusene, metodele de luptă sînt în mare parte aceleași, metoda de cercetare a fenomenelor sociale, a mediului social, e aceeași — e metoda marxistă; dar această metodă urmează să se aplice unui mediu social deosebit de cel din Apus, de aceea și rezultatele cercetărilor trebuie să fie altele” [32].

Argumentele lui C. Dobrogeanu-Gherea împotriva adversarilor socialismului iau în discuție și problema factorului conștient în dezvoltarea socială, gînditorul ridicîndu-se împotriva înțelegerii procesului trecerii de la capitalism la socialism ca un act „automat”, „mecanic”. „Așadar, repet — scrie el — cînd zicem că societatea de azi evoluează către socialism, deducem convingerea noastră din condițiunile în care se dezvoltă societatea de azi; dar una din condițiunile acestei evoluții, și anume o condiție de frunte, este propaganda socialismului științific, luminarea poporului asupra rolului lui istoric” [33].

Autorul reliefează marea valoare teoretică și practică a socialismului științific: „Propaganda socialistă este nu numai una din condițiunile de căpetenie pentru trecerea societății burgheze în societate socialistă, ci chiar *unicul* factor conștient. Cînd burghezul capitalist din Europa expropriază pe micii producători și socializează producția, de bună seamă nu știe că astfel ajută prefacerea societății de azi în cea socialistă. Puterile care lucrează în societatea actuală și o apropie de cea viitoare lucrează orbește, și numai socialismul științific este un factor conștient” [34].

Accentuînd atît de mult asupra însemnătății socialismului științific, Gherea trage două concluzii din care rezultă *însemnătatea practică* a socialismului științific, care nu este însă factorul determinant al dezvoltării, acesta din urmă fiind de natură materială, economică. Din cele spuse, menționează autorul, rezultă „ ... însemnătatea luptei socialiste, singurul factor conștient în mișcarea înainte a omenirii. Numai ea poate feri de o mulțime de greșeli, lămurind scopul și mijloacele revoluției sociale, poate să scutească de mulțime de experimenți. În scurt, socialismul științific poate face realizarea transformării sociale mai completă și însoțită de mai puține jertfe” [35]. De aici rezultă, de asemenea, datoria socialiștilor de a lupta ca să transforme societatea, pentru că „ ...depărtarea socialismului de pe cîmpul de luptă, încetarea luptei socialiste, a luminării și

[30] C. Dobrogeanu-Gherea, Prefață la lucrarea lui Kautsky, *Bazele social-democrației*, București, 1911, pp. XIX—XX.

[31] C. Dobrogeanu-Gherea, *Socialismul în țările înapoiate*, ed. cit., p. 39.

[32] *Ibidem*.

[33] „Revista socială”, I, nr. 10—11/1886, p. 396.

[34] *Ibidem*.

[35] *Ibidem*, p. 398—399.

organizării muncitorilor ar întîrzia schimbarea și ar face-o mai nedesăvîrșită și mai sîngeroasă" [36]. Pentru socialiștii români se pune deci, se arată mai departe, problema unei activități teoretice și practice: „Sub cea dintîi înțelegem propaganda, răspîndirea ideilor socialismului științific, pregătirea oamenilor pentru transformarea socială. Sub cea de a doua, adică sub numele de activitate practică, înțelegem înrîurirea de-a dreptul asupra împrejurărilor materiale de trai ale muncitorilor, înrîurirea de-a dreptul asupra bazelor materiale ale țării, asupra celor economice și asupra celor politice, cu scopul: 1) de a face ca împrejurările materiale, bazele relațiilor economice să fie cît mai potrivite pentru transformarea socialistă; 2) de a face ca împrejurările în care trăiește muncitorul să se schimbe pe cît mai mult cu putință chiar de pe acum" [37].

Concluzia care se degajă din abordarea de către teoreticianul socialist a problemei perspectivelor de dezvoltare a țării este că socialismul este și posibil și necesar în România, și „chiar că este numaidecît trebuință de dînsul" [38]. Finalul lucrării *Neoiobăgia* constituie o mărturisire impresionantă a încrederii lui Gherea în viitorul socialist al unei Românii industriale, prospere.

„Acolo — scrie el — unde fierbe viața și lupta, acolo unde strigătul strident al sirenei cheamă mulțimea muncitoare la muncă, acolo unde masele muncitoare în mine răscolesc măruntaiele pămîntului, unde ciocane uriașe spulberă blocuri de oțel, unde pădurea de coșuri înălțată spre cer anunță izbînda și victoria muncii omenești asupra naturii, unde vapoare uriașe spintecă oceanele, acolo unde în orașe gigantice se zbat și se izbesc pasiunile, se lovesc și se ciocnesc ideile, se plămădește cultura formidabilă de azi și cea imensă de mîine, acolo unde fierbe și spumegă lupta uriașă dintre muncă și capital, din care trebuie să nască o lume nouă ... acolo și numai acolo poate fi idealul nostru și al țării.

Toată frămîntarea și lupta și zbuciumul uriaș și neîncetat de acolo nu sînt durerile care vestesc apropierea morții, ci sînt frămîntările uriașe și durerile nașterii ...

Acolo naște *viitorul*!" [39].

PROBLEME DE ESTETICĂ ȘI ETICĂ

Contribuția lui Constantin Dobrogeanu-Gherea în istoria filozofiei românești s-a concretizat și prin abordarea unor probleme de estetică și etică, teoreticianul nostru profesînd idei materialiste în aceste domenii și evidențiind și cu acest prilej valoarea teoretică și practică a marxismului.

Estetica materialistă se definește, în raport de opoziție cu cea idealistă, prin modul de înțelegere a frumosului în natură și artă. Cu perseverență a combătut Gherea ideea existenței unui frumos în sine, „pur", respingînd din acest considerent concepțiile lui Platon, Kant și Hegel. Este demn de remarcat însă că optica dialectică a lui Gherea i-a îngăduit ca — o dată cu critica viguroasă a esteticii metafizice și idealiste — să recunoască faptul că, inconsecvenți în metafizica lor, „unii din ei, oameni

[36] *Ibidem*, p. 399.
[37] *Ibidem*, p. 400.
[38] *Ibidem*, p. 396.
[39] C. Dobrogeanu-Gherea, *Neoiobăgia*, ed. cit., p. 494.

Scanned with OKEN Scanner

geniali, Kant ori mai ales Hegel, au avut unele vederi geniale în estetică"[40]. Afirmaţie care nu diminuează, ci, dimpotrivă, adînceşte valoarea atitudinii critice a lui Gherea faţă de estetica idealistă.

Socialistul român susţine — în esenţă — că frumosul există în mod real, în natură, în viaţă şi că arta oglindeşte acest frumos. Trebuie subliniat însă că Gherea s-a ridicat împotriva înţelegerii simpliste, unilaterale şi vulgarizatoare a raportului artă — viaţă (societate). El arăta că artistul găseşte frumosul în viaţă, dar nu-l reproduce ca atare, ci-l filtrează prin concepţiile sale, determinate, la rîndul lor, de mediul social. Respingînd idealismul, Gherea a refuzat şi naturalismul, arătînd că arta nu este o copie fotografică a realităţii; reproducînd natura, arta se depărtează într-un fel sau altul de ea şi e numai relativ nenaturală, spune Gherea, insistînd asupra faptului că „arta e una din cele mai complexe manifestări ale spiritului omenesc şi totodată e foarte puţin supusă la legi ştiinţifice. Arta e departe de a avea axiome ca doi ori doi fac patru"[41].

Stabilind aceste principii — care evidenţiază o poziţie materialistă şi un spirit profund, un orizont larg — Gherea a fost preocupat în mod deosebit de a pune în relief determinarea şi menirea socială a artei şi literaturii.

În *Materialismul economic şi literatura*, scriere în care doar denumirea de „materialism economic" este eronată, conţinutul articolului fiind în esenţă valoros, el arăta că „structura economică a societăţii hotărăşte în primul rînd toate celelalte manifestări sociale ale ei, cum sînt organizaţia politică, religiunea, credinţa, morala, producţiile artistice"[42]. Lucrul e destul de greu de înţeles, remarcă autorul, mai ales în ceea ce priveşte arta, de aceea, continuă el, este necesar ca o analiză aprofundată să ştie să deosebească următoarele elemente diferite într-o creaţie literară: „Mai întîi e partea estetică în general, care face parte din domeniul psihologiei generale, pe urmă partea atît de importantă *personală*, specială fiecărui artist şi, în sfîrşit, partea socială, care mai ales e în legătură cauzală cu mediul economic al societăţii"[43]. Chiar dacă includerea „părţii estetice" în domeniul psihologiei generale este discutabilă, se cuvine să remarcăm că Gherea încearcă o definire precisă, care să ţină seama de complexitatea fenomenului, a creaţiei literar-artistice. El arată cu claritate necesitatea pentru cel care întreprinde analiza fenomenului artistic de a avea nu numai cunoştinţe aprofundate istorice, economice şi literare, „dar negreşit şi o intuiţie artistică, fără de care cele mai multe cunoştinţe nu vor fi de ajuns"[44].

Gherea sesizează primejdia căderii analizei artei în vulgarizare şi unilateralitate. Cu foarte multă putere de pătrundere, el scrie: „Din nenorocire, mulţi chiar din adepţii teoriei în chestie (ai marxismului — *R.P.*) nu-şi dau de loc seama de aceste greutăţi şi cred că au rezolvit în fond orice chestie literară numai prin farmecul *materialismului economic*, pe care ei îl prefac într-o formulă moartă; pentru ei, materialismul economic e un fel de iarba-fiarelor, prin care se poate deschide fără nici o muncă

[40] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, Edit. pentru literatură, Bucureşti, 1967, p. 366.

[41] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, Edit. tineretului, f. a. p. 30.

[42] *Antologia gîndirii româneşti, Secolele XV—XIX*, partea a II-a, Edit. politică, Bucureşti, 1967, p. 797.

[43] *Ibidem*, p. 798—799.

[44] *Ibidem*, p. 799.

toate uşile tainice ale ştiinţelor sociale. Pentru ei, fiecare manifestare literară dintr-o anumită ţară şi epocă e aşa pentru că structura economică e aşa şi atîta tot, ce atîta bătaie de cap !" [45].

De aici rezultă şi marea încredere a socialistului nostru în forţa gîndirii marxiste şi răspunderea mare pe care o au adepţii acesteia în a o aplica în analiza diferitelor fenomene sociale, în speţă a celor artistice-literare. *Expressis verbis*, Gherea previne împotriva dogmatismului : „E foarte important de ştiut că structura economică a societăţii hotărăşte în primul rînd felul manifestărilor ei sufleteşti, cum e, spre pildă, literatura, dar această constatare importantă nu trebuie să se prefacă într-o dogmă, ci într-un metod de cercetare ulterioară" [46]. Şi, în acelaşi spirit, subliniind valoarea marxismului, el arată : „Această teorie atît de roditoare dacă e înţeleasă ca metodă de cercetare, e stearpă dacă e luată drept dogmă ; în acest din urmă caz, ea adoarme spiritul de cercetare în loc de a-l stimula. De aice urmează deci că adepţii materialismului economic nu trebuie să-l înţeleagă ca o dogmă, căci potrivnicii lui nu trebuie să acuze teoria pentru greşelile şi neabilitatea adepţilor ei" [47].

Gherea propune să se pornească, metodologic *, *de la opera de artă* ca atare, pentru a ajunge la mediul social ; să nu *coborîm* de la mediul natural şi social pînă la opera de artă, ci să ne *ridicăm* cu analiza de la operă la mediu. Punctul de vedere al lui Gherea este deci mult mai nuanţat şi deplin justificat din perspectiva unei teorii a culturii. Arta este creaţie prin excelenţă, creaţie a unor raporturi noi de lucruri şi idei. Ca atare, Gherea parvine la cercetarea *raportului creaţie (operă) — creator*, raport fundamental în orice teorie a culturii. Prin aceasta nu este negat determinismul social al operei literar-artistice sau culturale ; el este însă mediat de o serie de alţi factori. Actul cultural, ca produs finit, devine astfel rezultatul unui paralelogram de factori complecşi (deşi structurabili) din perspectiva deterministă materialistă pe care Gherea o promovează. Esteticianul român schiţează, în acest fel, o teorie a factorilor culturali, nereductibilă doar la un singur factor, obiectiv, extraestetic : cel social. Numai necesităţile polemicii şi ale precizării exprese a propriei poziţii l-au condus la sublinierea apăsată, uneori pînă la îngroşare, a rolului determinant — *în ultimă instanţă* — al factorului social, aşa cum o întîlnim în dese pasaje ale operei sale.

Aşa cum s-a remarcat în literatura de specialitate, poziţia lui Gherea cunoaşte o anumită evoluţie de la studiul din 1886, *Personalitatea şi morala în artă*, pînă la cele din 1896—1897, după care, practic, interesul său se deplasează de la problemele de teorie a culturii, de estetică şi critică literară, spre cele de sociologie, care-l acaparează tot mai mult. Perspectiva

[45] *Ibidem*.

[46] *Ibidem*.

[47] *Ibidem*, p. 800.

* În paginile următoare am utilizat cîteva din rezultatele unei cercetări mai recente, consacrată gîndirii estetice a lui C. Dobrogeanu-Gherea (Gheorghe Epure, *C. Dobrogeanu-Gherea — moralitatea creaţiei artistice* în vol. *Cultura, creaţia, valoarea — dominante ale filosofiei româneşti*, Edit. Eminescu, Bucureşti, 1983, p. 109—112).

Scanned with OKEN Scanner

estetică a actului critic-interpretativ al operei de artă nu a fost eludată niciodată, atît doar că, în primele sale studii, nu-i acordă prioritate metodologică practică, așa cum o va face mai tîrziu. Complexitatea dezvoltării culturii românești de la finele secolului al XIX-lea punea, deopotrivă, la ordinea zilei, în evaluarea critică a operelor literar-artistice, și alte valori, alături de cea estetică, promovată de estetica junimistă. C. Dobrogeanu-Gherea va ridica, în acest context, o problemă mai complexă de domeniul teoriei culturii : cea a *interdependenței valorilor* : etice, estetice, politice (istorice), pe terenul căreia își precizează liniile de forță ale concepției sale estetice. Punctul primar al discutării problemei interdependenței valorilor l-a constituit analiza temei *moralității în artă*, într-o controversă cu T. Maiorescu, adept al tezelor „esteticii metafizice" („arta ca ficțiune ideală", „emoțiunea impersonală" etc.).

Moralitatea artei (concept cu o sferă mai largă decît eticul, cuprinzînd, deopotrivă, și social-politicul) — demonstrează Gherea — este consecință a condiționării ei sociale, căci creatorul de artă are convingeri, principii proprii, ca influențe ale mediului în care trăiește, respiră atmosfera morală a societății, încît, „subiectele ce va alege, felul cum le va lucra, vor purta pecetea mijlocului social ce înconjură pe artist"[49]. Un om credincios, își ilustrează Gherea ideea, un artist religios va putea face o satiră genială împotriva ateilor, dar nu va putea face niciodată o satiră cu adevărat artistică împotriva religiei, pe care o crede sfîntă și bună. Creația artistului reproduce caracterul său personal, are o pecete individuală proprie.

Elementul moral (cel politico-social) în artă este în funcție de împrejurările reale ale existenței creatorului operei respective, filtrate însă prin personalitatea acestuia. *Creatorul* (raportat la mediul său social) deține un rol primordial în *creația* literar artistică și culturală propriu-zisă ; arta nu este „morală" în sine („an sich"), în afara artistului creator, altfel am considera-o drept o entitate metafizică.

Dar valoarea unei opere de artă și influența ei asupra mediului care a determinat-o nu rezidă doar în „moralitatea" ei, în mesajul pe care-l transmite, în ideile pe care le comunică, ci este, deopotrivă, și o funcție a elementului estetic. Orice sentiment, orice manifestare a vieții individuale — arată Gherea — poate deveni subiectul unei lucrări artistice, doar cu condiția ca tratarea acestui subiect să fie „în adevăr artistică".

Interdependența valorilor se manifestă în multiple forme. Dacă operele de artă cu adevărat mari sînt în general „moralizatoare", există, de asemenea, opere realizate artistic care să aibă influențe „demoralizatoare". Un mediu social „imoral" va corupe arta, va produce opere artistice „nemorale", care vor avea o înrîurire „demoralizatoare" asupra societății.

Dar această interdependență a valorilor nu anulează autonomia — *relativă* — a esteticului, ca valoare specifică a artei.

Deși concepția estetică a lui Gherea este de esență sociologică, el nu rămîne cantonat strict și exclusiv în această perspectivă, și ocolește cu abilitate arcanele ei sociologizante. Militînd pentru interdependența

valorilor în analiza specificului artei ca *produs cultural*, el promovează ferm punctul de vedere al *ireductibilității valorilor*. „Moralitatea" artei — reflex al condiționării ei sociale — nu este condiția necesară și obiectivă a valorii estetice, ci invers. „Patriotismul, ca și oricare altă manifestare a vieții individuale și sociale — își precizează Gherea poziția — , poate să fie subiectul unei lucrări artistice, numai tratarea acestui subiect trebuie să fie în adevăr artistică"[48]. La determinarea valorii de ansamblu a unei opere de artă participă un complex de laturi, fiecare cu specificul său propriu. „Așadar, opera artistică va fi cu atît mai moralizatoare cu cît va fi mai mare elementul moral întrupat în ea și cu cît execuția ei va fi mai genială"[49].

Gherea previne aici asupra unei încheieri pe care o trag partizanii „artei pentru artă" : dacă puterea moralizatoare a unei opere artistice e cu atît mai mare, cu cît opera e mai realizată estetic, nu poate rezulta că arta are putere moralizatoare în sine. *Arta în sine* este tot atît de puțin moralizatoare cît este de folositor, de pildă, cuțitul *în sine*. „Pentru o operă artistică moralizatoare se cer deci două condiții : înălțarea morală și ideală a artistului și puterea creatoare, geniul. Una singură dintrînsul nu ajunge"[50] ;

În lumina acestor idei, a apărat Gherea principiul artei cu tendință — tendință rezultată din fondul de gîndire al operei de artă care oglindește un anumit mediu social — împotriva teoriei idealiste a artei pentru artă. Totodată, făcînd distincțiile necesare, el a respins tezismul în artă — deci ceea ce s-ar putea numi scrisul sau „arta" de serviciu.

Creația artistică fiind rezultanta influenței mediului natural și social, aceasta va exprima tendințele acestui mediu : ale epocii, ale societății în care trăiește creatorul. „Artă fără tendință n-a existat, nu există, nu va exista" [51]. Dar, previne Gherea, este imposibil, practic și teoretic, a opera o deosebire între idei și tendințe, pe de o parte, și artă, pe de alta, deosebire care ar duce la concluzia că ideile sociale își au cîmpul lor mărginit, ca și arta pe al său. Postulatul lui Gherea este cel al unității valorilor. Teziștii, în polemica lor împotriva esteticilor metafizice, care socoteau arta ca ceva divin, impersonal uman, consideră, în schimb, că arta ar fi o creație ca oricare alta, căzînd în greșeala contrară, de a spune că însușirea artistică nu se deosebește prin nimic de oricare altă operație intelectuală (de a învăța aritmetica, de pildă).

Binecunoscuta polemică cu Titu Maiorescu și partizanii acestuia a avut ca rezultat cunoașterea unor idei marxiste și a semnificat o critică pertinentă la adresa concepțiilor idealiste și metafizice despre artă. Iar ideile lui Gherea despre menirea socială a artei, despre rolul artistului-cetățean — importante și cu ecou puternic în epocă — își păstrează pe deplin actualitatea. La fel ca și unele din articolele sale de critică literară care — deși nu lipsite de unele erori ale sociologismului vulgar, împotriva căruia însuși gînditorul se pronunțase — au valoarea unei calde pledoarii pentru arta militantă, pusă în slujba unor înalte idealuri de progres și dreptate. De unde și interferența, în gîndirea lui Gherea, a problemelor de etică, cu cele de estetică.

[48] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, Editura tineretului, p. 30.
[49] *Ibidem*, p. 38.
[50] *Ibidem*.
[51] *Ibidem*, p. 79.

Ca şi în cazul artei, C. Dobrogeanu-Gherea a pus în lumină, în spirit marxist, condiţionarea socială, caracterul de clasă al moralei, al concepţiilor etice: „întreaga viaţă a societăţii (morala, gîndirea, instituţiile ei juridice şi politice etc.) — scria el — sînt condiţionate şi hotărîte de organizaţia economică a societăţii, de modul cum se produc şi se distribuie bogăţiile în societate"[52].

Morala are a răspunde la întrebările („chinuitoare întrebări" — spune Gherea) despre ceea ce e bine sau rău. Răspunsul ştiinţific privind sancţiunea morală a faptelor omeneşti îl dă marxismul, care priveşte fenomenul în determinările lui istorice. Gherea remarca cu îndreptăţire că în societăţile împărţite în clase antagoniste, există o morală retrogradă — a claselor care încearcă să se opună mersului înainte al istoriei — şi o morală înaintată, superioară, reprezentantă a claselor luptătoare pentru progres. Constatarea îl duce pe gînditorul marxist la exprimarea — din nou şi cu o deosebită forţă — a valorii socialismului, de data aceasta pe plan moral. El scrie :„O epocă istorică se deosebeşte prin felul traiului material al oamenilor şi fiecărui fel material de trai îi corespunde o anume ideologie, o anume etică. Fiecare epocă istorică are deci şi o etică a ei proprie. Această etică nu e omogenă pentru toată societatea, după cum nu e omogenă nici societatea însăşi, ci e împărţită în clase, care prin lupta lor dau întregul conţinut al istoriei. Din aceste clase, unele, prin traiul şi lupta lor socială, sînt regresive, tind să ducă societatea îndărăt, iar altele sînt progresive adică prin traiul şi lupta lor duc societatea spre progres şi lumină; şi după cum e tendinţa socială a claselor, aşa e şi etica lor. În fiecare epocă istorică există astfel o etică inferioară şi o etică superioară; aceasta din urmă reprezintă tocmai aspectul etic al luptei acelei epoci spre progres, spre lumină . . . Pentru epoca în care trăim, această activitate şi luptă, şi idealurile ei înalte, şi etica ei superioară se rezumă în cuvîntul *Socialism*"[53].

Aceste teze contrastau violent cu interpretările idealiste ale moralei, larg şi perseverent răspîndite de ideologii claselor dominante ale timpului, de cercurile teologice.

Ca şi ceilalţi socialişti ai vremii, C. Dobrogeanu-Gherea s-a pronunţat şi în problemele religiei. Astfel, în 1890, ocupîndu-se de cauzele pesimismului în literatură şi viaţă, el nota şi explica, printre altele, fenomenul misticismului religios. El critica interpretarea idealistă, care considera că misticismul religios contemporan ar fi fost provocat de faptul că ştiinţa, deschizînd omului imense orizonturi, nu-i poate da răspunsuri la întrebări vitale, şi atunci, decepţionat, omul se întoarce la religie. „Stranie logică şi stranie căutare de idealuri ! — replica Gherea. Ştiinţa deschide imense orizonturi pentru idealuri măreţe şi, în loc de a se ridica tot mai sus şi mai sus, lucrînd pentru lărgirea acestor orizonturi imense, misticul modern se întoarce la religiune şi se mulţumeşte cu explicări şi cu ipoteze copilăreşti ce n-au pic de verosimilitate"[50]. Ironic, criticul socialist compară : „Aşa ar fi cu un şoim care, fiindcă nu poate să-şi înalţe zborul mai sus de piscurile înalte ale Alpilor, decepţionat, s-ar lăsa jos pe pămînt şi ar începe să mănînce grăunţe împreună cu găinile, raţele şi gîştele, ajungînd o pasăre de curte. Stranie prefacere !"[54]. Care este

[52] *Antologia gîndirii româneşti*, ed. cit., p. 802

[53] „Viitorul social", anul I, vol. 1 din 5 dec. 1907, p. 413–414.

[54] C. Dobrogeanu-Gherea, *Studii critice*, vol. I, E.S.P.L.A., Bucureşti, 1956, p. 142.

Scanned with OKEN Scanner

cauza misticismului modern? „Explicarea acestui fapt atît de straniu — scrie Gherea — o găsim iarăşi în organizaţia socială"[55]. „Întocmirea socială modernă, făcînd pe om aşa de atîrnător, creează un teren pentru religiune şi pentru misticismul religios"[56]. Cu toate că Gherea limitează această explicaţie şi nu relevă mai în profunzime rădăcina socială a religiei, cele spuse de el erau un pas înainte în evoluţia concepţiilor antireligioase din ţara noastră.

Este interesantă, de asemenea, explicarea de către Gherea a diferitelor forme de misticism, în funcţie de orînduirea socială. „Aşa, în evul mediu — scrie el — felul atîrnării sociale era *personal*. Omul medieval atîrna de persoana baronului feudal, de rege ori împărat. În religiune, D-zeul medieval a fost asemenea personal. D-zeu era sever, pedepsitor, puternic şi totodată bun, drept. D-zeu era combinaţiunea unui stăpîn real, pe care îl avea omul înaintea ochilor, şi a unui stăpîn ideal, aşa cum ar fi dorit să-l aibă. Atîrnarea socială modernă nu e personală, omul nu depinde de o persoană hotărîtă, ci de ceva vag, nedefinit, de ceva misterios pentru el, despre al cărui caracter nu poate să-şi dea seama, pe care e nevoit să-l numească cu nişte cuvinte vagi ca «*soartă*», «*noroc*», «*împrejurările vieţii*» etc., de aceea şi misticismul religios al omului modern e nehotărît, vag. Dumnezeul misticului modern e ba natura, ba suprema iubire, destăinuirea, nemurirea etc."[57]. Deşi, după cum se vede, Gherea se referă la misticismul unor oameni de ştiinţă şi literaţi şi nu analizează problema în ansamblul ei, important este că el caută explicaţii de ordin social, care depăşesc vechile interpretări.

✧

Locul şi rolul lui Constantin Dobrogeanu-Gherea în istoria filozofiei româneşti se definesc prin următoarele caracteristici: evidenţierea valorii marxismului ca filozofie unitară despre lume şi societate, cu accent pe problemele dezvoltării istorico-sociale; critica bazelor idealiste şi metafizice ale unor concepţii burgheze şi anarhiste; încercarea de interpretare, în lumina dialecticii materialiste, a societăţii româneşti şi a căilor ei de dezvoltare; fundamentarea esteticii materialiste prin reliefarea raporturilor de determinare societate-artă şi sublinierea influenţelor lor reciproce.

[55] *Ibidem.*
[56] *Ibidem.*
[57] *Ibidem.*
[58] *Ibidem*, p. 143.

Scanned with OKEN Scanner

3. IOAN NĂDEJDE

Publicist, istoric, jurist, I. Nădejde (1854—1927) a făcut parte din mişcarea socialistă în ultimele două decenii ale secolului trecut.

După ce a fost destituit din învăţămînt din cauza convingerilor sale socialiste, el a jucat un rol însemnat în publicistica socialistă (în special la „Contemporanul"). Prin articolele sale — *Ce ştim despre lume?*, *Este oare spirit ca ceva deosebit de materie?*, *Este sau nu Dumnezeu?* — etc., — I. Nădejde a contribuit la răspîndirea teoriilor ştiinţifice în domeniul ştiinţelor naturii, al ateismului, la combaterea obscurantismului şi a misticismului. A scris lucrări de istorie şi drept (*Viaţa lui Ştefan cel Mare şi cel Bun, Domnul Moldovei 1456—1504, cu un apendice despre starea socială a Moldovei în acel timp*, 1883; *Schiţă despre Miron Costin şi vremea lui*, 1888; *Din dreptul vechi român*, 1898; *Originea dreptului consuetudinar român*, 1900) şi manuale şcolare. Deşi nu lipsit de confuzii şi greşeli, I. Nădejde a ţinut conferinţe şi a scris articole de popularizare a marxismului. A tradus integral lucrarea lui Engels, *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*. În 1893 el a publicat o traducere a *Manifestului Partidului Comunist* cu titlu schimbat (*Manifestul socialist*) şi cu un *Adaos*, în care încerca să arate posibilitatea aplicării ideilor *Manifestului* în condiţii diferite de loc şi de timp. După ce în 1899 trădează mişcarea socialistă, I. Nădejde duce o companie de denigrare a ei, renunţînd totodată la preocupările ştiinţifice.

MATERIALISMUL ŞI ATEISMUL LUI NĂDEJDE

Poziţia filozofică a lui I. Nădejde este constant şi hotărît materialistă. Apărînd principiul materialist al infinităţii Universului, care este de natură materială, el scria: „Materia e veşnică, adecă fără început şi fără sfîrşit. N-a fost un timp cînd să nu fi fost materia, după cum nu va fi un timp cînd să nu mai fie. Nu putem presupune că materia a avut un început, căci aceasta ar însemna că s-a făcut din nemică"[1]. De aici, şi respingerea energică a creaţionismului: „din nemică nu se poate face ceva. Acest adevăr cunoscut de cei vechi şi arătat de Lucreţiu prin vorbele de *nilo nil* (din nemică nemică) e dovedit pe deplin de ştiinţă şi acum nimeni nu se mai îndoieşte despre dînsul. Materia neputîndu-se nimici, nu putem crede că va veni o vreme cînd să nu mai fie materie"[2].

I. Nădejde a consacrat multe pagini din studiile sale sublinierii legăturii indestructibile dintre materie şi spirit, raportului dintre materie

[1] *Antologia gîndirii româneşti, Secolele XV—XIX*, partea a II-a, Edit. politică, Bucureşti, 1976, p. 809.
[2] *Ibidem.*

Scanned with OKEN Scanner

şi mişcare, insistînd îndeosebi asupra combaterii argumentelor teologice care susţin existenţa unei forţe supranaturale, a lui Dumnezeu.

Ridicîndu-se împotriva părerilor apărătorilor religiei cu privire la pretinsul caracter imoral al poziţiei ateilor, Nădejde sublinia că „morala poate fi întemeiată pe baze cu totul ştiinţifice" [3] şi că educaţia religioasă este primejdioasă, deoarece, „dacă se deprind copiii a cunoaşte binele şi răul numai după poruncile date de Dumnezeu, îndată ce luminîndu-se mai mult vor lepăda această credinţă vor fi lipsiţi de un mijloc de a cunoaşte binele şi răul, vor crede că pot face orice de vreme ce au scăpat de *varga lui Dumnezeu*. Întocmai aşa se petrece lucrul şi cu copiii care nu se deprind a cunoaşte binele şi răul decît ca lucruri îngăduite ori oprite de părinţi. Negreşit că asemenea copii, îndată ce scapă de sub aripile părinteşti, sînt pe valurile lumii ca o corabie fără busolă şi fără cîrmaciu" [4].

Ideea era deosebit de importantă, ea coroborîndu-se cu o strînsă argumentare ştiinţifico-ateistă. Susţinătorii religiei, arăta gînditorul nostru, consideră că existenţa lui Dumnezeu este dovedită în special prin două argumente: primul, care pornind de la părerea că aşa cum orice lucru are un început, fiind făcut de cineva, la fel şi lumea trebuie să fi avut un început, să fi fost făcută de cineva; al doilea — argumentul teleologic — care socoteşte că lumea ar fi fost realizată după un plan şi ca atare fiinţa creatoare ar fi inteligentă.

„În privinţa argumentului întîi — răspunde Nădejde — te prinde mirarea cum de nu se împiedică cei ce-l întrebuinţează de o urmare foarte vădită a lui. Anume ce pot răspunde oare aceşti teologi celor ce i-ar întreba: Bine, ziceţi că nu poate să fie ceva fără a fi fost făcut de vreo fiinţă mai veche. Atunci daţi-vă osteneala de ne spuneţi cum de nu vă puneţi tot această întrebare şi în privinţa lui Dumnezeu. Noi, luînd raţionamentul d-voastră, vă vom întreba: cine a făcut pe Dumnezeu? Nu vă încercaţi să faceţi excepţie pentru dînsul, căci noi tot cu acelaşi drept putem face excepţie pentru materie" [5]. Dacă se doreşte de către teologi să se admită că Dumnezeu este dintotdeauna, atunci — continuă autorul — argumentul lor este un sofism, admiţînd ceea ce trebuie să dovedească, „*adică că orice lucru trebuie să aibă un făcătoriu*"; „şi mai mult încă te miri cînd vezi că peste cîteva vorbe dau cu piciorul în însuşi principiul citat, zicîndu-ne că Dumnezeu este fără să fi fost creat" [6].

Nădejde respinge şi părerile neştiinţifice despre Dumnezeu ca prim motor al materiei; el arată că acest argument porneşte de la premisa, pe care ştiinţa a dovedit-o ca falsă, despre materie ca fiind inertă. Or, replică socialistul român, ştiinţa arată că „materia, precum este eternă, este de asemenea din eternitate în mişcare şi că mişcarea n-are început după cum n-are nici materia însăşi" [7].

În privinţa argumentului teleologic, Nădejde arată că mişcarea astrelor şi eventuala dispariţie a planetei Pămînt (autorul român scrie aici ca şi Engels în *Dialectica naturii*), distrug cu totul ideea despre cauza inteligentă a Universului, pe cînd prin cauze materiale astfel de fenomene pot fi explicate. „Aşa fiind — exclamă Nădejde — , întrebăm pe orice om care voieşte să judece fără ca patima să-i astupe mintea şi fără ca îndărăt-

[3] *Ibidem*.
[4] *Ibidem*, p. 809—810.
[5] *Ibidem*, p. 814.
[6] *Ibidem*.
[7] *Ibidem*, p. 816.

Scanned with OKEN Scanner

nicia să-l facă a nu putea cîntări argumentele altora, întrebăm, zic, dacă mai poate fi vorba de plan inteligent în lume, dacă mai este undeva o ființă atotputernică, atotștiutoare, prea bună, care se îngrijește de oameni și de cel mai mic vierme ce se tîrîie în noroi? Mi se pare că, față cu drama îngrozitoare repetată în infinitul spațiului și a timpului, orice încercare de a mai admite existența unei cauze inteligente ar trebui să piară! Nu, nu este Dumnezeu, în zadar îl caută învățații, cerurile sînt mute, materia în mișcare face și desface fatal (necesar, obiectiv — *R.P.*) lumi în spațiu și în timp!"[8].

Dar cum se explică atunci existența și persistența credințelor religioase, cînd știința le dovedește netemeinicia?

Luînd în discuție problema cauzelor religiei, Nădejde arăta în 1892 că aceasta are trei izvoare: modul deformat în care oamenii primitivi își explicau diferite forme psihice; al doilea izvor, legat de primul, sentimentul de neputință al omului la începutul existenței și istoriei sale în fața puterilor naturii. Pînă aici, era reluată — după cum se vede — vechea explicație iluministă. Mai departe însă se spune: „Al treilea izvor, în sfîrșit, este simțul de slăbiciune față cu puterile sociale, a căror jucărie de la o vreme e omul, și nu va putea seca acest izvor din urmă pînă ce mai întîi nu va vedea omul limpede jocul puterilor sociale și putința de a le stăpîni ca și pe cele naturale"[9]. Important este că această posibilitate de a înțelege „jocul puterilor sociale" este legată de lupta concretă a muncitorimii, de înlăturarea exploatării, pentru că — se scrie în continuare — socialiștii nu trebuie să ducă același *mod*, același *tip* de propagandă ca și gînditorii atei burghezi; „Prin urmare, a ne lega de religie și a face, după modelul liber-cugetătorilor burghezi, gură și a înjura religia și sfinții ei, pe lîngă a pisa apă în piuă, înseamnă a îndepărta de la lupta pentru emancipare pe cei care cred încă și pe care prin înjurături nu-i vei face să nu creadă, iar prin explicări științifice nu-i vei face să înțeleagă"[10]. I. Nădejde observa că aceasta nu înseamnă renunțarea la propaganda ateistă, ci accentuarea însemnătății hotărîtoare a luptei proletariatului pentru îmbunătățirea situației sale în măsura posibilă în cadrul orînduirii capitaliste și pentru cucerirea puterii politice în vederea lichidării exploatării: „Din cele spuse pînă aici nu urmează nici că trebuie să fățărim credința religioasă, nici că nu trebuie să răspîndim cunoștințe științifice în privința problemelor dezlegate într-un fel, cum știm, de religie. Dar înseamnă ca să stăruim mai presus de toate pentru a face pe muncitori să-și înțeleagă pricina suferințelor, să vadă că toate felurile de pleasture propuse de partidele burgheze nu pot lovi răul la rădăcină și că deci trebuie să se unească între dînșii și să lupte pentru îmbunătățirea stării lor, întrucît e cu putință, și pentru cucerirea puterii politice, care să le slujească apoi ca unealtă de dezrobire desăvîrșită"[11].

DESPRE GENEZA ȘI VALOAREA MARXISMULUI

Ca și C. Dobrogeanu-Gherea, Ioan Nădejde a înțeles și a pus în lumină marea valoare teoretică și practică a marxismului, îndeosebi a concepției marxiste despre dezvoltarea socială, insistînd asupra carac-

[8] *Ibidem*, p. 817.
[9] *Ibidem*, p. 822.
[10] *Ibidem*, p. 823.
[11] *Ibidem*.

terului ei dialectic şi materialist, în raport cu unul din izvoarele ei — anume filozofia clasică germană. Într-o conferinţă din 1892, referindu-se la Hegel, el evidenţia — pe baza textelor lui Engels — valoarea dialecticii hegeliene. Filozofia lui Hegel este idealistă — scrie Nădejde — dar dacă filozoful german „ar fi rămas numai la atîta (la idealism — *R.P.*), apoi n-am putea vedea ce rol a putut juca în dezvoltarea lui Marx şi Engels şi deci la întemeierea teoriei lor materialiste pentru explicarea fenomenelor istorice. Dar Hegel nu era om de rînd şi metoda lui de cercetare, metoda dialectică, a dat armele cu care s-au sfărîmat toate absoluturile, şi între acestea şi sistemul lui Hegel, pe care acesta, în contrazicere cu metoda sa, îl declară ca adevăr absolut"[12]. Şi mai departe: „Acei ce puneau valoare pe sistemul lui Hegel puteau fi oricît de conservatori, şi Hegel face parte din aceştia; acei care, dimpotrivă, puneau mai mult temei pe metodă puteau fi oricît de progresişti şi de revoluţionari"[13]. Printre aceştia se aflau Marx şi Engels. Este interesantă apoi redarea de către autor a dificultăţilor filozofice ale tinerilor hegelieni: „Aceşti hegelieni progresişti au fost nevoiţi să se întemeieze pe materialismul englez şi francez în lupta lor cu religia şi cu absolutismul. Lucrul nu mergea fără încurcătură, deoarece după Hegel natura este « o exteriorizare » a ideii absolute, a spiritului, a lui Dumnezeu, dacă voiţi, pe cînd după materialişti, dimpotrivă, natura este eternă şi spiritul e o creaţiune a naturii, şi nimic mai mult"[14].

După ce arată influenţa cărţii lui Feuerbach, *Esenţa creştinismului*, asupra evoluţiei filozofice a lui Marx şi Engels, Nădejde menţionează că „Marx şi Engels, deşi pentru scurt timp fermecaţi de Feuerbach, îşi veniră în fire şi chiar la 1845, în *Sfînta familie*, se arătară în mare parte mai înaintaţi decît Feuerbach"[15]. Şi concluzia: Marx şi Engels au creat o nouă filozofie, preluînd şi dezvoltînd, pe baze materialiste, dialectica hegeliană.

Toate aceste lucruri, spuse la noi în 1892 (la care se adaugă foarte lungi citate din lucrările lui Engels), au o deosebită însemnătate în primul rînd, prin faptul că redau texte originale din opere de bază ale filozofiei marxiste, prin faptul că subliniau însemnătatea concepţiei filozofice a lui Marx şi Engels în istoria filozofiei — materialismul dialectic, legătura şi în acelaşi timp depăşirea de către această nouă concepţie filozofică a întregii dezvoltări filozofice anterioare.

Nădejde nu este scutit de unele interpretări eronate în afirmaţiile sale. Astfel, el considera, în unele formulări confuze, că lumea ar fi un „ce" care s-ar prezenta cînd sub formă de materie, cînd sub formă de spirit.

De asemenea, încercînd să marcheze, prin exemple concrete, deosebirea dintre dialectică şi sofistică, Nădejde absolutizează calea luptei legale a proletariatului.

Dincolo de aceste limite, trebuie remarcat că I. Nădejde a subliniat şi însemnătatea concepţiei marxiste privind dezvoltarea socială. În interpretarea istoriei, concepţia marxistă aduce lumină, fiind — după expresia plastică a lui Nădejde — firul Ariadnei care călăuzeşte pe cercetător în labirintul fenomenelor istorice.

[12] *Ibidem*, p. 820.

[13] *Ibidem*.

[14] *Ibidem*.

[15] *Ibidem*, p. 821.

Nădejde relicfează îndeosebi că teoria marxistă despre dezvoltarea socială este — spre deosebire de cele anterioare ei — și materialistă, și dialectică. Dezvoltarea științelor, spune el, aduce noi dovezi „în sprijinul concepției geniale a lui Marx și Engels". Dar Nădejde face confuzii și ajunge uneori la exagerări. Astfel, neînțelegînd — ca și Gherea, de altminteri — pe Engels, el afirmă că nu întotdeauna modul de producție a fost factorul hotărîtor în dezvoltarea socială, că pe primele trepte ale organizării sociale omenești determinante ar fi fost relațiile sexuale. Totodată, el arată că într-o societate viitoare, socialistă, nu modul de producție va fi factorul determinant al dezvoltării sociale, ci ideile și sentimentele oamenilor.

◇

Contribuția lui Ioan Nădejde în istoria filozofiei românești se înscrie în direcția promovării cu vigoare, în ultimele două decenii ale secolului trecut, a materialismului, a criticii religiei și propagării ateismului, în direcția sublinierii valorii filozofice a marxismului.

Scanned with OKEN Scanner

4. RAICU IONESCU-RION

Absolvent al liceului din Bîrlad, apoi al Facultății de litere și filozofie și al școlii normale superioare din Iași, în urmă profesor la gimnaziul din Tîrgoviște, Raicu Ionescu (cunoscut în publicistica vremii mai ales prin pseudonimul „Rion") oferă cele mai multe elemente pentru reconstituirea unei imagini adecvate a tineretului intelectual marxist de la sfîrșitul secolului trecut.

Într-un răstimp scurt (n-a trăit decît 23 de ani: 1872—1895) el a trecut de la spiritul de frondă vag, de la revolta neadunată în jurul unui ideal social, la încadrarea modului său de a gîndi viața socială și cultura în structura semnificativă a marxismului și la activitatea militantului socialist.

Un grup de liceeni — Raicu Ionescu era printre ei — înființează în 1887 un cerc științific, literar și filozofic, care durează doi ani și în cadrul căruia Rion își completează cultura cu ceea ce școala nu dădea: aici îi citește pe marii scriitori ruși și francezi, apoi pe Taine, pe Brandes, pe Nordau, pe Haeckel, pe Spencer și, desigur, pe Marx. Tot aici face cunoștință și cu ceea ce era valoare în gîndirea românească, printre alții cu Vasile Conta.

Între 1889 și 1890, Rion publică în revista „Școala nouă", înscriindu-se în programul activității culturale a „Contemporanului", articole de demascare a naționalismului burghez, a ignoranței, a caracterului neștiințific al manualelor.

Împreună cu Ibrăileanu, care în 1890 se înscria de asemenea la universitate și la Școala normală superioară, Raicu Ionescu a rămas în amintirea colegilor de școală ca un conducător al studențimii socialiste [1]. „În universitate — va scrie Ibrăileanu despre Rion — a fost un soldat muncitor și disciplinat al partidului socialist. Ținea discursuri la întrunirile socialiste, conferințe la cercul studiilor sociale ..." [2]. Tot Ibrăileanu ne informează că acum Rion colabora la traducerea, din germană, a *Manifestului Partidului Comunist*.

În revista teoretică socialistă „Critica socială", care apare la Iași între 1891 și 1893, Raicu Ionescu publică trei studii remarcabile: *Idealismul și materialismul economic, Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă* și *Religia! Familia! Proprietatea! (din epoca revoluției franceze).* Ultimul studiu a fost reprodus în revista marxistă „Ère Nouvelle", pe

[1] A. A. Bădărău, *Depănînd vechi amintiri*, în „Viața românească", an. XXVIII (1936), nr. 4, 5 (aprilie, mai), p. 5.

[2] Articolul *Raicu Ionescu-Rion*, semnat C. Vraja, în „Lumea nouă", din 1 mai 1895.

care o editau la Paris un grup de socialişti români. Există informaţii indirecte care atestă că, citindu-l, Engels l-ar fi apreciat elogios[3].

Raicu Ionescu a mai publicat articole politice în ziarul „Munca" şi articole de critică în „Evenimentul literar", condus de Sofia Nădejde.

Raicu Ionescu s-a apropiat de înţelegerea caracterului atotcuprinzător al învăţăturii lui Marx. Denumind-o socialism, el înţelegea prin acest termen concepţia marxistă în întregul ei. „Socialismul nu stă numai în convingerea că proprietatea privată de azi va fi înlocuită prin cea colectivă; el este o întreagă doctrină ale cărei fire se întind pe multe domenii ale activităţii omeneşti generale, cu atît mai mult în ramurile care ating de aproape şi imediat pe om" [4].

Rion a insistat în repetate rînduri asupra faptului că materialismul istoric (pe care îl numeşte — cu un termen destul de răspîndit în epocă şi care conţine o exagerare vulgarizatoare — „materialism economic") reprezintă baza teoretică a socialismului ştiinţific [5] şi a considerat că „înţelegerea materialist-dialectică a vieţii sociale a revoluţionat sociologia" [6].

El a subliniat rolul determinant al economicului, dar a simţit primejdia economismului vulgar, a căutat să-l evite, ferindu-se să deducă direct şi exclusiv din economic fenomenele culturii.

Determinate în ultimă instanţă de structura economică, ideile au o viaţă proprie şi o mare forţă propulsorie, putînd pune în mişcare mase mari de oameni. Legile sociale obiective nu sînt forţe oarbe, cu toate că, cititor şi admirator al lui Conta, Rion le numeşte, ca şi acesta, legi „fatale" dînd însă termenului semnificaţia de „necesar".

Rion dezvoltă pe baze marxiste tradiţiile progresiste ale democratismului revoluţionar din ţara noastră. Principiul potrivit căruia istoria societăţii este istoria maselor populare ca şi teoria marxistă a luptei de clasă sînt pentru el adevăruri de prim ordin.

Raicu Ionescu a supus criticii unele explicaţii idealiste ale istoriei, de mare răspîndire spre sfîrşitul secolului trecut. Acesta este, de altfel, capitolul cel mai extins şi mai valoros al studiilor sale.

Rion a acordat mare atenţie respingerii vederilor idealiste ale lui Lassalle asupra dreptului. Rămînînd hegelian, Lassalle considera că dreptul pozitiv decurge cu necesitate din conştiinţa generală, conştiinţă a întregului popor, pe care o numea, cu un termen împrumutat de la Fichte, „spirit al poporului" (*Volksgeist*).

Tocmai pornind de la această categorie, Rion denunţă ca idealistă lucrarea lui Lassalle, *Sistemul drepturilor cîştigate*, care fusese considerată de autorul ei drept „citadelă a unui sistem de drept strict ştiinţific, o construcţie turnată din oţel curat ..." [7]. Rion critică în această lucrare

[3] Vezi Raicu Ionescu-Rion, *Scrieri literare*, Iaşi, Editura familiei, 1895, p. 246, postfaţa (*Cîteva cuvinte*) semnată C. Vraja: „... Un articol al său (al lui Rion — *F.N.*) din «Critica socială», *Religia! Familia! Proprietatea!* ..., a fost tradus în «L'Ère Nouvelle». Despre acest articol, Engels a spus că-i admirabil ...". Vezi, de asemenea, I. C. Atanasiu, *Pagini din istoria contimporană a României. 1881—1916. Mişcarea socialistă*, Bucureşti, Edit. Adevărul 1932, p. 144—145 „... în «L'Ère Nouvelle» au apărut studiul d-rului Stîncă, *Mediul social ca factor patologic* şi studiul lui R. Rion, *Religia. Familia. Proprietatea*, pe care Engels l-a citit cu mult interes şi l-a apreciat foarte elogios, mai ales cînd i s-a spus că autorul era foarte tînăr, aproape un adolescent".

[4] Raicu Ionescu-Rion, *Scrieri*, Edit. ştiinţifică, Bucureşti, 1964, p. 278 (*Din teoriile noastre*).

[5] Vezi, în special, studiul *Idealismul şi materialismul economic*, ed. cit., p. 109—110.

[6] Vezi *Arta revoluţionară*, ed. cit., p. 353—354.

[7] *Socinenia F. Lassalia*, t. III, Petersburg, 1908, p. 268.

tocmai capitolul căruia Lassalle îi atribuia o mare actualitate, anume capitolul *Esența dreptului roman și german de moștenire în dezvoltare istorico-filozofică.*

Lassalle susținea că, în timp ce dreptul de moștenire german (fără testament) s-a dezvoltat din dreptul familial, care proclamă identitatea morală a membrilor familiei întemeiată pe iubire, cel roman (cu testament) este rezultatul credinței că moștenitorul continuă voința decedatului, credință ale cărei rădăcini trebuie căutate în cultul strămoșilor, deci în ideea nemuririi. Astfel, sensul testamentului ar consta doar în transmiterea voinței de la o persoană la alta, chestiunea bunurilor transmise, a proprietății, devenind absolut întîmplătoare. Lassalle explică existența celor două forme ale dreptului de moștenire prin particularitățile spiritului latin și german.

Dacă Engels arătase că teoria lassalleană a dreptului a fost luată pe de-a-ntregul de la Hegel, Bernstein aprecia, dimpotrivă, că *esența dreptului roman și german de moștenire în dezvoltare istorico-filozofică* atestă „creația teoretică", „amploarea ideii analitice" [8].

Nici social-democrații de la noi n-au observat eclectismul idealist al lui Lassalle, de vreme ce în „Revista socială" citim : „Se poate să nu primească cineva ideile lui Lassalle, dar e peste putință să nu-i recunoaștem originalitatea în idei" [9].

Rion arată însă că Lassalle recurge la Hegel și explică în mod idealist dreptul de moștenire german și roman. El subliniază că deosebirile dintre cele două forme de drept nu pot fi elucidate prin afirmația că dreptul german e bazat pe iubire, iar cel roman — pe voința tatălui.

Deosebirile dintre cele două forme ale dreptului de moștenire sînt determinate de faptul că romanii și germanii se aflau pe trepte diferite de dezvoltare economică ; la romani dispăruse de mult orînduirea gentilică, iar familia intrase în faza patriarhatului, în timp ce la triburile germane familia se mai găsea în faza de trecere spre patriarhat, bunurile aparțineau încă tuturor membrilor ei și de aceea tatăl nu lăsa testament. „Iată explicația adevărată. Că aceste legături au putut naște, de pildă, în familia germană, mai multă iubire decît în cea romană, asta se poate, dar că această iubire e pricina modului de a moșteni german, asta-i fals : e idealism" [10].

În a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd pozitivismul este influent, iar științele naturii (în special biologia), impresionînd prin rezultatele lor, încep să fie considerate temelii științifice suficiente pentru descifrarea fenomenelor mai complexe, cele sociologice, apar teorii sociologice de tip organicist, ale căror concluzii politice sînt adeseori reacționare. Caracteristică pentru această orientare este mai ales filozofia lui Herbert Spencer.

Criticînd organicismul lui Spencer, Rion subliniază că, prin concluziile sale, filozoful englez încerca să încetățenească ideea că societatea este supusă unor legi naturale veșnice și imuabile. Conținutul analogiilor dintre organism și societate este lipsit de temei, arată Rion ; premisa tacită este acceptarea veșniciei unor funcții și instituții sociale ca negoțul, statul.

[8] F. Lassalle, *op. cit.*, t. III, p. 399.

[9] „Revista socială", an. I (1884), nr. 1 (aprilie), p. 25, articolul *Lassalle*, nesemnat.

[10] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 111 (*Idealismul și materialismul economic*).

„Că există și că trebuie să existe în societate ordine, producere și circulație nu tăgăduiește nimeni, dar nu trebuie să existe în forma lor de azi, cînd, în loc să alcătuiască, cum pretinde această școală, un organism, *unul*, se dușmănesc și se despart" [11].

Darvinismul social este criticat de Rion ca școală sociologică reacționară. Adepții acestei teorii transpuneau în societate lupta pentru existență; concurența, exploatarea, războaiele erau considerate trăsături veșnice ale societății omenești, asigurînd dezvoltarea progresivă a acesteia.

Rion subliniază că societatea are legi specifice și că dezvoltarea ei poate fi înțeleasă numai dacă se pleacă de la aceste legi care arată că într-adevăr, există o luptă în societate, dar nu o luptă de la individ la individ, ca în regnul animal, ci o luptă cu mijloace de luptă sociale. Lupta de clasă, care a apărut după dispariția relațiilor comuniste primitive, va duce la nimicirea claselor și se va nega pe sine. Căci lupta de clasă nu este o lege naturală, veșnică, ci o lege socială care a îmbrăcat forme diferite, în funcție de fiecare orînduire socială împărțită în clase antagoniste [12].

Remarcînd deosebirea dintre structurile sociale și cele naturale, atrăgînd atenția asupra caracterului neștiințific al transpunerii legilor naturii în societate, Rion previne în același timp și asupra primejdiei de a săpa o prăpastie între natură și societate, căci „amîndouă sînt supuse evoluției, schimbării" [13].

Rion a combătut cu pasiune revoluționară școala criminologică pozitivistă italiană și pe admiratorii ei români, dezvăluind temeiul politic al acestei pseudoștiințe.

Preocuparea de criminalitate ca fapt social (și nu numai juridic), sub raportul cauzelor care o determină, al legilor care o guvernează și al formelor ei de manifestare, datează din a doua jumătate a secolului al XIX-lea, cînd numărul crimelor crește excesiv. Juriști, medici, biologi scriitori și filozofi încep să se ocupe de criminalitate, apar școli, curente.

Cea mai cunoscută dintre aceste școli, și cu cele mai mari pretenții științifice, este școala antropologică întemeiată de Lombroso și continuată de Ferri și Garofalo. Cu toate divergențele dintre ei, cu toate corectivele pe care și le-au adus unul altuia, cu toții acceptă ideea fundamentală că infracțiunea, crima sînt modalitatea inevitabilă de comportare a însuși organismului infractorului — varietate biologică inferioară, degenerată; criminalul se naște criminal, criminalitatea este atavică, iar remediul ei este suprimarea criminalului.

Școala criminologică italiană cunoaște un amplu și fulgerător succes în rîndurile intelectualității burgheze din Europa și America; se înființează reviste, se inițiază concursuri pentru dezbaterea și aplicarea teoriei lombrosiene.

Revistele „Convorbiri literare" și „Arhiva societății științifice și literare" din Iași publică fragmente din lucrările școlii antropologice a penaliștilor italieni și prezintă cu simpatie concepțiile școlii.

Rion arată din capul locului că școala pozitivistă italiană ignorează polarizarea bogăției și mizeriei în capitalism, lupta de clasă, omul sfîșiat de contradicțiile lumii capitaliste, pentru a se ocupa numai de omul biologic, pretinzînd că a găsit cauza crimei în organism, iar antidotul ei —

[11] *Ibidem*, p. 131 (*Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă*).
[12] *Ibidem*, p. 133—134.
[13] *Ibidem*, p. 134.

în legislaţie. Şi, într-adevăr, polemizînd cu socialiştii, baronul Rafaele Garofalo susţinea că mizeria proletariatului nu ar fi consecinţa exploatării, ci a „lipsei de curaj şi de activitate însoţită de un fel de apatie" [14]. Pentru ca un om să devină infractor, ar fi nevoie doar de o condiţie psihică: absenţa „instinctului cinstei". Numai religia ar putea influenţa în sensul diminuării criminalităţii, de aceea baronul recomandă guvernelor „luminate" să sprijine această „forţă moralizantă" [15].

Cum se explică însă faptul că membrilor comunei primitive le erau străine o serie întreagă de crime care au apărut abia o dată cu civilizaţia? „Moralitatea lor n-o poate explica decît felul proprietăţii lor şi lipsa deosebirii izbitoare între bogaţi şi săraci"! [16].

Folosind studiile statistice ale lui Paul Lafargue asupra perioadei de înflorire economică a Franţei, 1840—1886, Rion subliniază că pauperizarea tot mai acută a maselor în capitalism este cauza principală a creşterii criminalităţii. Criminalitatea este, aşadar, provocată de orînduirea socială burgheză şi numai desfiinţarea capitalismului va duce la dispariţia cortegiului de crime care-l însoţeşte *.

Una dintre sarcinile care stăteau în centrul atenţiei social-democraţiei de la sfîrşitul secolului al XIX-lea şi căreia i se consacră şi Rion este lupta împotriva anarhismului.

Rion caută în istoria filozofiei temeiul idealist al anarhismului. El porneşte, pentru aceasta, de la constatarea că filozofia lui Hegel conţinea atît germenii socialismului ştiinţific — prin metoda sa revoluţionară —, cît şi posibilităţi subiectiviste, dezvoltate în teoriile unora dintre tinerii hegelieni **, teorii din care provine anarhismul.

Tinerii hegelieni şi anarhiştii se abat de la principiul hegelian al necesităţii istorice în direcţia exagerării rolului conştiinţei individuale. „... Din rolul prea mare, precumpănitor, ce se dă individului în evoluţia socială, a trebuie să iasă logic anarhismul" [17].

Rion îl opune pe Hegel nu numai tinerilor hegelieni, ci şi „idealismului francez" ***, care n-a înţeles raportul dialectic dintre necesitate şi libertate. El subliniază că rezolvarea hegeliană a antinomiei libertate-necesitate a fost preluată critic de marxism şi remarcă, pe bună dreptate, că din definirea libertăţii ca înţelegere a necesităţii decurge posibilitatea

[14] R. Garofalo, *La criminologie*, Paris, Félix Alcan, 1905, p. 158—159. Cartea apăruse în primă ediţie încă în 1885.

[15] *Ibidem*, p. 152—155.

[16] Raicu Ionescu-Rion, *op. cit.*, p. 171 (*Şcoala italiană în criminologie*).

* „Răul social" (prostituţie, criminalitate, alcoolism etc.) este o consecinţă a societăţii capitaliste — cu această explicaţie înarmează „Munca" delegaţia care trebuia să participe la Congresul internaţional al studenţilor socialişti de la Geneva din 1893. Congresul urma ca, pe lîngă problemele cu caracter organizatoric, să discute şi importante probleme teoretice: rolul proletariatului în mişcarea socialistă, al socialismului ştiinţific în mişcarea socialistă, atitudinea socialismului ştiinţific faţă de socialismul de stat şi de antisemitism, „relele sociale" care decurg nemijlocit din orînduirea capitalistă şi în special criminalitatea din punct de vedere social (vezi „Munca", nr. 36 din 31 octombrie 1893: *Criminalitatea şi socialismul*, semnat Faust). În problema criminalităţii, congresul a adoptat rezoluţia prezentată de delegatul român Irimescu şi în care se arăta că aceasta este o problemă socială şi că, în consecinţă, singurul mijloc efectiv de luptă împotriva ei este schimbarea condiţiilor economice (vezi „Munca" nr. 43 din 23 ianuarie 1894, *Congresul internaţional al studenţilor socialişti*).

** Rion îi numeşte, impropriu, „neohegelieni".

[17] Raicu Ionescu-Rion, *op. cit.*, p. 145 (*Sociologia burgheză faţă cu teoria luptei de clasă*).

*** Rion îi numeşte pe materialiştii francezi „idealişti", pentru explicaţia idealistă pe care aceştia o dădeau societăţii şi istoriei.

de a prevedea evoluţia şi de a acţiona în aceeaşi direcţie în care se desfăşoară procesul obiectiv.

Rion nu recunoaşte forţa, violenţa drept cauză determinantă a dezvoltării sociale şi, urmînd îndeaproape ideile formulate de Engels în *Anti-Dühring*, atribuie acest rol factorilor economici. Exploatarea nu poate fi explicată prin constrîngerea celor slabi de către cei înarmaţi. Revoluţia, în urma căreia burghezia a ajuns clasă dominantă, n-ar fi fost posibilă fără puternicele prefaceri ce s-au petrecut în economie de-a lungul secolelor.

Explicarea ideologiilor prin determinarea lor predominant de clasă îl preocupă permanent pe Rion. Astfel, de exemplu, în explicarea contradicţiei dintre concepţia filozofică şi politică a lui Lassalle şi meritele sale în organizarea clasei muncitoare germane, contradicţie care fusese semnalată de Marx şi Engels (vezi, de exemplu, scrisoarea lui Marx către Schweitzer din 13 octombrie 1868 şi scrisoarea lui Engels către Kautsky din 23 februarie 1891) [18], Rion a pornit de la analiza bazei obiective de clasă a curentelor socialiste neproletare. Este concludentă compararea explicării date contradicţiilor lassalliene de către Bernstein, pe de o parte, şi de către Rion, pe de alta. Bernstein consideră că acestea s-ar datora tinereţii lui Lassalle, în timp ce, după părerea lui Rion, ele sînt rezultatul faptului că Lassalle a preluat o serie de idei socialiste fără a se situa în întregime pe poziţiile proletariatului. Dar încercarea lui Rion de a înţelege lassalleanismul prin baza sa de clasă nu a ajuns la împlinire. El a procedat, în ultimă instanţă, la explicarea poziţiei adoptate de Lassalle, rămînînd astfel la momentul psihologic şi ideologic, disociind concepţia lui Lassalle în elementele ei componente. Problema : ce anume explică apariţia lassalleanismului rămîne nerezolvată.

Cînd, în ultimul pătrar al secolului al XIX-lea, mulţi intelectuali adoptau cu repeziciune socialismul, Marx şi Engels au denunţat încercările de a pune „de acord ideile socialiste însuşite superficial, cu cele mai diferite concepţii teoretice, pe care aceşti domni le-au adus cu ei de la universitate sau de aiurea şi din care una era mai confuză decît alta, datorită procesului de descompunere pe care îl suferă astăzi rămăşiţele filozofiei germane" [19].

În spiritul marxismului, Rion militează pentru puritatea şi independenţa partidului proletar într-un moment cînd în rîndurile intelectualităţii burgheze din România se răspîndise moda unui stagiu mai mic sau mai mare în mişcarea socialistă.

Raicu Ionescu-Rion a făcut parte cu cinste din prima generaţie de marxişti români, care, popularizînd economia politică marxistă şi materialismul istoric, au atacat cu vigoare idealismul sociologic. Limitele criticii la care a supus el idealismul sînt determinate de înseşi limitele sale în însuşirea marxismului.

Astfel, sub influenţa lui Gherea, care restrîngea, în socialism, rolul factorului economic — pe care, altfel, îl considera ca singurul determinant pînă în pragul acestei societăţi * — , Rion scrie că, spre deosebire de legile naturii care vor rămîne veşnic independente de om, cele sociale

[18] Vezi K. Marx şi F. Engels, *Opere*, vol. 32. Edit. politică, Bucureşti, 1972, p. 508—509 şi K. Marx, *Critica programului de la Gotha*, Edit. politică, Bucureşti, p. 56—59.

[19] K. Marx şi F. Engels, *Opere alese în două volume*, vol. 2, ed. a III-a, Bucureşti, Edit. politică, 1967, p. 36—37.

* I. Nădejde era şi el de aceeaşi părere (vezi *Concepţia materialistă dialectică a istoriei sau materialismul economic*, în „Critica socială", an. I, 1892, aprilie, nr. 5).

vor fi supuse, în socialism, voinței omului [20]. În felul acesta, Rion se apropia, fără să-și dea seama, de subiectivism în problema legilor sociale. El înțelegea limitat, pe de altă parte, și libertatea, întrucît excludea relația omului cu natura, stăpînirea crescîndă a naturii ca urmare tocmai a cunoașterii și folosirii legilor sociale.

Cu toate că a simțit pericolul sociologismului vulgar, Rion nu i-a putut întotdeauna rezista. Adoptată de o serie de socialiști marcanți, teza după care unicul factor prin care se explică dezvoltarea socială ar fi economia era rezultatul recentei și insuficientei însușiri a materialismului istoric.

Cu toate acestea, studiind și explicînd un asemenea capitol al istoriei cum a fost revoluția franceză, Rion a apelat și la alți factori ai vieții sociale, acordînd o importanță destul de mare unor elemente de psihologie socială.

Menționăm și faptul că filozofia marxistă era interpretată de Rion ca știință despre societate; problema înțelegerii materialist-dialectice a naturii și cunoașterii nu i-au captat atenția. Aceasta l-a dus la greșita apreciere a locului ocupat de materialismul premarxist în istoria filozofiei, la caracterizarea acestei filozofii ca idealism și la încadrarea lui Hegel și a materialiștilor francezi în același registru filozofic. De această eroare a lui Rion este legată o alta; aprecierea că pînă la Marx explicarea materialistă a naturii a revenit în principal științelor naturii, în timp ce în filozofie ar fi dominat idealismul. De aceea Rion considera că înaintea apariției marxismului numai științele naturii au îmbogățit cunoașterea, întrucît numai acestea au ajuns la legi, în domeniile lor de cercetare, spulberînd explicațiile idealiste. Divorțul pe care Rion îl introduce între dezvoltarea gîndirii filozofice și cuceririle științifice din epoca premarxistă este iluzoriu și conduce la pozitivism.

Neglijarea preocupării pentru problemele ontologiei și gnoseologiei marxiste era destul de răspîndită printre socialiștii de la sfîrșitul secolului.

Marxismul a dat însă prima explicație filozofică consecvent materialistă nu numai societății, ci și naturii și cunoașterii. Însuși faptul că Rion nu se oprește asupra acestui moment — deși cunoștea lucrarea lui Engels *Anti-Dühring* — mărturisește incompleta înțelegere a saltului calitativ pe care l-a reprezentat filozofia marxistă.

✧

Raicu Ionescu a avut și preocupări de estetică, fără a elabora însă o teorie sistematică a artei.

În construcția lui estetică, încă schematică, se recunosc cu ușurință influențe și împrumuturi. Îi citise pe Schopenhauer, Paulhan, Taine, Brandes și pe unii democrați-revoluționari ruși. Se pare că el nu cunoștea direct estetica lui Hegel. De altfel, Raicu Ionescu este doar în mică măsură estetician și în mai mare măsură critic și istoric literar; interesul istoric precumpănește față de cel teoretic.

Rion a subordonat permanent preocupările de critic literar activității sale de propagandist al marxismului; el aprecia că valoarea operei e cu atît mai mare cu cît contribuie mai mult la educarea exploataților, cu cît mai pasionată și directă este chemarea la luptă.

[20] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 134 (*Sociologia burgheză față cu teoria luptei de clasă*).

Rion a combătut estetica schopenhaueriană, care influenţase pe Maiorescu şi pe junimişti, pentru fundamentul ei idealist şi pentru implicaţiile ei antidemocratice. Arta ca modalitate de a se sustrage voinţei de viaţă — iată o idee care nu putea fi acceptată de un revoluţionar.

El respinge cu violenţă polemică teoria artei pentru artă, nu-i cercetează geneza, nu-i recunoaşte nici un merit. Teoria artei pure avusese însă, la început, şi misiunea disocierii valorii estetice de celelalte valori cu care fusese confundată. Cînd Immanuel Kant proclama autonomia esteticului, „plăcerea dezinteresată", el contribuia la smulgerea artei din dependenţa faţă de subiectivitatea gustului, împingerea la reflexia asupra universalului şi necesarului — deci a momentului cognitiv în artă — şi, implicit, la disocierea artei de interesele unei categorii sociale, în speţă nobilimea feudală. Maiorescu, de asemenea, deşi, desigur, la alt nivel, începuse în cultura noastră să elimine ceea ce nu corespundea criteriului estetic, prin referiri la aceeaşi artă pură.

Rion, foarte tînăr şi adeseori prea categoric, nu observă realizările lui Maiorescu şi, bineînţeles, nu observă nici propriile sale inconsecvenţe. El repetă că literatura contemporană trebuie să-şi plămădească creaţia din suferinţele unei clase care, muncind din răsputeri, dă unora tot răgazul de a cînta ochii albaştri ai vreunei iubite, ori mînuţa-i albă, parfumată ... [21]. Dar Rion însuşi se abate de la imperativul motivului proletar şi apreciază, dacă nu pe Alecsandri şi nici simbolismul, în orice caz pe Eminescu, Goethe, Balzac.

Cînd schiţează cadrul general în care clasează valori estetice, Raicu-Ionescu se ocupă de aspecte psihologice ale creaţiei artistice şi a modalităţile de receptare a artei. El îi citise pe Ribot, pe Paulhan, care explicau mecanismul emoţiei artistice şi analizau procesul psihologic al creaţiei, investigînd el însuşi psihicul artistului şi al cititorului pentru a reconstitui geneza şi posibilitatea transmiterii emoţiei artistice [22].

În ceea ce priveşte critica literară, Raicu Ionescu caută, asemenea şcolii istorismului literar al lui W. Scherer, să descifreze taina operei literare cu ajutorul biografiei [23]. În încercările sale de istorie a literaturii [24], el depăşeşte însă prin sociologism această şcoală, care explica opera prin împletirea eredităţii, culturii şi experienţei creatorului. În această depăşire şi-a spus cuvîntul lectura lui Taine.

Originalitatea lui Rion, ca şi a lui Gherea şi a celorlalţi critici literari social-democraţi, nu trebuie însă căutată în îmbinarea influenţelor şcolilor estetice, ci în încercarea de a fundamenta estetica pe materialismul istoric, iar critica literară — pe estetica materialistă. Mediul — prin care sociologismul literar explică opera şi apariţia creatorului ei — devine mediu social guvernat de legi proprii şi determinat, în ultimă instanţă, de factorul economic.

Bazată pe materialismul istoric, critica literară a socialiştilor este, pentru prima oară în cultura românească, legată de critica temeliilor înseşi ale societăţii burgheze.

[21] *O lunecare periculoasă*, în „Evenimentul literar", Iaşi, an. 1 (1894) nr. 15 (28 martie).
[22] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., (studiile *Eminescu şi Lenau*, p. 207 şi urm., şi *Datoria artei*, p. 310 şi urm).
[23] Vezi *Eminescu şi Lenau*, p. 290 şi urm.
[24] Vezi studiul neterminat *Inaintaşii lui Eminescu*, în „Evenimentul literar", 1894, nr. 32, 33, 34, 35 (25 iulie, 1, 8 şi 15 august).

Afirmaţiile lui Rion despre caracterul de clasă al literaturii şi artei se întretaie cu idei pe care în acelaşi timp le susţineau Gherea, Mehring, Plehanov.

Rion nu se opreşte la afirmarea dependenţei literaturii şi a artei faţă de viaţa socială şi de nevoile claselor în luptă; el se interesează şi de particularitatea acestei dependenţe în orînduiri sociale diferite. Teza după care scriitorul este produsul mediului social, iar arta are caracter de clasă, Rion o asociază ideii despre relativa independenţă a creaţiei artistice. Omul nu este ataşat prin lanţuri de mediul său social, nu este pasiv faţă de acesta. Literatura are un uriaş rol cognitiv şi educativ nu numai pentru public, ci şi pentru creatorii înşişi; de aceea, scriitorul nu este în mod fatal ţintuit de clasa din care provine. Dar pentru că oricum el exprimă interesele unei anumite clase, prin faptul că are conştiinţa a ceea ce face, forţa creaţiei sale sporeşte [25].

Intuind vag primejdia sociologismului vulgar, Rion caută, deşi nu întotdeauna reuşeşte, să evite simplificarea mecanicistă a unui fenomen de complexitatea celui literar. El nu se mulţumeşte să indice legătura cauzală dintre lupta de clasă şi literatură şi consideră că această dependenţă se realizează imediat prin politică, filozofie, morală. Conţinutul şi dezvoltarea literaturii sînt determinate abia în ultimă instanţă de lupta de clasă. De aceea articolele lui Rion vădesc o anumită preocupare pentru caracterizarea psihologiei sociale şi a felului în care ea se reflectă în literatură şi artă. Aceasta mai ales în studiul *Din psihologia socială.*

El opune revendicarea unei arte morale nu numai adepţilor artei pure, ci şi operelor moralizatoare. În spiritul lui Engels, care considera că „cu cît vederile autorului rămîn mai ascunse, cu atît este mai bine pentru opera de artă" [26], Rion scrie: „ . . . Nu vreau ca artistul să moralizeze, ca un confesor, dar nici nu vreau şi nici nu pot admira o artă imorală, o artă care sub forme şi culori frumoase, în cuvinte emoţionale şi în tablouri mişcătoare, să ascundă durerea englezului de a-şi fi pierdut cheia de la casa de bani . . ." [27].

Cu toate că concepţia lui Raicu-Ionescu asupra literaturii şi realizările sale de critic prezintă şi naivităţi şi exagerări, cu toate că el nu a fost în suficientă măsură receptiv la problema formei artistice, de care se ocupase în special Maiorescu, şi nu a înţeles întotdeauna opera unor clasici ai literaturii noastre, în ansamblu, el şi-a cîştigat un loc incontestabil în dezvoltarea criticii literare realiste din România. Este remarcabil efortul său de a demonstra determinarea socială a artei; şi-a păstrat pînă astăzi neştirbit interesul lupta lui pentru un conţinut de idei înaintate, afirmarea rolului cognitiv şi educativ al artei, solicitarea creatorului la o atitudine activă faţă de viaţă.

Numele lui Rion închide nu numai o realizare ci şi, mai ales, o tragic-neîmplinită promisiune.

Dar chiar cu puţinul pe care l-a scris şi cu toate limitele concepţiei sale, Raicu Ionescu rămîne unul dintre cei mai talentaţi marxişti români de la sfîrşitul secolului trecut.

[25] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 241 (*Artiştii-muşte*).

[26] K. Marx şi F. Engels, *Despre artă*, vol. I, Edit. politică, Bucureşti, 1966, p. 11.

[27] Raicu Ionescu-Rion, ed. cit., p. 233 (*Intim*).

5. ŞTEFAN STÎNCĂ

Medicul Ştefan Stîncă (1865–1897) este un talentat propagandist al marxismului în România, într-o perioadă cînd expunerea principiilor filozofiei marxiste şi încercările de a explica diferitele domenii ale cunoaşterii şi fenomenelor sociale pe baza acestei concepţii se îmbinau nemijlocit cu acţiunea practică de organizare a proletariatului.

El a scris remarcabile articole: *Darwin şi Malthus în etiologie* [1], *Încercări asupra patologiei şi patogenezei în diverse epoci istorice* [2], *Dialectica în medicină* [3]; lucrarea sa capitală rămîne însă *Mediul social ca factor patologic*, apărută în 1891, reeditată în 1897 (apoi în 1956), tradusă în 1894 în revista socialistă „L'ère nouvelle", care apărea la Paris.

Popularizînd marxismul, Stîncă, asemenea celorlalţi socialişti din această epocă, insista asupra interpretării materialist-dialectice a societăţii şi istoriei, descoperire care impresiona prin noutatea sa, şi, mai ales, prin coerenţa sa interioară, deci prin caracterul său ştiinţific.

Elaborarea materialismului istoric de către Marx şi Engels, care „au stabilit uriaşa însemnătate a mediului economico-social asupra tuturor manifestărilor morale, intelectuale, culturale, politice, religioase şi chiar filozofice ale oamenilor" [4], a dat pentru prima oară oamenilor conştiinţa conştiinţei lor sociale şi deci posibilitatea de a participa în mod conştient la progresul social. Recunoscînd fără rezerve modul de producţie (pe care îl numeşte mediu economic-social) ca factor în ultimă instanţă determinant al vieţii sociale, Stîncă arată că nu există un tip unic, universal al societăţii omeneşti, aceasta evoluînd o dată cu transformarea modului de producţie.

Stîncă încerca să explice, ca medic, procesul îmbolnăvirii şi bolile prin cauzele lor mai îndepărtate, dar esenţiale, şi aprecia că un organism este rezistent sau nu, în funcţie de condiţiile în care s-a format şi în care trăieşte. Dacă „mediul social" ar permite dezvoltarea normală a organismului uman, patologia şi-ar restrînge considerabil terenul şi multe boli ar trece definitiv în domeniul trecutului. El consideră că procedeul consacrat în medicina vremii lui, de a considera individul bolnav exclusiv sub aspectul biologic, este neştiinţific. „Noi credem că omul, ca fiinţă socială, nu poate şi nu trebuie să fie studiat, din punctul de vedere patologic , ca ceva ce există singuratic, izolat. Despărţirea omului de societatea în care vieţuieşte este o procedare potrivnică ştiinţei, în contrazicere cu faptele . ." [5].

Aplicînd în mod consecvent principiul istorismului, Stîncă arată că „factorii patologici nu-s veşnic aceiaşi; ei se schimbă, evoluează după timp

[1] Vezi „Contemporanul", 1891, nr. 11.
[2] Vezi „România medicală", 1893, nr. 1.
[3] Vezi „Progresul medical român", 1896, nr. 20.
[4] *Dialectica în medicină*, în „Progresul medical român", 1896, nr. 20, p. 155.
[5] *Mediul social ca factor patologic*, Edit. Academiei, Bucureşti, 1956, p. 105.

și spațiu"[6], astfel încît fiecare orînduire socială are o patologie proprie. Dacă toate orînduirile exploatatoare favorizează apariția și răspîndirea maladiilor, societatea capitalistă este o adevărată pepinieră a degradării fizice a maselor muncitoare, și aceasta în măsura în care, în această orînduire, devine caracteristică „acumulațiunea de bogății într-o parte și de sărăcie neagră de altă parte"[7].

Evident, mediul social nu este factorul unic și universal al patologiei omenești, funcția și importanța lui provin din faptul că el favorizează sau împiedică apariția maladiilor. Tocmai de aceea *Mediul social ca factor patologic* se încheie cu o chemare revoluționară : „În mîinile noastre stă putința de a curma cu defectele inerente societății noastre"[8]. Orînduirea socialistă, pentru a cărei înfăptuire milita Stîncă, urma să fie „adevărata vîrstă de aur, care va aduce pace, liniște, sănătate și armonie universală"[9].

Continuînd tradițiile progresiste ale gînditorilor români din deceniile anterioare, Stîncă a combătut — de pe pozițiile marxismului — teoriile sociologice reacționare cele mai răspîndite spre sfîrșitul secolului al XIX-lea : darvinismul social și malthusianismul. El susține că lupta pentru existență, care acționează în natură, este în mod arbitrar transpusă în societate : „...Societatea a devenit un nou mediu, înlăuntrul căruia se dezvoltă organismul omenesc și care are înrîuriri mult mai mari, mult mai însemnate, mult mai adînci asupra acestei dezvoltări"[10]. Traiul în societate este o armă în lupta pentru existență, și nu o arenă pentru desfășurarea acestei lupte. Adepții darvinismului social confundă lupta pentru existență din regnul animal cu lupta de clasă specifică societăților antagoniste, statuînd astfel permanența luptei dintre proletariat și burghezie. Lupta de clasă însă este un fenomen istoric : „Luptele de clasă sînt rezultatul formelor de muncă omenească, sînt provocate de felul cum s-au produs și se produc bogățiile unei societăți : aceste lupte vor dispărea o dată cu pricinile care le-au dat naștere"[11]. Că în societate nu se desfășoară lupta pentru existență, al cărei rezultat este perfecționarea speciei, o demonstrează și următorul fapt : „Indivizii deosebitelor clase domnitoare, de pildă, nu mai izbutesc azi în lupta de clasă pentru că sînt mai frumoși, mai voinici, mai destoinici, mai inteligenți și nici acei ce izbutesc nu ajung mai superiori în organizația fizică sau psihică ; de victorie hotărește mai mult posesiunea de puteri economice, adică de averi"[12].

La rîndul său, malthusianismul recurge de asemenea la argumente care ignorează realitatea. Malthusienilor, care considerau că mizeria este rezultatul creșterii excesive a populației, Stîncă le răspunde că adevărata cauză a mizeriei maselor muncitoare nu este naturală, ci socială, că ea trebuie căutată în orînduirea capitalistă, și nu în fenomenul creșterii populației. „Nicăieri azi în societățile civilizate nu există o suprapopulație absolută, adică un număr mai mare de oameni decît suma alimentelor etc. Ceea ce există aproape pretutindeni este așa-numita suprapopulație rela-

[6] *Dialectica în medicină*, în „Progresul medical român", 1896, nr. 20.
[7] *Mediul social ca factor patologic*, p. 202.
[8] *Ibidem*, p. 207.
[9] *Ibidem*, p. 106.
[10] *Darwin și Malthus în etiologie*, în „Contemporanul", 1891, nr. 11, p. 426.
[11] *Ibidem*.
[12] *Ibidem*.

tivă, adică un număr de muncitori, fie cu capul fie cu brațele, mai mare decît are nevoie capitalul pentru a funcționa" [13].

Stîncă a combătut teoriile sociologice neștiințifice și a pus în lumină nu numai misiunea lor de clasă, ci și eroarea lor teoretică fundamentală, constînd în scoaterea omului „din sînul societății în care el se mișcă de la naștere pînă la moarte" [14].

Ștefan Stîncă a făcut dovada unei înțelegeri dialectice a noțiunii de progres. Legăturile omului cu natura sînt mijlocite; însăși influența mediului natural se exercită prin intermediul relațiilor în care intră oamenii. Dar, îndepărtîndu-se de natură, omul o cunoaște mai profund și o folosește în scopurile sale. Condiționîndu-se reciproc, dezvoltarea cunoașterii și progresul social sînt infinite [15].

În ansamblul concepției lui Stîncă se întîlnesc însă și unele idei simplificatoare. Astfel, de pildă, criticînd capitalismul, el idealizează comuna primitivă și ajunge să susțină că, întrucît nu exista un mediu social potrivnic, omul primitiv era mai fericit, sub aspectul sanitar, decît cel civilizat.

Cu toate limitele sale în înțelegerea marxismului, Ștefan Stîncă are merite incontestabile în acțiunea de încetățenire a marxismului la noi, merite care constau, în primul rînd, într-o popularizare originală și în aplicarea marxismului la domenii noi, căci acest medic socialist a folosit dialectica marxistă ca pe o metodologie pentru problemele medicinei sociale și ale istoriei medicinei. El însuși și-a dat seama de aceasta: „Negreșit că *metoda*, *sistema* care ne-a servit de temelie la construirea acestor păreri nu-i a noastră; ea aparține în totul celor trei oameni mari ai veacului pe tărîmul economiei și sociologiei, anume: *Karl Marx*, *Friedrich Engels* și *Lewis Morgan*...; noi n-am făcut decît să aplicăm vederile lor și sistemul lor de cercetare pe un teren special, pe terenul patologiei umane... În aceasta constă originalitatea cu care ne fălim și despre care pretindem că am făcut-o noi pentru întîiași dată" [16].

[13] *Mediul social ca factor patologic*, p. 125.
[14] *Ibidem*, p. 105.
[15] *Ibidem*, p. 113.
[16] *Dialectica în medicină*, în „Progresul medical român", 1896, nr. 20, p. 155.

6. PANAIT MUŞOIU

Autor al primei traduceri româneşti a *Manifestului Comunist* şi al unor studii teoretice marxiste, militantul şi publicistul socialist P. Muşoiu (1864—1944) se înscrie în istoria filozofiei româneşti prin activitatea sa de propagare a ideilor socialismului ştiinţific, ale materialismului dialectic şi istoric.

Şi-a început activitatea socialistă la Roman, continuînd-o la Iaşi şi la Bucureşti. Din 1885 ia parte activă la mişcarea socialistă, organizînd asociaţii ale tineretului, participînd la lupta politică, elaborînd articole şi studii în care popularizează ideile marxiste. În 1890 publică în ziarul „Munca" (din a cărui redacţie a făcut parte) traducerea lucrării lui Engels *Socialism utopic şi socialism ştiinţific (Dezvoltarea socialismului de la utopie la ştiinţă)*, iar în anul următor editează lucrarea în volum separat. În alte articole publicate în ziarul „Munca", Muşoiu a militat pentru unirea muncitorilor într-o organizaţie proprie, pentru crearea partidului clasei muncitoare din România.

În 1892, Muşoiu a publicat în traducerea sa *Manifestul Comunist* de K. Marx şi Fr. Engels, fapt care a constituit un eveniment de seamă în activitatea de propagare a ideilor marxiste în România. În prefaţa semnată de el, P. Muşoiu sublinia importanţa lucrării pentru ţara noastră: „Pentru noi « *Manifestul* » îşi păstrează cu totul neştirbită valoarea lui de obîrşie". În legătură cu pregătirea unei reeditări a *Manifestului Comunist* şi a lucrării *Socialism utopic şi socialism ştiinţific*, el a purtat corespondenţă cu Fr. Engels.

P. Muşoiu a scris mai multe studii teoretice şi lucrări de popularizare a ideilor socialiste, a filozofiei marxiste: *Propaganda în mişcarea socială* (1891), *Determinismul social* (1892), *Despre mişcarea socialistă* (1893), *Metoda experimentală în politică* (1893) etc.

Intrînd în conflict cu I. Nădejde, care absolutiza calea legală de luptă, P. Muşoiu a părăsit, în 1892, redacţia ziarului „Munca", după care a fost exclus din „Clubul socialist". El şi-a continuat activitatea de propagare a ideilor socialiste fără a activa în rîndurile P.S.D.M.R., dar fiind întotdeauna alături de mişcarea muncitorească.

În 1897 a scos, împreună cu P. Zosin, revista „Mişcarea socială" în care, printre altele, publică în traducere românească fragmente din lucrarea lui Engels *Originea familiei, a proprietăţii private şi a statului*.

Între anii 1900 şi 1915, Muşoiu a condus publicaţia „Revista Ideei" şi a editat foarte multe broşuri în colecţia „Biblioteca Revistei Ideei". „Revista Ideei" publică articole pe teme sociale, de critică a regimului burghezo-moşieresc sau articole cu caracter teoretic, numeroase traduceri din literatura străină etc. Alături de traduceri ale unor lucrări scrise de pe poziţii marxiste, alături de articole care luau apărarea munci-

torimii și a țărănimii oprimate (în 1907 în special), ori de articole de critică a religiei etc., revista publică și traduceri din scrierile anarhiștilor (Bakunin, Kropotkin, Stirner etc.), pentru criticile la adresa capitalismului cuprinse în ele.

În 1926 Mușoiu a editat, din însărcinarea P.C.R., lucrarea *Bazele leninismului* de I. V. Stalin, iar în 1932 volumul documentar *U.R.S.S. după 15 ani* (ultima lucrare nu s-a putut însă difuza, fiind confiscată de Siguranță). P. Mușoiu, a fost membru al unor organizații legale, cu caracter antirăzboinic și antifascist, îndrumate și conduse de P.C.R.

Problematica teoretică abordată de Mușoiu se înscrie cu precădere în sfera determinismului social. El acordă atenția principală demonstrării inevitabilității pieirii capitalismului și evidențierii rolului factorului subiectiv în dezvoltarea socială. Pe aceste teze, el fundamentează ideea intensificării propagandei în mișcarea socialistă. Studiul *Propaganda în mișcarea socială* este edificator în această privință: Mușoiu demonstrează caracterul legic al pieirii capitalismului și al instaurării *dictaturii proletariatului*, înfățișează rolul clasei proletare în acest proces istoric, subliniază *necesitatea organizării* maselor și insistă în mod deosebit, dezvoltînd o argumentare proprie, asupra însemnătății *propagandei de idei* în mișcarea socialistă. Acest studiu constituie, într-un fel, o profesiune de credință: Mușoiu vede în propagandă un mijloc eficient de pregătire a clasei muncitoare pentru grăbirea revoluției socialiste, el însuși dăruindu-se acestei activități, pentru care avea o evidentă înclinație.

Necesitatea revoluției, rolul istoric al proletariatului, însemnătatea propagandei sînt argumentate cu teze marxiste. Autorul zugrăvește mai întîi tabloul societății capitaliste, așa cum fusese el înfățișat cu profunzime de Marx și Engels în *Manifestul Partidului Comunist* și în numeroase alte lucrări.

Urmîndu-l pe Marx, Mușoiu înfățișează cititorului geneza relațiilor de producție capitaliste în perioada de descompunere a feudalismului, etapele dezvoltării producției capitaliste din momentul despărțirii producătorului direct de uneltele sale de producție pînă la socializarea într-o măsură tot mai mare a producției. Preocupat de consecințele economice și sociale ale dezvoltării capitalismului, el insistă asupra contradicțiilor adînci dintre muncă și capital, dar și asupra condițiilor create de capitalism pentru rezolvarea acestei contradicții în defavoarea sa: dezvoltarea proletariatului, care, treptat, devine conștient de rolul său istoric. „Proletariatul organizat va ajunge stăpîn pe puterea obștească, iar dictatura proletariatului de care ne vorbește Karl Marx și de care pomenește Deville în lucrările lui, această dictatură — scrie Mușoiu — în cele din urmă va pune mulțimea în stăpînirea bunurilor de care a fost despoiată fără de nici un drept, va pune capăt exploatării omului de om"[1].

Citîndu-l pe Engels, el zugrăvește tabloul societății socialiste în care mijloacele de producție vor trece în stăpînirea obștească, vor dispărea clasele sociale și o dată cu ele lupta de clasă, iar oamenii, stăpîni pe natură, vor deveni liberi.

Insistînd asupra *rolului factorului subiectiv* în dezvoltarea istorică, Mușoiu ajunge la concluzia că, în momentul istoric dat, ridicarea conști-

[1] P. Mușoiu, *Propaganda în mișcarea socială*, în volumul *Orientării*, București, Biblioteca „Revistei Ideei", p. 6.

inței clasei muncitoare pînă la înțelegerea rolului ei și a necesității înfăptuirii grabnice a revoluției este elementul hotărîtor de care depinde „schimbarea" societății. Prin această teză argumentează el importanța propagandei în mișcarea socialistă, a activității de luminare a proletariatului, pe care o consideră un imperativ al momentului istoric în care trăia: „După toate acestea, cred că putem ajunge acuma la încheierea că trebuie să ne punem toată silința pentru a lumina și organiza proletariatul pe temeiul luptei de clasă, pentru a-l face nu să moară în chip mizerabil, ci să îndeplinească cît mai curînd mult așteptata revoluție socială"[2].

După cum se vede, propaganda avea în concepția sa un obiectiv precis, o finalitate imediată: organizarea clasei muncitoare în vederea îndeplinirii menirii sale istorice. La întrebarea: „Pentru ce nu se înfăptuiește revoluția socială?", Mușoiu diagnostichează drept cauză a acestei situații lipsa unei pregătiri corespunzătoare a proletariatului pentru a trece la fapte. Dacă condiția materială — maturizarea societății capitaliste pînă la punctul în care apare necesitatea revoluției — este îndeplinită, o altă condiție a revoluției încă nu s-a creat; revoluția nu se înfăptuiește, scrie Mușoiu în 1891, „pentru că lipsește încă un element, pentru că elementul conștient nu e destul de puternic, proletariatul nu e destul de pătruns de schimbarea ce e să se întîmple în alcătuirea societății, nu e destul de pătruns de menirea ce-o are în această schimbare" [3].

Cît privește fundamentarea teoretică a rolului factorului subiectiv în înfăptuirea revoluției, Mușoiu mai observă că dezvoltarea societății nu merge de la sine, „fără amestecul inșilor". Cei ce fac afirmația contrară demonstrează prin aceasta că nu au înțeles pe deplin concepția materialistă a istoriei: dezvoltarea societății e pricinuită, într-adevăr, de cauze materiale, dar schimbările sociale nu sînt independente de persoanele care alcătuiesc societatea. Precizînd punctul de vedere al materialismului istoric în această problemă, militantul socialist român scrie: „Dezvoltarea socială este neatîrnată nu de activitatea inșilor, ci de voința lor"[4]. După aceste clarificări teoretice, Mușoiu ajunge la concluzia că proletariatul trebuie „luminat și organizat" „pe temeiul luptei de clasă". Propaganda în rîndurile proletariatului, luminarea acestuia are deci la Mușoiu semnificația unirii socialismului științific cu mișcarea muncitorească în vederea înfăptuirii revoluției socialiste.

În legătură cu mijloacele mai potrivite pentru a „lumina" proletariatul, Mușoiu susține că în vederea atingerii acestui obiectiv este nevoie să se apeleze la modalități cît mai variate: presă, școli, literatură și artă, universități libere, organizarea de cooperative, demonstrații de stradă, lupta politică etc. „Pentru mine — scrie el —, toate mijloacele, tot ce pune știința la îndemînă, tot ce ne scot împrejurările-n cale, totul poate fi întrebuințat, după vreme și după loc, pentru înălțarea, pentru chemarea la viață și la lucrare, pentru ridicarea moralului clasei proletare"[5].

Dar pregătirea proletariatului pentru revoluție nu se rezumă numai la acțiunea de propagandă și la lupta pentru organizarea clasei muncitoare în partid politic. Problema este mai complexă, întrucît este corelată în mod indisolubil cu concepția asupra trecerii de la capitalism la

[2] *Ibidem*, p. 14.

[3] *Ibidem*, p. 9.

[4] Idem, *Despre mișcarea socialistă*, în *op. cit.*, p. 14.

[5] *Ibidem*, p. 9.

socialism. Din felul în care se concepe trecerea de la capitalism la socialism derivă și măsurile ce trebuie luate în vederea pregătirii clasei muncitoare, derivă tactica și strategia partidului proletarilor. În această problemă, Panait Mușoiu s-a deosebit în mod sensibil de conducătorii și teoreticienii socialiști de la noi din vremea aceea. Dacă în problema combaterii teoriei spontaneității, toți militanții de frunte ai mișcării socialiste erau de acord, cît privește căile de trecere la socialism — problemă cu importante implicații practice — , între ei apar divergențe serioase. Majoritatea lor, în frunte cu Nădejde, erau adepții căii legale, a luptei parlamentare, încurajați fiind și de unele succese electorale din două județe ale Moldovei și influențați de concepția ce domina atunci în mișcarea socialistă internațională. Spre deosebire de aceștia, Mușoiu a criticat exclusivismul legalist, afirmînd că proletariatul trebuie să fie pregătit pentru orice formă de luptă, pentru orice formă de trecere la socialism, inclusiv forma luptei armate. El face o deosebire între concluziile ce decurg din socialismul științific în privința obiectivului final — trecerea la socialism, care este inevitabilă — și a căilor de trecere, în legătură cu care nu se poate spune cu precizie că una sau alta este inevitabilă. Citîndu-l pe Cernîșevski — și amintind aprecierile lui Marx la adresa revoluționarului rus — , el scrie : „În chestiile de viitor nu se poate vedea în chip hotărît decît ținta către care lucrurile tind în dezvoltarea lor"[6], de aceea nu putem ști cu precizie „cînd și cum" se vor petrece schimbările ce duc la atingerea țintei.

Din aceste considerații teoretice, Mușoiu trage concluzia că nu se justifică exclusivismul legalist preconizat de unii militanți socialiști ca metodă de acțiune a proletariatului din țara noastră (invocîndu-se motivul că lupta socialistă de la noi nu poate viza transformarea imediată a ordinii sociale actuale). Este posibil oare, obiectează Mușoiu partizanilor legalismului, ca la actele de ilegalitate ale claselor stăpînitoare, la abuzurile comise de moșieri și patroni, proletariatul să răspundă numai prin lupta legală, parlamentară? Criticîndu-l pe „cetățeanul Nădejde" pentru propovăduirea căii „strict legale" de luptă și exprimîndu-și surprinderea că însuși C. Dobrogeanu-Gherea — care altă dată susținuse că social-democrația trebuie să fie de partea războaielor de eliberare, a războaielor civile sau a revoluțiilor claselor subjugate — aprobase acum tactica legalistă, Mușoiu recomandă o pregătire „integrală" a proletariatului, utilizarea tuturor mijloacelor de luptă, potrivit cu împrejurările. „Nu mă gîndesc să resping nici unul din mijloacele întrebuințate pînă acum în mișcarea socialistă"[7], scrie el, definindu-și poziția. El cere totodată ca, folosind toate aceste mijloace, să se întipărească mișcării socialiste „mai multă vigoare"[8], iar proletariatul să fie pregătit și pentru lupta armată : „. . . Trebuie să se favorizeze încă, și cît mai mult, dezvoltarea puterilor proletare trupești, deprinderea celor desmoșteniți de a umbla cu armele și de a se sluji de acele preparate care multiplică o putere practică la infinit"[9] (aceasta paralel cu propaganda în armată). Clasa muncitoare trebuie să fie bine pregătită pentru orice eventualitate : „. . . Trebuie să fim gata totdeauna și la orice. Se poate ca lucrările să se dezlege în

[6] Idem, *Determinismul social*, în *op. cit.*, p. 28.
[7] P. Mușoiu, *Despre mișcarea socialistă*, în *op. cit.*, p. 15.
[8] *Ibidem*.
[9] *Ibidem*, p. 13.

pace, cum ar dori-o orice om chibzuit. Dar nu ştim ce putem nădăjdui, după cele ce se petrec zilnic sub ochii noştri. Nu vedem cu cîtă brutalitate se răspunde cerinţelor proletare cît se poate de mărginite?"[10]. Muşoiu se fereşte să absolutizeze sau să excludă o metodă de luptă sau alta, el cere însă o prezenţă activă din partea militanţilor socialişti: „Lupta hotărîtoare pentru îndeplinirea revoluţiei sociale nu va fi dată numai în parlament, după cum socot că nu va fi dată numai şi numai în chip deschis (...) pretutindeni va trebui să pătrundem din vreme, să cercetăm terenul. Va trebui să ne amestecăm pretutindeni, să deşteptăm, să organizăm mulţimea cît mai puternic, să luăm parte la toate manifestările vieţii obşteşti, neapărat fără a ne uita, niciodată, ţinta ce avem de atins"[11].

Pronunţîndu-se pentru orice formă a luptei, Muşoiu nu a exclus din arsenalul clasei muncitoare nici „manifestările violente ale propagandei prin fapt", metodă controversată în mişcarea socialistă. Precizăm însă că el nu preconizează violenţa individuală, ci doar recomandă mişcării socialiste să găsească înţelegere pentru asemenea acte ieşite din desperare: „Dar, cu toată rezerva şi cu toate că în credinţă socot că trebuie să înlăturăm omorul şi orice siluire individuală, n-ai putea opri manifestările individuale legitimate, care se pot clasa chiar în rîndul unor acte reflexe, care atîrnă de iritabilitate"[12]. Poziţia sa favorabilă luptei revoluţionare armate, precum şi atitudinea favorabilă propagandei prin fapt au fost răstălmăcite de unii militanţi socialişti, care l-au etichetat drept „anarhist". Muşoiu a respins însă întotdeauna o asemenea caracterizare. Într-un interviu acordat unui gazetar în 1929, el afirmă textual: „Anarhist am fost numit într-o perioadă a activităţii mele cînd nu auzisem încă de anarhism. Am studiat în fond această doctrină şi am încadrat-o într-un socialism pe care l-aşi numi *integral* ... Făcusem cunoştinţă cu Marx, cu Engels, ale căror lucrări, *Manifestul Comunist* şi *Socialismul utopic şi socialismul ştiinţific*, le-am tradus în româneşte. Cunoştinţa lui Marx şi Engels, căpătată de-a dreptul din operele lor şi ale unor comentatori ca Lafargue şi Deville,... îmi era îndestulătoare ca orientare de bază. N-am trecut cu vederea nici lucrările catalogate ca anarhiste ... Anarhismul l-am studiat în amănunţime, dar nu mi s-a părut să zdruncine nimic din convingerile mele anterioare, după cum nu mi se pare nici azi"[13].

Ceea ce i s-ar putea reproşa lui Muşoiu este însă faptul că, traducînd şi editînd lucrări ale teoreticienilor anarhişti, el nu a criticat concepţiile anarhiste, ci le-a considerat „nuanţe" ale „socialismului integral", preconizat de el, ca şi faptul că „socialismul integral" nu face diferenţierile ce se impun între socialismul ştiinţific şi pseudocurentele socialiste micburgheze.

Caracterizînd contribuţia lui Muşoiu în istoria filozofiei româneşti, trebuie să mai menţionăm şi încercarea sa — printre primele de la noi — de a urmări în lumina materialismului istoric evoluţia relaţiilor de producţie din ţara noastră, folosindu-se de lucrările lui Bălcescu, A.D. Xenopol, P.S. Aurelian şi alţii (în studiul *Determinismul social*).

[10] *Ibidem.*

[11] Idem, *Propaganda în mişcarea socială*, în *op. cit.*, p. 20.

[12] *Ibidem*, p. 17.

[13] L. Leoneanu, *Profiluri şi opere contemporane*. Ed. Bilete de papagal, p. 34.

O altă problemă în care Mușoiu a făcut muncă de pionierat este aceea a tratării științei politice în lumina sociologiei marxiste. În studiul *Metoda experimentală în politică*, el militează pentru aplicarea metodei experimentale — utilizată cu succes în biologie, sociologie — și în domeniul politicii. Politica trebuie să fie, în concepția sa, sociologie aplicată la viața contemporană în vederea realizării emancipării sociale. Criticînd afirmațiile unor gînditori ca Hartmann și Spencer, care exagerau rolul inconștientului și instinctului în evoluția societății, Mușoiu pledează pentru introducerea unor metode științifice în conducerea vieții sociale. El observă că ceea ce împiedică aplicarea metodei experimentale în acest domeniu este dictatura minorității burgheze, care nu permite politicii să-și realizeze menirea ei, anume : „Îngrijirea de a asigura tuturor pămîntenilor bunul trai și dezvoltarea firească a tuturor facultăților"[14].

Mijloacele principale ale experimentului politic sînt, după Mușoiu, în număr de trei : observarea, experiența și aprobarea generală. Aceste metode introduc *obiectivitatea* în studiul faptelor sociale, țin seama de *legile naturale* ale dezvoltării fenomenelor, dau posibilitatea *schimbării*, prin experiență, a fenomenelor studiate și, în sfîrșit, obțin „asentimentul mulțimii"[15]. El recomandă ca un bun exemplu de aplicare a metodei experimentale în viața socială „Confederația helvetică, adevărată școală a libertății".

Mușoiu scoate în evidență caracterul complex al metodei experimentale : aceasta „trebuie să țină seama de documentele pe care le furnizează etnografia, statistica, observarea comparată a popoarelor civilizate", „să țină seama de aplicarea acestora, prin mijlocul legislațiilor separate și temporale, dar în nici un caz — precizează el — metoda experimentală nu poate fi restrînsă, cînd cere un cîmp mai larg de încercare, chiar cînd acest cîmp s-ar întinde pînă la schimbarea radicală a bazelor sociale"[16]. Militantul socialist român mai susține necesitatea aplicării în viața socială a principiului „*justiției reparative*, adică întoarcerea bunurilor confiscate numai de unii, în stăpînirea socială, ca să se folosească de ele întreaga lume"[17]. El recomandă din nou, în încheierea studiului său, constituirea unui partid aparte al muncitorilor și consideră ca legitimă întrebuințarea „tuturor mijloacelor ce vor avea la îndemînă, după împrejurări, în lupta lor de emancipare"[18].

În afara studiilor cu caracter teoretic, Panait Mușoiu a publicat în periodicele socialiste ale vremii multe articole politice, iar după 1900 s-a remarcat prin difuzarea — în calitate de „editor popular" — a unei bogate literaturi progresiste[19], în mare parte tradusă de el, din domenii foarte variate : sociologie, psihologie, etică, estetică, ateism, beletristică etc.

[14] P. Mușoiu, *Metoda experimentală în politică*, în *op. cit.*, p. 5.
[15] *Ibidem*, p. 15.
[16] *Ibidem*, p. 23—24.
[17] *Ibidem*, p. 24.
[18] *Ibidem*, p. 31.
[19] Cf. A. Gălățeanu și N. Gogoneață, *Panait Mușoiu*, studiu, note și antologie, Edit. politică, București, 1970.

Scanned with OKEN Scanner

DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ (coordonnateurs)
Istoria filozofiei românești (Histoire de la philosophie roumaine)
vol. I, București, Editura Academiei, 1985, 832 p.

SOMMAIRE

Introduction 11

PRÉMISSES HISTORIQUES 29

1. **Problème du début de la philosophie roumaine** 31

2. **Conception sur la vie des Géto-Daces** 37

3. **La pensée philosophique dans la période daco-romaine** 49

LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE À L'ÉPOQUE MÉDIÉVALE 63

1. **Valeurs philosophiques dans la culture populaire traditionnelle** 65
   La culture traditionnelle comme synthèse de la vie spirituelle du peuple 66
   Discours du monde dans la culture traditionnelle orale 70
   Image du monde dans le *mythos* folklorique roumain 74
   Problématique de l'homme dans le folklore. Catégories de l'ethos traditionnel 82
   La sagesse comme modèle humain dans le folklore 93
   Niveaux de l'interprétation du monde dans le folklore 96

2. **Tradition byzantine et pensée philosophique roumaine** 100

3. **Pensées éthiques et politiques dans « Les préceptes du voïvode Neagoe Basarabe à son fils Theodosïe »** 118

4. **Conceptions sur l'homme dans les « hérésies » et dans l'idéologie dans émeutes paysannes** 134

5. **L'humanisme dans les Pays Roumains** 143

6. **Dimitrie Cantemir** 182
   Vie et œuvre 182
   Le rapport entre la raison et la croyance 191
   Philosophie de la nature et ontologie 194
   Idées sur la connaissance — La logique 204
   Conception sur l'homme et l'éthique. 208
   Conception historique 215
   Conception sur la culture. 219

7. **Le néo-aristotélisme dans les Pays Roumains** 225

LA PENSÉE PHILOSOPHIQUE À L'ÉPOQUE MODERNE 237

PHILOSOPHIE DES LUMIÈRES ET RATIONALISME. POSITIONS DÉMOCRATE-RÉVOLUTIONNAIRES 239

Les Lumières 239

1. **L'École transylvaine** 247
   Ses trois étapes 247
   Les coryphées de l'École transylvaine 253

2. **Autres représentants des Lumières en Transylvanie** 267
   Les Lumières chez les penseurs hongrois de Transylvanie 267
   Les Lumières chez les penseurs saxons de Transylvanie 277

3. **Érudits et penseurs dans les Principautés Roumaines** 281

4. **I. Eliade Rădulescu** 304
   Activité culturelle et politique 304
   L'impact des Lumières sur sa conception philosophique 306
   Théorie de l'équilibre entre les antithèses 309
   Théorie de la „ciocoie" (boyards parvenus) et socialisme évangélique . . 319

Le rationalisme et le romantisme de la génération de 1848. Conceptions démocrate-révolutionnaires. 322

1. **Nicolae Bălcescu** 328
   La formation de Bălcescu. Préoccupations de philosophie générale 329
   Conception sur l'évolution de la société et sur la mission de l'homme . . 330
   Conception historique 335
   Eléments de philosophie politique 337

2. **Simion Bărnuţiu** 340
   Conception philosophique. Le kantianisme et sa signification chez S. Bărnuţiu 341
   Philosophie sociale de Simion Bărnuţiu. La liberté — thème fondamental de sa pensée 355
   Rôle de la philosophie dans l'émancipation sociale 362

3. **Mihail Kogălniceanu** 364
   Vie et activité 364
   Sur la connaissance historique 369
   Idées concernant la théorie du processus historique 373
   Le concept de civilisation. Le courant cultural-littéraire de „Dacia literară" 378

4. **August Treboniu Laurian** 386
   Une perspective rigoureusement rationaliste concernant l'objet de la philosophie 388
   Problèmes d'ontologie et de théorie de la connaissance 391
   Idées éthiques et de philosophie de l'histoire 397

5. **George Bariţiu** 400
   Idées de philosophie de la culture 400
   Idées de philosophie de l'histoire 403

6. **Ion Ghica** 406
   Le rapport science-philosophie 407
   L'idée de progrès 411

Scanned with OKEN Scanner

7 **Autres penseurs** 415
C. A. Rosetti 415
Dumitru Brătianu 422
Ion C. Brătianu 427
Timotei Cipariu 432
Ion Zalomit 442
Alexandru Hasdeu 446
Bolyai János 453
Stephan Ludwig Roth 458

LE DÉVELOPPEMENT DE L'ESPRIT CRITIQUE ET L'AFFIRMATION DE SYSTÈMES PHILOSOPHIQUES ORIGINAUX DANS LA PÉRIODE DE L'ÉDIFICATION DE LA ROUMANIE MODERNE 462

1. **La problématique philosophique de la nouvelle étape** 462

2. **Titu Maiorescu** 465
Vie et œuvre 466
Qu'est-ce que c'est que la philosophie ? 472
Problèmes de méthodologie de la science et théorie de la connaissance . 475
Le problème ontologique 480
La perspective anthropologique 485
Les prémisses d'une conception sur la culture 490
Conception esthétique 499

3. **Le matérialisme naturaliste dans la deuxième moitié du XIXe siècle** 507
Conception des hommes de science sur la valeur de la science et de la philosophie et sur leurs rapports 509
Conception des savants sur la matière 512
Le problème de l'anthropogenèse et de la nature du psychique humain . 515
La conception de Ştefan C. Michăilescu — expression philosophique du matérialisme naturaliste 518

4. **Vasile Conta** 523
Vie et œuvre 523
Problème de la matérialité du monde 528
Conception sur le déterminisme 539
Théorie de l'évolution 545
Le problème de la connaissance. Objet de la philosophie 557
Critique philosophique de la religion 563

5. **Mihai Eminescu** 574
Thèmes et idées fondamentaux 579
Philosophie de l'histoire et philosophie politique 592
Philosophie de la culture, philosophie de l'art et du langage 612

6. **Bogdan Petriceicu Hasdeu** 619
Philosophie de l'histoire 620
Théorie de la culture 627

7. **Alexandru D. Xenopol** 633
Une philosophie réaliste 635
L'histoire — science de la succession 641
Déterminisme et séries historiques 644
Problèmes de philosophie de la culture 657

Scanned with OKEN Scanner

8. **Constantin Dimitrescu-Iaşi** 666
Vie et œuvre 666
Le rapport entre la philosophie et la science dans l'histoire de la philosophie 672
Le problème ontologique 675
Théorie de la connaissance 677
Science de la société 679
Conception éthique. Les deux morales 685
Conception esthétique 688
Conception pédagogique 693

9. **Constantin Leonardescu** 699
Conception philosophique. Son évolution vers le matérialisme 700
Préoccupations d'éthique, esthétique et méthodologie de l'histoire de la philosophie 709

10. **Autres penseurs** 720
Dimitrie August Laurian 720
Ioan Pop Florantin 726
Alexandru Mocioni 734
Mentovich Ferenc 742
Josef Capesius 746
Friedrich Krasser 749

11. **Autres aspects du mouvement philosophique de la fin du XIXe siècle** 752

LA PHILOSOPHIE MARXISTE 765

1. **Affirmation de la philosophie marxiste en Roumanie** 765

2. **Constantin Dobrogeanu-Gherea** 770
Valeur du marxisme 771
Nécessité et possibilité du socialisme en Roumanie 777
Dialectique du rapport général-particulier 777
Problèmes d'esthétique et d'éthique 780

3. **Ioan Nădejde** 787
Le matérialisme et l'athéisme de Nădejde 787
Sur la genèse et la valeur du marxisme 789

4. **Raicu Ionescu-Rion** 792

5. **Ştefan Stîncă** 801

6. **Panait Muşoiu** 804

INDEX DES NOMS 810

DUMITRU GHIȘE, NICOLAE GOGONEAȚĂ (под ред.)
Istoria filozofiei românești (История румынской философии),
vol. I, București, Editura Academiei, 1985, 832 p.

СОДЕРЖАНИЕ

Введение 11
ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ 29
1. **Проблема зарождения румынской философии** 31
2. **Концепция гето-даков о жизни** 37
3. **Философское мышление в дако-римскую эпоху** 49
ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В СРЕДНЕВЕКОВЬЕ 63
1. **Философские ценности в традиционной народной культуре** 65
Традиционная культура — синтез народной духовности 66
Мировоззренческие понятия в традиционной устной культуре 70
Представление о мире в румынском фольклорном мифе 74
Проблематика человека в фольклоре. Категории традиционного этоса . 82
Мудрость как разновидность человеческой модели в фольклоре . . . 93
Уровни интерпретации мира в фольклоре 96
2. **Византийская традиция и румынское философское мышление** 100
3. **Этические и политические идеи в «Наставления Нягое Басараба»** . . 118
4. **Концепции о человеке в «ересях» и в идеологии крестьянских восстаний** 134
5. **Гуманизм в румынских княжествах** 143
6. **Димитрие Кантемир** 182
Жизнь и творчество 182
Отношение между разумом и верой 191
Философия природы и онтология 194
Учение о познании. Логика 204
Концепция о человеке и этика 208
Историческая концепция 215
Концепция о культуре 219
7. **Неоаристотелизм в Румынских Княжествах** 225
ФИЛОСОФСКОЕ МЫШЛЕНИЕ В НОВОЕ ВРЕМЯ 237
ПРОСВЕЩЕНИЕ И РАЦИОНАЛИЗМ. РЕВОЛЮЦИОННО-ДЕМОКРАТИЧЕСКИЕ ПОЗИЦИИ 239
Просвещение 239
1. **Ардялская школа** 247
Три этапа 247
Корифеи ардялской школы 253

РАЗВИТИЕ КРИТИЧЕСКОГО ДУХА И УТВЕРЖДЕНИЕ ФИЛОСОФСКИХ ОРИГИНАЛЬНЫХ СИСТЕМ В ПЕРИОД СТАНОВЛЕНИЯ РУМЫНСКОГО ГОСУДАРСТВА НОВОГО ВРЕМЕНИ 462

1. Философская проблематика на новом этапе 462

2. Титу Майореску 465

Жизнь и творчество 466

Что такое философия 472

Проблемы методологии науки и теории познания 475

Онтологическая проблема 480

Антропологическая перспектива 485

Предпосылки концепции о культуре 490

Эстетическая концепция 499

3. Натуралистический материализм во второй половине 19 века 507

Концепция натуралистов о ценности науки и философии и о соотношении между ними 509

Концепция ученых о материи 512

Проблема антропогенеза и природа человеческой психики 515

Концепция Штефана К. Михайлеску — философское выражение натуралистического материализма 518

4. Василе Конта 523

Жизнь и творчество 523

Проблема материальности мира 528

Концепция детерминизма 539

Теория развития 545

Проблема познания. Предмет философии 557

Философская критика религии 563

5. Михай Эминеску 574

Фундаментальные темы и идеи 579

Философия истории и философия политики 592

Философия культуры, искусства и языка 612

6. Богдан Петричейку Хашдеу 619

Философия истории 620

Теория культуры 627

7. Александру Д. Ксенопол 633

Реалистическая философия 635

История — наука о последовательности 641

Детерминизм и исторические серии 644

Философские проблемы культуры 657

8. Константин Димитреску-Яшь 666

Жизнь и творчество 666

Соотношение между философией и наукой в истории философии . . . 672

Проблема бытия 675

Теория познания 677

Наука об обществе 679

Этическая концепция. Две морали 685

Эстетическая концепция 688

Педагогическая концепция 693

Scanned with OKEN Scanner

2. Другие просветители из Трансильвании 267
Венгерские мыслители из Трансильвании 267
Просветительские концепции саксов из Трансильвании 277
3. Ученые и мыслители Молдовы и Мунтении 281
4. И. Элиаде Рэдулеску 304
Политическая и культурная деятельность 304
Просветительский характер философской концепции 306
Теория равновесия между антитезами 309
Теория «кулачества» и евангельский социализм 319

Рационализм и романтизм в концепции революционеров 1848 г. Революционно-демократические концепции 322
1. Николае Бэлческу 328
Интеллектуальное формирование Бэлческу. Изучение общих вопросов философии 329
Концепция о социальном развитии и о назначении человека 330
Воззрение на историю 335
Элементы политической философии 337
2. Симион Бэрнуциу 340
Философская концепция. Кантианство и его место в концепции С. Бэрнуциу 341
Социальная философия С. Бэрнуциу. Свобода — основная тема его философии 355
Роль философии в социальной эмансипации 362
3. Михаил Когэлничану 364
Жизнь и деятельность 364
Об историческом познании 369
Идеи о теории исторического процесса 373
Концепция о цивилизации. Культурно-литературное течение «Литературная Дакия» 378
4. Аугуст Требониу Лауриан 386
Строго рационалистический взгляд на предмет философии 388
Проблемы онтологии и теория познания 391
Этические идеи и положения философии истории 397
5. Джеордже Барициу 400
Идеи о философии культуры 400
Идеи о философии истории 403
6. Ион Гика 406
Соотношение между наукой и философией 407
Идеи о прогрессе 411
7. Другие мыслители 415
К. А. Розетти 415
Думитру Брэтиану 422
Ион С. Брэтиану 427
Тимотей Чипариу 432
Ион Заломит 442
Александру Хашдеу 446
Болиаи Янош 453
Стефан Людвиг Рот 458

BIBLIOTECA JUDEȚEANĂ „GH. ASACHI"

Scanned with OKEN Scanner

9. **Константин Леонардеску** 699
Философская концепция. Ее эволюция в сторону материализма . . . 700
Исследования в области этики, эстетики и методологии философской историографии 709

10. **Другие мыслители** 720
Димитрие Аугуст Лауриан 720
Ион Поп Флорантин 726
Александру Мочиони 734
Ментович Ференс 742
Жозеф Капесиус 746
Фридрих Крассер 749

11. **Другие аспекты философского движения с конца 19 века** 752

МАРКСИСТСКАЯ ФИЛОСОФИЯ. 765

1. **Утверждение марксистской философии в Румынии** 765
2. **Константин Доброджеану-Геря** 770
Значение марксизма 771
Необходимость и возможность социализма в Румынии 777
Диалектика соотношения общего и частного 777
Проблемы эстетики и этики 780

3. **Иоан Нэдежде** 787
Материалистические и атеистические взгляды 787
О генезисе и значении марксизма 789

4 **Райку Ионеску-Рион** 792

5. **Штефан Стынка** 801

6. **Панаит Мушойу** 804

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ 810

Redactor: ROZA ADLER
Tehnoredactor: SILVIA DEOCLEȚIAN

Bun de tipar: 12.04.1985. Format 16/70×100. Coli de tipar; 52. C. Z. pentru biblioteci mari 1(∞)(09)(082)
C. Z. pentru biblioteci mici 1(∞)(09)

c. 890 I. P. Informația
str. Brezoianu nr. 23–25,
București